

CULTURA CABOVERDEANA — ENSAIOS
Coleção: Palavra Africana
Direcção: Ana Mafalda Leite
Prefácio de Alberto Carvalho
© Vega e Gabriel Mariano (1991)

Sem autorização expressa do editor, não é permitida a reprodução parcial ou total desta obra desde que tal reprodução não decorra das finalidades específicas da divulgação e da crítica.

Direitos reservados em língua portuguesa por Vega, Limitada
Alto dos Moinhos, 6-A
1500 LISBOA — Tel. 78 62 95

Editor: Assírio Bacelar
Capa: *Délio Abrantes*
Fotocomposição, paginação,
fotolitos e montagem: *Graftronic, Lda.*
ISBN-972-699-261-3
Deposito Legal, n.º 44 738/91
Impressão e acabamento:
Louré, Eugénio & Morais, Lda.

GABRIEL MARIANO

CULTURA CABOVERDEANA ENSAIOS

Prefácio de
Alberto Carvalho

vega

EM PRIMEIRO DE TUDO

Em primeiro de tudo, eu quero explicar para vocês o seguinte:

Estes «ensaios» foram escritos na segunda metade da década de 50, em Lisboa. Estava eu na casa dos vinte e poucos anos de idade e estudava na Faculdade de Direito.

Aquele tempo foi um tempo de catacumba e pesadelo. Portugal sofria o fascismo salazarista; Caboverde, minha pequena pátria, engolia o fascismo, numa situação colonial. A polícia política (PIDE) e a censura prévia eram dois poderosos cães de guarda do regime salazarista. Escrever para publicar acarretava riscos para a nossa liberdade física e moral. Daí, a necessidade de circunlóquios, de eufemismos, etc.

Entendi que não devia «actualizar» a linguagem dos ensaios. Valem como o depoimento de um jovem perante e como o retrato de uma época, simultaneamente, dolorosa, sobressaltada e exaltante. Os ensaios se valem, valem como prova de repúdio da situação colonial e de amor por Caboverde.

Devo, ainda, acrescentar que os ensaios tiveram uma motivação consciente e deliberada: revelar e valorizar a personalidade cultural caboverdeana, como meio de combater a situação colonial-fascista. Os ensaios, se valem alguma coisa, valem como repúdio da situação colonial-fascista, e como sinal de amor por Caboverde.

Eis o que vos queria dizer, em primeiro de tudo.

DO FUNCO AO SOBRADO OU O MUNDO QUE O MULATO CRIOU

IDEIAS A QUE OBEDECEU O SEGUINTE TRABALHO

I — Apropriação (de elementos de cultura):

A) Mestiçagem:

- 1) Causas económicas.
- 2) Causas sociais.
- 3) Causas humanas.

B) Oportunidade de cooperar e de assimilar:

- 1) Atitude perante o mulato.
- 2) Contactos entre o mulato e o pai (branco).

II — Transmissão de valores:

- a) Função aristocratizante da cultura portuguesa.
- b) Relações entre o mulato e o negro.
- c) Veículos através dos quais se operou a transmissão (a poesia e o romance portugueses).
- d) O papel do Seminário como difusor de cultura europeia — Seu quadro discente.

III — Generalização de valores:

A) Fluidez e interpenetração das relações sociais:

1) Mobilidade vertical:

- a) O meio geográfico;
- b) As crises de estígio.

- 2) A dispersão pelo arquipélago de padres, professores e outros funcionários formados no Seminário.

Quando o estudioso de Antropologia Cultural, familiarizado já com áreas de formação colonial europeia, se abeira do caso caboverdeano é para ter muitas vezes uma atitude de paragem, de suspensão. Atitude a exigir uma prévia revisão dos métodos aplicados nessas diferentes áreas, principalmente naquilo em que esses métodos se referem à mestiçagem, à aventura e ao destino das culturas afro-negras; à função e ao contributo do negro e do mulato nas sociedades onde politicamente ou sentimentalmente se integram.

A mim sempre me impressionou que numa zona tão parecida com a caboverdeana, como é o caso, por exemplo, da Baía, onde a mestiçagem foi igualmente intensa e onde a percentagem de mestiços é superior à dos brancos, tal como em Caboverde, se verificassem, não obstante, desajustamentos e desequilíbrios de atitudes que, nem de longe, se observam, actualmente, em Caboverde. Quero referir-me, por um lado, às limitações de participação do negro e do mulato em certas classes e aos inúmeros preconceitos ráticos observáveis no Nordeste brasileiro, preconceitos que se revelam, incontestavelmente, nos vários qualificativos usados para caracterizar, em função da cor, os indivíduos: branco fino, negro, sarará, mulato, caboverde, pardo, cafuso, caboclo, moreno, etc. Por outro lado, e não obstante ter-se verificado em Caboverde, tal como no Brasil, a ascensão económica do negro e do mulato, nota-se que o comportamento do negro e do mulato na Baía, a sua participação e aceitação na sociedade baiana, diferem, quase completamente, do comportamento e da participação do elemento de cor na sociedade caboverdeana.

Quer-me parecer, com efeito, que o facto biológico da mestiçagem e que o facto económico da ascensão do negro e do mulato produziram,

em Caboverde, determinados efeitos que, se não são virgens no Brasil, pelo menos não se revelaram aí com a extraordinária força dissolvente e integradora com que se impuseram em Caboverde.

Julgo que o critério mais seguro para, nas sociedades de formação luso-africana, se avaliar aquilo a que se tem chamado o triunfo da colonização portuguesa, é o que consiste em saber quais as oportunidades conferidas aos afro-negros de se realizarem ou de se integrarem sem sobresaltos e quais as condições que canalizam ou facilitam essa realização. Isto é: quanto a mim, a questão deve ser posta nestes termos: «O mundo que o português criou ou está em vias de criar», através da mestiçagem, da interpenetração cultural, da assimilação do exótico, é um mundo que oferece iguais possibilidades de equilíbrio psíquico, de integração espiritual, de realização material, a ele, português, ao seu companheiro, o negro-africano, e ao que deles surgiu, o mulato? A casa que o português construiu nos trópicos é uma casa onde o negro e o mulato se sentem hóspedes ou, pelo contrário, é uma casa onde o negro e o mulato se integram como familiares?

Julgo que a experiência caboverdeana fornece uma resposta positiva a essa pergunta. A afirmação espantará a muitos, principalmente aqueles que estão habituados a ver no Brasil o tipo mais equilibrado de sociedade plurirracial. Todavia, as conclusões extraídas de pesquisas realizadas nas áreas brasileiras mais fortemente impregnadas de presença negra são de molde a elucidar que o processo aculturativo não atingiu ainda a fase actualmente verificável em Caboverde. O caso atrás apontado dos qualificativos usados para caracterizar os indivíduos em função da cor é esclarecedor. Neste sentido escreve Harry W. Hutchinson: «Eles fundam a sua classificação sobre a cor da pele, sobre a textura dos cabelos e sobre os traços do rosto, fazendo constantemente referências ao tipo rácico na sua conversação». Quero crer que o recurso à cor da pele é algo que se impõe com uma premência inadiável no colóquio ou no diálogo brasileiro. Aliás, em várias obras literárias brasileiras se nota que o tipo étnico adquire uma função caracteristicamente individualizadora das personagens. Quer isto dizer que não basta o nome ou a situação social para caracterizar o indivíduo nem tão-pouco para esclarecer o seu comportamento.

Facto diverso se passa em Caboverde. Aliás parece-me que em certas áreas do Brasil o tipo étnico é inseparável do comportamento individual ou pelo menos da atitude da população perante os vários tipos rácicos existentes. Ao negro está aliado um certo número de quali-

dades e de defeitos, da mesma forma que ao mulato, ao mestiço ou ao moreno se atribuem qualidades também específicas, diferenciadoras. Diz o autor citado: «Chacun des types physiques que l'on rencontre à Vila Reconcavo est censé avoir de traits de caractère que l'on associe à son aspect physique». E enumera depois: ao preto atribuem-se qualidades humildes: é bom trabalhador, despedido de pretensões e capaz de ser fiel; o mulato e o escuro têm a reputação de arrivistas; ao moreno atribuem-se estereótipos mais simpáticos.

Ora, esta necessidade de referenciar socialmente os indivíduos pelos traços rácicos, e de aliar ao comportamento social o tipo étnico, é aspecto estranho a Caboverde.

Por outro lado, os conflitos entre negros, mulatos e mestiços, existentes, por exemplo, na Baía, não surgem no arquipélago crioulo. Conflitos tão poderosos e tão decisivos na conduta individual que Thales de Azevedo não hesitou em registar que os mulatos, sobretudo os mais claros, são os piores inimigos dos outros mestiços e dos negros. Este fenómeno de antagonismo sociorracial entre mulatos e negros é típico das sociedades de formação colonial. Nos territórios portugueses de África creio haver uma única excepção: Caboverde. Ele revela, julgo eu, um aspecto da chamada mobilidade vertical, mobilidade neste caso comandada por uma desvirtuada noção da força aristocratizante da civilização europeia. O mulato que, pela cor mais clara ou pela ascensão económica à classe do branco, se afasta da sua comunidade de origem e que, por vergonha de ser assimilado aos negros, passa a evitá-los e a aproximar-se dos brancos. Em Caboverde a mobilidade vertical não se processa nestes termos nem provoca esses conflitos. E não se processa nestes termos porque no Brasil, ao que parece, os vestígios da antiga estrutura escravocrata e latifundiária são mais agressivos e foram mais persistentes do que em Caboverde, influenciando portanto com maior decisão e com maior evidência nos esquemas de conduta social e nas atitudes mentais.

Há, até, um sector importantíssimo que é o da atitude do negro perante o branco, um aspecto curioso das reminiscências da antiga estrutura escravocrata, que esclarece, de certo modo, o que acabo de dizer. É costume, nomeadamente no Nordeste brasileiro, o negro dirigir-se ao branco de categoria social superior tratando-o por Yoyó. Ora Yoyó era o designativo com que o escravo tratava o senhor. O termo permaneceu e a sua função social também. Em Caboverde não existe o Yoyó, mas existe o termo Nhonhó, vindo dos tempos da escravatura e

aplicado pelo negro ao seu senhor. Actualmente persiste a expressão, mas o significado perdeu-se: Nhonhó em Caboverde é um nome próprio, um hipocorístico aplicado independentemente da cor. Na ilha de S. Nicolau, e possivelmente em outras ilhas, Nhonhó designa também o irmão mais velho. Mas neste caso é substantivo comum e nota-se na evolução semântica do termo aquela transposição de sentido que Baltasar Lopes apontou como um dos aspectos positivos da evolução da língua caboverdeana. Com efeito, chamar-se Nhonhó ao irmão mais velho, ao qual, por via de regra, se atribuem certos poderes em relação aos irmãos mais novos, revela ou sugere os antigos laços de hierarquia entre Nhonhó branco e o escravo. Este caso, ao que supponho, traduz um facto que mais adiante desenvolverei e que vem a ser o seguinte: em Caboverde, diferentemente do que succedeu nos outros territórios colonizados por portugueses, foram os negros e os mulatos os responsáveis directos na estruturação da sua sociedade.

Resumindo: as mesmas causas (mestiçagem abundante, ascensão económica do homem de cor) não produziram desta feita os mesmos efeitos.

Porquê?

Mais abaixo voltarei ao assunto, porque não é só o Brasil a provocar a pergunta.

— Se se observar o que se passou em S. Tomé e Príncipe ver-se-á, de imediato, que os resultados da aculturação do negro e que as possibilidades de participação do mulato na estruturação da sociedade santomense estiveram, em muitos importantes aspectos, aquém dos verificados em Caboverde. Elucida o Dr. Francisco Tenreiro que a configuração actual de S. Tomé é a de uma sociedade plural e heterogénea onde os vários grupos étnicos e culturais se conservam fechados em seus compartimentos respectivos e onde o preconceito racial é ainda uma força de actuação social e psicológica. Apresenta aquele autor, para o caso, uma explicação que me parece corroborar a hipótese de trabalho que daí a pouco vou tentar sugerir. Esclarece o Dr. Tenreiro, no opúsculo *Caboverde e S. Tomé e Príncipe, esquema de uma evolução conjunta*, que o ritmo evolutivo nos dois arquipélagos se processou em idênticos moldes e com idênticas consequências até 1820-1822. A partir desta data e devido à introdução da roça (a grande plantação e a monocultura têm sido os grandes inimigos do progresso das culturas afro-negras) parou e periclitou a evolução da sociedade mestiça de S. Tomé, enquanto continuava a de Caboverde, onde as condições agro-climáticas

eram desfavoráveis à introdução da roça e onde a monocultura se viu desde cedo compensada pela policultura de inspiração afro-negra. Antes da introdução da roça o tipo de exploração agrícola seria talvez o mini-fundiário, regime favorável àquilo que se tem chamado democracia étnica e social e durante o qual as populações transplantadas para S. Tomé teriam lançado as bases de uma possível especialização cultural através da mestiçagem.

Transcrevendo:

«Descobertas as condições climáticas excelentes para aquelas culturas (café — 1820; cacau — 1822), novo surto de colonos portugueses chega às ilhas do Golfo da Guiné: a mentalidade destes homens é agora outra e opõe-se à dos homens de quinhentos e seiscentos. Lançam-se as bases das grandes explorações agrícolas do tipo capitalista, retalha-se na terra o mosaico das grandes propriedades, quantas vezes usurpadas de forma menos digna aos seus legítimos proprietários: aquelas muitas famílias, mais ou menos mestiças, oriundas dos primeiros colonizadores brancos e negros. Novos trabalhadores são recrutados em África; entram ainda como escravos e mais tarde na condição de contratados (serviçais); e, a par de todas as perturbações e dificuldades criadas com a abolição da escravatura, as roças de S. Tomé progredem em detrimento de uma sociedade crioula e numerosa, tornada desinteressada por um trabalho que, para a sua maneira de ver, cheirava ainda ao suor dos negros do tempo da escravatura. O ritmo evolutivo, já de si periclitante, da sociedade crioula de S. Tomé como que pára». (O sublinhado é meu.)

Seja esta ou outra a explicação exacta, a verdade é que, enquanto as condições económicas ou sociais foram favoráveis ou menos policiadas, pôde o negro levado para S. Tomé colaborar na criação de uma cultura mestiça que fosse expressão ajustada à paisagem geográfica e étnica do arquipélago; logo que as condições se modificaram sobreveio a estagnação cultural e o endurecimento das formas de convívio.

Note-se que os exemplos que venho apontando — Brasil, Caboverde, S. Tomé — se referem a áreas tropicais desabitadas por negros e descontinuas do continente africano. Com efeito, julgo necessário, para a compreensão do comportamento português nos trópicos e para esclare-

cimento do destino das culturas negras, uma delimitação espacial da tese gilbertiana do luso-tropicalismo. Delimitação que se impõe, tanto pela situação geográfica das populações com que o português contactou como ainda pela diversidade de aspectos do seu contacto e da sua atitude consoante estes se iam revelando na África continental, nas ilhas do Atlântico ou no Brasil. Claro que outros condicionalismos são de trazer a esta tentativa de interpretação, como sejam, por exemplo, o incremento do capitalismo e a mentalidade europeia dominante na época em que se iniciou a ocupação efectiva do continente africano, ou na época em que foram introduzidas em S. Tomé e Príncipe as culturas do café e do cacau. Isto para explicar o facto de não terem surgido em Angola, Moçambique ou Guiné novas expressões de cultura nitidamente angolanas, moçambicanas ou guineenses desde as suas origens mais remotas, tal como sucedeu no Brasil e em Caboverde e se adivinhava vir a acontecer em S. Tomé.

Evidentemente, não se pretende passar por cima do facto colonial como causa primária da movimentação temporal e espacial dos povos africanos e das vicissitudes por que passaram as culturas afro-negras. Precisamente por ser a causa primária e o denominador comum de todas essas áreas que acabo de nomear é que se impõe o estudo comparativo dos resultados nelas obtidos. Estudo que talvez nos habilitasse a responder às perguntas seguintes:

- a) Que motivos (motivos intrínsecos ou extrínsecos ao carácter português) teriam influído nesses diferentes resultados ou pelo menos no seu desigual florescimento?
- b) O aparecimento de novas expressões de novas culturas nitidamente brasileiras ou caboverdeanas, desde as suas origens mais remotas, deve-se simplesmente ao fenómeno económico-político do facto colonial?
- c) Por outras palavras: terá o colonialismo, incluindo a própria colonização portuguesa, por muitos considerada o menos duro dos colonialismos europeus, aptidão para, partindo de culturas não europeias, criar novas formas de cultura? Isto é: poderá o colonialismo criar uma cultura nova?

Julgo terem cabimento estas perguntas, de cujas respostas talvez surja mais uma achega para a compreensão do especialíssimo caso caboverdeano. Com efeito, toda a cultura é sempre uma expressão uni-

tária e homogénea de elementos que se harmonizam e se revelam depois sem conflitos e sem desajustamentos na sua dinâmica mais íntima. Citando Nietzsche, «a cultura é, antes de mais nada, a unidade do estilo artístico em todas as manifestações vitais de um povo». Bem sei que toda a cultura é constituída por elementos heterogéneos e que, neste campo, a regra é o composto, e o traje de Arlequim o uniforme. Mas (e não estou dando novidade a ninguém...) o que dá o tom a qualquer cultura é o facto de esses elementos heterogéneos serem sentidos interiormente como uma unidade. A verdadeira assimilação cultural é sempre um processo espiritual, livremente operado, tendente a «subjectivar o objectivo e a interiorizar o exterior»; a transformar em nossa própria substância elementos novos a ela estranhos. Isto é o que me parece ter-se verificado nas ilhas de Caboverde e não nos territórios do continente africano. Sobre o assunto, convém registar as seguintes palavras de A. Césaire: «A doutrina segundo a qual o contacto das culturas negras com as europeias provoca o aparecimento de uma civilização nova baseia-se na ideia de que toda a civilização vive de empréstimos. E, daí, infere-se que a colonização, pondo em contacto duas civilizações diferentes, levará a civilização indígena a tomar elementos culturais à civilização do colonizador e que resultará desse casamento uma civilização nova, uma civilização mestiça. O erro de tal doutrina está em que ela repousa sobre a ilusão de que a colonização é um contacto de culturas como qualquer outro contacto e que nela todos os empréstimos se equivaleram. A verdade é outra: o empréstimo só é válido quando ele é reequilibrado por um estado interior que o solicite e que em definitivo o integre no sujeito, o qual sujeito, assimilando esse elemento emprestado, o torna seu». E o mesmo autor conclui afirmando que a colonização tem provocado, não uma harmonização, mas antes uma justaposição de culturas. Isto equivale a dizer que a colonização falhou como possível instrumento de criação em África de uma cultura mestiça. Mas o próprio A. Césaire reconhece que nenhum povo mestiço poderá criar uma civilização, se essa civilização não for mestiça.

Ora bem. Em Caboverde julgo poder afirmar que o processo aculturativo desabrochou no florescimento de expressões novas de cultura, mestiças «desde as suas origens mais remotas»; que no arquipélago puderam o negro e o mulato apropriar-se de elementos da civilização europeia e senti-los como seus próprios, interiorizando-os e despojando-os das suas particularidades contingentes ou meramente específicas do europeu. Com efeito, os elementos introduzidos com os portu-

gueses, tanto materiais como espirituais, puderam ser incorporados na paisagem moral do arquipélago, passando a ressoar com familiaridade, quer no comportamento do negro, quer no do mulato, influenciando, por conseguinte, nas suas reacções mais íntimas. Da mesma forma que elementos levados pelos afro-negros foram assimilados pelo branco europeu, tornando-se irremediavelmente comuns aos dois grupos étnicos. Alguns exemplos elucidam a afirmação. No livro do Prof. Orlando Ribeiro *A Ilha do Fogo e as suas erupções* vem publicada, entre outras, uma fotografia de um moedor e de um pilão. O moedor foi levado de Portugal, possivelmente do Algarve; e o pilão pelos negros africanos. Mas qualquer deles diluiu-se na nossa paisagem económica e familiar; sentimo-los como nossos, sentimo-los companheiros indispensáveis da nossa vida doméstica, marcando a sua presença no folclore novelístico e poético; tão caboverdeanos como nha Maria Pexe Cabalo, como o João Que Mamou na Burra, ou como o Lobo e Chibinho. Tão nossos como a morna. O mesmo se pode dizer, dentro deste complexo da nossa vida doméstica, do binde e do cuscuz, introduzidos, ao que parece, por negros. Qualquer desses elementos aportados é comum tanto ao branco como ao negro e mulato. Facto idêntico se passa em Santiago, onde a instrumentação musical utilizada pelos negros do interior da ilha e dos arredores da cidade da Praia são os portuguesesíssimos ferrinhos e a não menos portuguesaíssima gaita-de-foles. Todavia tão santiaguenses como a tabanca, o batuque ou o açúcar preto. Tão santiaguenses que por eles são compostas e executadas as finações e as modinhas do interior da ilha de Santiago, de típico sabor africano.

Poderão estes factos contrariar a doutrina atrás expandida de que a colonização provoca, não uma harmonização, mas antes uma justaposição de culturas?

Eu creio que não. Eu creio até que o caso caboverdeano vem corroborar essa doutrina. E corrobora na medida em que podemos constatar que em Caboverde acontecimentos especialíssimos, e de nenhum modo preconcebidos, quase que anularam aquilo que é a essência própria da colonização: a subordinação integral do colonizado ao colonizador e a consequente destruição da personalidade daquele em favor deste. Quer dizer: o que explica, possivelmente, o caso caboverdeano é a pouca consistência dos vínculos de subordinação colonial aí estabelecidos. Pouca consistência que me parece ser obra não de métodos de governação, mas antes do simples e espontâneo fluir dos acontecimentos. De

acontecimentos comandados pelas qualidades não fabricadas do português e do negro africano. Dos fracos recursos agrários que desde cedo repeliram a emigração intensiva e sistemática de colonos europeus e a introdução das grandes plantações ou da monocultura; do abandono administrativo a que as ilhas foram largo tempo votadas; da mestiçagem intensa provocada pelas próprias circunstâncias de convívio local: pela falta de mulheres brancas; pela moral sexual do português; pelo isolamento; pela pequenez quase familiar das ilhas. Tudo isso amalgamando-se continuamente devido à premência com que aos habitantes se punha o problema da sobrevivência: as secas e os ataques dos piratas, levando brancos, negros e mulatos, no dizer de João Lopes, a embalar fraternalmente a trouxa e a procurar refúgio no interior das ilhas.

A esta fraca consistência dos vínculos de subordinação colonial há, a acrescentar, as brechas que pouco a pouco se iam abrindo na estrutura económica e social das ilhas. Brechas ou contradições da própria estrutura escravocrata em Caboverde que haviam de se revelar em agentes de abrandamento ou de humanização dos estilos de vida coloniais.

Evidentemente, não se pretende defender a escravatura nem tão-pouco dizer-se, com laivos de intranquilidade de consciência, que «o escravo era bem tratado», pois que a própria condição de escravo já por si era um mau tratamento. Agora, a verdade é que as forças antitéticas haviam de surgir. E surgiram. Do fel surgiu o mel. Algumas delas teriam sido porventura a actividade mercantil dos mulatos ou dos negros libertados; a ausência do latifúndio e a mestiçagem. A mestiçagem com todas as suas implicações humanas, sociais e culturais.

Na *Notícia corográfica e cronológica do Bispado de Caboverde* há anotações reveladoras não só da extensão da mestiçagem na ilha de Santiago, como principalmente das suas repercussões sentimentais e sociais. E mais: reveladoras dos estremecimentos que a estrutura escravocrata, belicosamente senhori, começava sentindo.

Escreve o autor da *Notícia*: «O bispo D. Frei Vitoriano Portuense (que viveu em Caboverde de 1688 a 1705) combateu o concubinato. Saía de noite a tirar as concubinas não só da casa dos clérigos, mas também das dos seculares». Por sua vez, o governador José Pinheiro da Câmara, que foi para Caboverde em 1711, «vivia em ocasião próxima de concubinato de portas adentro com uma mulher chamada Maria Santyago». Do mesmo passo, um outro governador, este chegado em 1748, João Zuzarte de Santa Maria, «sendo de idade já avançada, viveu

sempre em continuado concubinato com a sua escrava por nome Maria Sábado de quem teve dois filhos, a quem tratava como legítimos».

Ora, se eram os próprios altos funcionários régios a resvalar para o concubinato com as escravas negras, o que não diremos das classes baixas: os pequenos funcionários, os comerciantes, os soldados?

No que respeita à atitude do pai europeu para com o filho mulato, há factos que poderão ter sido excepcionais na época, mas que indubitavelmente nos demonstram que a própria excepção pode transformar-se em regra logo que as estruturas sociais e económicas o permitam. O já citado autor da *Notícia* diz-nos que mais de um alto funcionário caprichou em tratar os filhos mulatos com as distinções próprias do cargo respectivo. Do governador José Pinheiro da Câmara sabe-se que mandava acompanhar a sua concubina Maria Santyago de um sargento adiante e soldados atrás quando ela ia à igreja. De um outro governador, o João Zuzarte de Santa Maria, diz o cronista que levava o filho mais velho (mulato) à igreja e «dando-lhe nela assento dentro do cital, junto a ele, governador». De um outro alto funcionário régio, este ouvidor, José da Costa Ribeiro (1729-1740), revela o autor da *Notícia* que «ajuntou grande cabedal porém era muito gastador, muito particularmente com mulheres, em cujo vício era desatinado e de tal forma que lhe chamavam vulgarmente o rei da Guiné; tinha seis raparigas suas escravas a quem mandou ensinar música e instrumentos porque eram o seu ídolo. Andava em viva guerra com os mancebos pretos por zelo que tinha delas. Todas as noites mandava em sua casa fazer serenatas de clarins, trompas e rabecas para o que tinha mandado ensinar vários rapazes. Recolheu ao Reino em companhia das raparigas estando a sua mulher em Lisboa de quem tinha já um filho».

Estes factos todos que venho enumerando, se, porventura, não podem ser tomados como reflexos do clima dominante nessas épocas recuadas da história caboverdeana, creio todavia que valem como indícios das oportunidades que o negro e o mulato tiveram de cooperar na formação da sociedade crioula e possivelmente do que viria a suceder séculos depois: o triunfo integral do mulato e do negro e mais: o triunfo absoluto de expressões novas de raízes mestiças. Na verdade, parece-me que aquilo que se impôs e triunfou em Caboverde foram expressões híbridas de cultura, por um lado, e, por outro, a integração num paisagem comum de coloração mestiça de elementos heterogéneos trazidos dos povoadores brancos e negros. E, como julgo ter sido a mestiçagem, se não o veículo, pelo menos o preparador desse triunfo, chegamos a

uma hipótese já aventada num estudo meu: a evolução da sociedade caboverdeana de um agregado heterogéneo e plural para o tipo de sociedade homogénea que ela é hoje deve-se ao contínuo alargamento da área ou do campo de jurisdição do mulato.

Esta ideia de que a mestiçagem condicionou ou pelo menos preparou a renovação cultural em Caboverde parece ser confirmada com o que se passa na ilha de Santiago. Com efeito, é nesta ilha, cuja percentagem de mulatos é de 37,3% (a única onde os mulatos estão em minoria), que os elementos culturais transplantados para o arquipélago conservavam durante mais tempo a fisionomia originária. E não só essa conservação de fisionomia originária, mas ainda o facto de certos ritos, práticas e instrumentos persistirem actualmente em Santiago, enquanto gradativamente foram desaparecendo nas outras ilhas. É o que se passa com o batuque, o qual, tendo possivelmente, segundo Baltasar Lopes, existido em todo o arquipélago, hoje apenas se restringe a certas áreas de Santiago. Caso semelhante se dá com a tabanca, localizável apenas nessa ilha. Todavia, segundo aquele autor e segundo Félix Monteiro, a respeito da tabanca, tanto esta como o batuque, conservando embora a ritologia exterior primitiva, tendem a transformar a sua substância inicial. Trans-formação tomada necessária para que essas instituições possam sobreviver integradas no corpo moral comum. Tornada necessária para a sua sobrevivência e a isto impelida pelas forças íntimas de uma estabilização cultural de sentido mestiço, isto é, válida para todos.

Incidindo sobre um outro aspecto da história caboverdeana, mas denunciando o mesmo triunfo do negro e do mulato, registre-se o que Teixeira de Sousa apurou a respeito da ilha do Fogo, onde os preconceitos raciais só começaram a desaparecer com a ascensão económica dos mulatos. Deste caso podemos extrair a conclusão de que os mulatos construíram na ilha do Fogo uma sociedade mais amplamente cristã do que a das antigas famílias brancas, donas do comércio e da agricultura.

Claro que nem a mestiçagem nem o desaparecimento de preconceitos racionais ou a ausência de conflitos entre negros e mulatos teriam sido fenómenos de geração espontânea... Isto é: julgo que as raízes desse estilo de convívio étnico não se devem procurar na herança biológica dos grupos povoadores do arquipélago, na «plasticidade intrínseca do português» ou na «bondade natural do negro», sendo certo, ao que suponho, que os genes recebidos se manifestem em sentidos diversos, consoante condicionais que são estranhos à herança biológica de cada um. Em Caboverde, com efeito, é notável o papel decisivo que o

factor económico desempenhou no destino da sociedade caboverdeana. Tão decisivo que, por via dele, o estudioso João Lopes pôde distinguir dois tipos de civilização em Caboverde. Escreve aquele investigador: «Na história económica ou social de Caboverde dois regimes há a isolar: o latifundiário aplicado em Santiago, e o minifundiário aplicado nas outras ilhas, nomeadamente em Barlavento. Este facto foi preenche em consequências. O patriarcalismo agrário de Santiago, com os característicos morgadios, servidos por grandes propriedades, criou um tipo de civilização semelhante às zonas brasileiras de economia escravocrata à sombra das casas-grandes com os engenhos. Tipo feudal-agrícola.» E João Lopes enumera as consequências dessa estrutura latifundiária: «menor compensação e reciprocidade entre as duas classes, os senhores — os brancos — e os escravos (...) escravidão mais acentuada em Santiago; o badio, isolado, não beneficiou na mesma medida dos seus irmãos das outras ilhas das consequências da miscigenação e da interpenetração de culturas...»

Fenómeno completamente oposto passar-se-ia em Barlavento, onde o latifúndio não vingou. Aí imperou o minifúndio, as pequenas hortas-jardins, onde o dono, na expressiva imagem de João Lopes, dificilmente pode abrir os braços sem empurrar o vizinho. «Colonizadas por gente modesta — acredita o sociólogo —, sem grandes recursos para aquisição de vasta mão-de-obra escrava, não havendo depósitos que lhes facultassem a compra imediata de escravos, as ilhas de Barlavento patriarcalizaram-se, transformando-se todos, senhores e escravos, numa família. A profunda interpenetração dos dois tipos étnicos obedeceu à necessidade de obviar à escassez do capital escravo. Daí a miscigenação em grande parte verificada em Barlavento, nomeadamente na ilha de S. Nicolau».

Algumas conclusões podemos, de passagem, extrair desses dois tipos de civilização. Uma refere-se ao comportamento em geral do português nos trópicos: nas áreas onde as condições económicas foram propícias aí surgiram vínculos rígidos de subordinação (caso da ilha de Santiago); contrariamente, nas ilhas onde vigorou o minifúndio foram ténues esses vínculos. Por outro lado — e surge aqui um lei sociológica que suponho irrevogável —, a rigidez dos vínculos, limitando a cooperação do afro-negro, retardou e dificultou o aparecimento de harmoniosas sínteses culturais, dificultando, por conseguinte, o florescimento daquela unidade de estilo artístico que é a cultura de um povo — caso de Santiago; inversamente, a fluidez e o abrandamento dos vínculos, abrindo ao

afro-negro outras possibilidades de cooperação, facilitou e apressou a unidade temperamental, a estabilização de padrões de cultura, a «harmonização de antagonismos». Querirá isto dizer que a «capacidade» apontada ao português de «criar novos mundos nos trópicos» está condicionada pelas possibilidades de afirmação e realização das culturas indígenas? O curioso é que essa capacidade de criar novos mundos nos trópicos só se manifesta nos casos em que o africano pôde assimilar a cultura portuguesa, integrá-la nos seus próprios padrões e recriar formas novas de cultura.

A iluminar a extensão e a profundidade do triunfo do negro e do mulato em Caboverde ocorre-me uma explicação que submeto à vossa inteligência.

Parece-me ter havido em Caboverde um certo desvio naquilo que o português realizou nas áfricas. Melhor dizendo: um certo desvio na posição ou na situação do homem português perante a direcção dos fenómenos que foram surgindo nas suas vicissitudes de contacto com os povos afro-negros. No Brasil, por exemplo, nota-se que ao branco coube sempre a função de líder, de mestre na evolução da sociedade brasileira. Em Angola, Moçambique, Guiné ou S. Tomé e Príncipe coube ao português o poder de comandar o fluir e o refluir dos acontecimentos locais. Em Caboverde o problema parece-me de certo modo diverso, pois aí o mulato adquiriu desde cedo grande liberdade de movimentos e teria sido ele, mulato, quem realizou em Caboverde o papel que o português reinol desempenhou no Brasil. Isto é: ter-se-ia transferido para o mulato a condição de mestre, de líder na estruturação da sociedade caboverdeana. Ou por outras palavras: a capacidade de assimilação do exótico e de recriação de formas novas de cultura que se aponta como faceta dominante da experiência africana do português parece ter-se transferido, em Caboverde, para o mulato, para o mestiço. Teria sido este quem se encarregou de receber e recriar elementos da civilização europeia. E teria sido o funco, e não o sobrado, o laboratório exacto onde se processou a síntese de culturas e a apropriação pelo negro e pelo mulato de elementos e expressões civilizacionais portugueses. A cultura fez-se de baixo para cima. Não se fez da Casa Grande para a sanzala como sugere G. Freyre.

Não deixa de ser significativo que um pouco de sangue predominantemente negro seja, do ponto de vista cultural, predominantemente luso, e que este aparente desajustamento entre a herança biológica e a herança social não provoque antagonismos de conduta nem sobressaltos de com-

portamento psíquico. Quer dizer: não deixa de ser significativo que uma civilização de brancos, criada por brancos, tenha sido apropriada por negros, vindo a desabrochar em nossos dias numa cultura mestiça, onde brancos, negros e mulatos se realizam pelas mesmas vias; participando com igual sinceridade nas efemérides locais; sentindo-se igualmente responsáveis pelos destinos da sua comunidade. E mais ressalta este facto se nos lembrarmos de que em outras áreas de formação colonial portuguesa, como o Brasil, S. Tomé, Angola e Moçambique, o negro e o mulato foram sempre hóspedes maltratados das casas que eram deles.

Ora isto, a meu ver, só se compreende porque em Caboverde o elemento «de cor» se transformou de mero ajudante a dono, a mestre efectivo na aventura étnica e cultural da sua terra. Do negro e do mulato em Caboverde creio possível afirmar que pôde subjectivar o objectivo; interiorizar o exterior, operando-se neles o fenómeno psíquico pelo qual o sujeito, apropriando-se do objecto, transforma o processo mecânico em processo interno, de tal modo que o objecto é despojado de tudo o que constitui a sua particularidade, tornado não um fim, mas um meio, e adquirindo por substância a própria subjectividade do indivíduo.

Lançadas as bases dessa renovação cultural operada em Caboverde e lançadas antes no funco do que no sobrado, só faltaria que as condições se tornassem propícias para que sobre elas se construísse uma sociedade caboverdeana, mestiça, válida para todos. E essas circunstâncias surgiram: o contínuo aumento da mestiçagem, a ascensão económica, a aristocratização intelectual, o prestígio social. E foi então o alastramento a todo o arquipélago, alastramento tanto horizontal como vertical, de expressões de cultura mestiça formadas possivelmente no funco: assim a língua crioula; assim o folclore poético, musical e novelístico; assim a culinária; assim os motivos de recreio; o folclore das adivinhas, dos provérbios; assim os festejos populares; as superstições, os hábitos, os esquemas de comportamento.

Um exemplo elucidativo dessa transferência da função de líder do português reinol para o mulato parece-me ser o aparecimento do dialecto crioulo como língua materna do caboverdeano. Com efeito, e reportando-me ao caso brasileiro, nota-se o seguinte: num sector tão importante e tão decisivo como é o linguístico, verifica-se que no Brasil os crioulos cedo desapareceram, triunfando por completo a língua portuguesa, pois que ao português coube ali a função de mestre da nova sociedade. Em Caboverde o que triunfou foi precisamente o crioulo, tornado instrumento de comunicação em todo o arquipélago, revelando-se depois em plástico

veículo de criação literária e impoñdo-se desde muito cedo aos próprios europeus radicados ou de passagem por Caboverde. Contrariamente ao que se passou no Brasil, o mulato pôde ser o mestre da sua sociedade. E pôde sê-lo pelas razões atrás sugeridas: pelas condições económicas, propícias, que permitiram todo um encadeamento de fenómenos subsidiários: fluidez de vínculos, mestiçagem, inferioridade numérica do elemento europeu; tudo possibilitando ao negro e ao mulato certa liberdade de escolha na apropriação de elementos da cultura portuguesa. O fenómeno inverso, isto é, o alastramento até ao sobrado, quer de elementos aportados por negros, quer dos já recriados no funco, deve ter-se operado correlativamente com a ascensão económica do negro e do mulato, isto é, com a subida destes ao sobrado.

No que respeita à movimentação económica do mulato, publicou Teixeira de Sousa dois ensaios bastante apreciáveis na revista *Claridade*. Ensaios circunscritos à ilha do Fogo, mas cujas conclusões supõem poderem ser estendidas às restantes ilhas, descontadas, porventura, peculiaridades de formação histórica e de estrutura social. Peculiaridades que possivelmente explicam o retardamento, no Fogo, de um fenómeno mais cedo consumado na maior parte do arquipélago.

A ascensão económica do mulato na ilha do Fogo processou-se nos nossos dias: os grandes latifundiários brancos, donos das terras e do comércio, viram-se a certa altura em apuros sérios e não tiveram outro caminho senão passar as terras, o comércio e os próprios prédios urbanos — os sobrados — àqueles que até então tinham sido miseráveis moradores de funcos ou simples caixeiros. Desta transmissão de poderes decorrem consequências importantes, das quais apenas o essencial passo a apontar.

Em primeiro lugar, note-se que as traves mestras, a carpintaria da sociedade fogueense, permaneceram. Substituído foi apenas o substrato humano, mas dessa substituição decorrem implicações que julgo decisivas como indícios de uma futura consolidação da sociedade caboverdeana. Decisivas principalmente por aquilo que, na intimidade da sua força expansionista, revelam de antagonico com uma estreita e rígida hierarquia social: sugerindo antes um patriarcalismo bondosamente familiar, despido de solenidades e de empertigamentos muito do gosto do português e do europeu.

Dois aspectos parecem-me ressaltar da movimentação vertical do mulato na ilha do Fogo: um, passivo, consistindo na adopção de estilos, de práticas e de usos dos antigos proprietários brancos: o envio dos

filhos para os *mesmos colégios* metropolitanos para onde iam estudar as meninas e os meninos brancos; a adopção da bandeira do sobrado, pertença tradicional dos antigos latifundiários, e o consequente abandono da bandeira própria. Este simples facto de o mulato ascendente ter adoptado a bandeira dos brancos implicou da sua parte a aceitação de uma série de compromissos subsequentes. Os brancos, é certo, decaíram economicamente, mas aquelas tradições, que só faziam sentido numa classe economicamente estável, foram mantidas pelos mulatos ascendentes. A propósito, ocorre-me rastrear o seguinte: essa aceitação, e portanto continuação de tradições consideradas exclusivas da classe dos antigos brancos, não quererá significar que, não obstante, a rigidez da primitiva hierarquia rácico-social (cada grupo étnico festejando em moldes próprios os mesmos santos populares, como é o caso das bandeiras) vinha surgindo algo de comum, de familiar, a esses vários grupos rácicos? O facto de os mulatos terem adoptado, sem desajustamentos, um determinado processo de comemorar efemérides locais não indicará por parte dele, mulato, uma possível adaptação a esse processo, que apenas por contingências económicas lhe estivera vedado? E, sendo assim como digo, não poderemos concluir que o negro e o mulato, no período em que foram moradores de funcos ou de lojas, puderam assimilar estilos ou formas de actuação próprios e exclusivos de brancos?

Outro aspecto da ascensão económica do elemento de cor na ilha do Fogo — esse activo — consistiu, por um lado, no abrandamento dos estilos por ele adoptados, nomeadamente o desaparecimento ou a inoperância de preconceitos rácicos e, portanto, a afirmação de um sentido mais actuante de democracia étnica e social; por outro lado, a dignificação de elementos surgidos ou renovados no funco ou na loja. Dignificação tornada difícil pela persistência de alguns reflexos da antiga estrutura escravocrata nas atitudes e na escala de valores de certas classes sociais. Mas este é já outro problema.

O que há a ressaltar é uma como que vocação do mulato caboverdeano para quebrar a rigidez e a agressividade dos ritos de convívio social, vocação que julgo patente no gradual desaparecimento de preconceitos raciais, tanto da parte dele, mulato, como da parte dos descendentes das antigas famílias brancas; isto, por um lado; por outro, o aspecto familiar com que se instalou na agricultura, no comércio e no sobrado, parecendo sugerir uma possível preparação técnica e intelectual vinda de longe, pois a verdade é que os mulatos se mostraram aptos

a receber dos brancos a liderança da vida económica e social na ilha do Fogo.

Consequência directa da ascensão económica do negro e do mulato deve ter sido a chamada aristocratização intelectual, aristocratização que viria consolidar definitivamente a posição do elemento de cor na sociedade caboverdeana, prestigiando-lhe as atitudes, e que, nos nossos dias, viria abrir os olhos aos intelectuais caboverdeanos para a necessidade de estudar o povo a que pertencem, e para a urgência que há em dignificar expressões de uma cultura mestiça que tendências mentais euro-centristas teimam em não compreender.

Vêm de longe as tradições de cultura intelectual do arquipélago. O padre António Vieira, aquando da sua passagem por Caboverde, referiu-se à existência, na vila da Ribeira Grande, em Santiago, de cónegos negros de azeviche, «tão compostos, tão doutos no saber», que fariam inveja aos cónegos das catedrais do reino¹.

Há, na legislação caboverdeana, indícios reveladores do que teria sido a vida intelectual e social do arquipélago na segunda metade do século XIX. Só na vila da Praia (mais tarde cidade) fundaram-se no período que vai de 1853 a 1892 cerca de treze associações recreativas e culturais, assim distribuídas: 1853 — Sociedade Recreativa Esperança; 1864 — Sociedade Filarmónica Juventude; 1867 — Grémio Promotor²; Sociedade Dramática do Teatro Africano; Associação Igualdade, estabelecida com o fim de promover e animar o estudo da arte dramática; 1868 — Sociedade Dramática do Teatro de D. Maria Pia de Sabóia; 1869 — Sociedade Gabinete de Leitura; 1876 — Sociedade Euterpe; 1880 — Sociedade Recreativa Clube União; Associação Literária Grémio Caboverdeano; 1886 — Associação dos Artistas da Cidade da Praia; 1892 — Sociedade Recreativa Praiense. No que toca às outras ilhas, vamos encontrar, por exemplo, um Clube Fraternidade no Fogo, em 1883; uma Sociedade Recreativa Fraternidade em S. Vicente, no ano de 1888; uma Filarmónica de Artistas Mindelenses, em 1889; um Clube Luso-Britânico, em 1895, também na ilha de S. Vicente; uma sociedade denominada «Ilustração Africana», na ilha do Sal; uma sociedade instrutiva recreativa da ilha de S. Nicolau, com a denominação «Fraternidade», em 1874.

É possível que essas organizações, na sua maior parte sociedades de recreio intelectual, tivessem sido grupos limitados aos caboverdeanos brancos. Aliás, só a leitura dos respectivos estatutos poderia esclarecer

filhos para os *mesmos colégios* metropolitanos para onde iam estudar as meninas e os meninos brancos; a adopção da bandeira do sobrado, pertença tradicional dos antigos latifundiários, e o consequente abandono da bandeira própria. Este simples facto de o mulato ascendente ter adoptado a bandeira dos brancos implicou da sua parte a aceitação de uma série de compromissos subseqüentes. Os brancos, é certo, decaíram economicamente, mas aquelas tradições, que só faziam sentido numa classe economicamente estável, foram mantidas pelos mulatos ascendentes. A propósito, ocorre-me rastrear o seguinte: essa aceitação, e portanto continuação de tradições consideradas exclusivas da classe dos antigos brancos, não quererá significar que, não obstante, a rigidez da primitiva hierarquia rácico-social (cada grupo étnico festejando em moldes próprios os mesmos santos populares, como é o caso das bandeiras) vinha surgindo algo de comum, de familiar, a esses vários grupos ráticos? O facto de os mulatos terem adoptado, sem desajustamentos, um determinado processo de comemorar efemérides locais não indicará por parte dele, mulato, uma possível adaptação a esse processo, que apenas por contingências económicas lhe estivera vedado? E, sendo assim como digo, não poderemos concluir que o negro e o mulato, no período em que foram moradores de funcos ou de lojas, puderam assimilar estilos ou formas de actuação próprios e exclusivos de brancos?

Outro aspecto da ascensão económica do elemento de cor na ilha do Fogo — esse activo — consistiu, por um lado, no abrandamento dos estilos por ele adoptados, nomeadamente o desaparecimento ou a inoperância de preconceitos ráticos e, portanto, a afirmação de um sentido mais actuante de democracia étnica e social; por outro lado, a dignificação de elementos surgidos ou renovados no funco ou na loja. Dignificação tornada difícil pela persistência de alguns reflexos da antiga estrutura escravocrata nas atitudes e na escala de valores de certas classes sociais.

Mas este é já outro problema.

O que há a ressaltar é uma como que vocação do mulato caboverdeano para quebrar a rigidez e a agressividade dos ritos de convívio social, vocação que julgo patente no gradual desaparecimento de preconceitos raciais, tanto da parte dele, mulato, como da parte dos descendentes das antigas famílias brancas; isto, por um lado; por outro, o aspecto familiar com que se instalou na agricultura, no comércio e no sobrado, parecendo sugerir uma possível preparação técnica e intelectual vinda de longe, pois a verdade é que os mulatos se mostraram aptos

a receber dos brancos a liderança da vida económica e social na ilha do Fogo.

Consequência directa da ascensão económica do negro e do mulato deve ter sido a chamada aristocratização intelectual, aristocratização que viria consolidar definitivamente a posição do elemento de cor na sociedade caboverdeana, prestigiando-lhe as atitudes, e que, nos nossos dias, viria abrir os olhos aos intelectuais caboverdeanos para a necessidade de estudar o povo a que pertencem, e para a urgência que há em dignificar expressões de uma cultura mestiça que tendências mentais euro-centristas teimam em não compreender.

Vêm de longe as tradições de cultura intelectual do arquipélago. O padre António Vieira, aquando da sua passagem por Caboverde, referiu-se à existência, na vila da Ribeira Grande, em Santiago, de cónegos negros de azeviche, «tão compostos, tão doutos no saber», que fariam inveja aos cónegos das catedrais do reino¹.

Há, na legislação caboverdeana, indícios reveladores do que teria sido a vida intelectual e social do arquipélago na segunda metade do século XIX. Só na vila da Praia (mais tarde cidade) fundaram-se no período que vai de 1853 a 1892 cerca de treze associações recreativas e culturais, assim distribuídas: 1853 — Sociedade Recreativa Esperança; 1864 — Sociedade Filarmónica Juventude; 1867 — Grémio Promotor²; Sociedade Dramática do Teatro Africano; Associação Igualdade, estabelecida com o fim de promover e animar o estudo da arte dramática; 1868 — Sociedade Dramática do Teatro de D. Maria Pia de Sabóia; 1869 — Sociedade Gabinete de Leitura; 1876 — Sociedade Euterpe; 1880 — Sociedade Recreativa Clube União; Associação Literária Grémio Caboverdeano; 1886 — Associação dos Artistas da Cidade da Praia; 1892 — Sociedade Recreativa Praiense. No que toca às outras ilhas, vamos encontrar, por exemplo, um Clube Fraternidade no Fogo, em 1883; uma Sociedade Recreativa Fraternidade em S. Vicente, no ano de 1888; uma Filarmónica de Artistas Mindelenses, em 1889; um Clube Luso-Britânico, em 1895, também na ilha de S. Vicente; uma sociedade denominada «Ilustração Africana», na ilha do Sal; uma sociedade instrutiva recreativa da ilha de S. Nicolau, com a denominação «Fraternidade», em 1874.

É possível que essas organizações, na sua maior parte sociedades de recreio intelectual, tivessem sido grupos limitados aos caboverdeanos brancos. Aliás, só a leitura dos respectivos estatutos poderia esclarecer

sobre a sua actividade, as condições de admissão de sócios e as suas repercussões sobre as restantes classes. Todavia, não custa admitir que, dado o reduzido número de habitantes e a pequenez dos meios caboverdeanos, a actividade ou pelo menos o exemplo dessas associações se tivesse repercutido de algum modo em outras camadas sociais. Como não custa admitir que das associações fizesse parte um ou outro mulato filho de funcionário régio ou de comerciante rico. Pelas mesmas razões por que o padre António Vieira encontrou conegos negros no século XVII, podemos aceitar a participação de mulatos em associações recreativas e culturais do século XIX.

Como índice de vida familiar e intelectual nos fins do século XIX, registre-se o que contam os mais velhos acerca de reuniões íntimas bastante frequentes na ilha de S. Nicolau, em que se ouvia música e se recitavam poemas de românticos portugueses e brasileiros; reuniões em que participavam, além dos intelectuais do tempo (mulatos e brancos), senhoras com apenas o segundo grau de instrução primária, que se entregavam ao gosto de recitar longos poemas inteiros, como o «Noivado do Sepulcro», «A Judia» ou o «Dizem que há gozos no correr dos anos», de Casimiro de Abreu, e que levavam até ao seu convívio diário cenas romanescas de Júlio Dinis, de Camilo, etc., como, por exemplo, aquela passagem das *Pupilas do Senhor Reitor*: «Toma arsénio, filho, porque não há-de tomar arsénio?», que adquiriu foros de estribilho nas bocas das moças da época. Registe-se ainda o facto de terem surgido na mesma ilha muito antes de 1900 grupos de republicanos ardorosos, entre os quais se contava o poeta Pedro Cardoso, mulato.

Sector onde se concretizou, indubitavelmente, a ascensão social do negro e do mulato e a sua consequente aristocratização intelectual foi o do funcionalismo público, cujos quadros se encontram de há muito ocupados por caboverdeanos, desde os mais modestos até aos postos mais cimeiros. Fenómeno semelhante ter-se-ia passado no Senegal com a política francesa da africanização dos quadros. Só que no arquipélago crioulo a caboverdeanização dos quadros processou-se através do livre jogo das circunstâncias sociais.

Há a aduzir como causa próxima da ocupação dos quadros públicos por caboverdeanos o papel desempenhado pelo antigo Seminário³. Desse Seminário, fundado em 1866, saíram não só eclesiásticos, mas gerações sucessivas de leigos, com uma cultura clássica notável. Essas gerações espalharam-se pelos serviços públicos quase sem concorrên-

cia, já que a pobreza das ilhas sempre repeliu a entrada sistemática de elementos metropolitanos. Indivíduos que ingressaram nos correios, nas alfândegas, no professorado primário e que quase sempre alcançaram os postos directivos. Os mais brilhantes e eficientes funcionários, professores primários de Caboverde, na sua grande maioria mulatos, saíram todos do Seminário. Para citar alguns: entre os já falecidos, Silvestre Almeida, Torquato Fonseca, Pedro Cardoso, Ramos Mota; entre os vivos, o velho comendador José Lopes, que foi professor primário; José e Hugo dos Reis Borges, Pedro Tavares, Teodoro Almada, Alexandre e Vicente Almeida, etc.; e entre os menos antigos, Avelino e Armando Barreto, Félix Monteiro, Telmo Vieira, Silvestre Custódio, João Mosto, Mascarenhas, Porfírio Pereira Tavares, Cónego Teixeira, Alexandre e Vicente Almeida. Tudo formando uma pléiade ilustre de funcionários ocupando cargos directivos. Para não falar dos eclesiásticos, negros ou mulatos que, espalhando-se pelas paróquias do arquipélago, dariam uma maior intimidade à religião católica, e para não me referir aos poetas e prosadores que haviam de pôr um marco tão profundo na vida intelectual caboverdeana, despertando e cultivando nela o gosto e o respeito pelas coisas literárias.

Como resultado final desse processo ascensional do negro e do mulato depara-se em Caboverde uma sociedade ou uma cultura em que as oportunidades de cooperação e portanto de realização se abrem com a mais espantosa das espontaneidades a brancos, negros ou mulatos. Oportunidades de cooperação aproveitadas sem sobressaltos, sem desajustamentos, sem antagonismos, numa sociedade onde o tipo étnico é factor insensível e de nenhuma operância nos comportamentos individuais e nas atitudes mentais. E onde, por conseguinte, os hábitos, as tendências, são, essencialmente, os mesmos para todos os indivíduos. Onde pôde florescer uma expressão musical — a morna — à qual todo o caboverdeano adere incondicionalmente, qualquer que seja a sua cor ou a sua posição social; seja ele das zonas urbanas ou dos centros rurais, do litoral ou do interior, dos vales ou das montanhas. Onde se firmou uma língua — o chamado dialecto crioulo — que todo o caboverdeano bebe com o leite materno, e que oferece seguras garantias de língua literária. E onde finalmente se construiu uma culinária com base no aproveitamento de produtos locais.

Do que não restam dúvidas é de que em Caboverde «o homem, fruto de um caldeamento de raças e de instituições, soube encontrar o seu caminho».

E se passarmos a observar o caso caboverdeano daquele ponto de vista em que toda a cultura revela a sua dinâmica interior, isto é, a capacidade não só de receber mas também de transmitir, não teremos dificuldades em concluir pela vitalidade da cultura caboverdeana. Alguns observadores têm apontado casos, aliás correntes, de submissão do metropolitano aos padrões de vida espiritual e material do arquipélago. Baltasar Lopes da Silva refere que «individuos naturais de Portugal, em Caboverde longamente residentes, se deixaram impregnar de formas, modos de dizer, construções dos naturais das ilhas quando se exprimem em português». Quer dizer: a maneira caboverdeana de falar o português influenciando a forma metropolitana de o construir. «Isto para não falar dos que chegam a uma posse tal do crioulo que dificilmente se poderiam distinguir dos que receberam o dialecto com o leite materno».

Conheço directamente um exemplo de apropriação medular do crioulo por parte de metropolitanos. O antigo mecânico dos C. T. T., Prazeres Pires, natural de Portugal, escreveu e fez representar na cidade da Praia uma farsa em crioulo santiago com expressões tão autênticas, com um clima psicológico e uma intriga tão verdadeiros — dir-se-ia escrita por um santiagoense — que os actores, incluindo o Pires, não tiveram dificuldades em se integrar nas personagens. Poderia alguém que não conhecesse Caboverde objectar que este facto se deve mais à capacidade intelectual do autor, melhor dizendo, à «plasticidade» do Sr. Prazeres Pires. Mas a verdade é que se o autor não tivesse à sua disposição um instrumento linguístico com viabilidade e se esse instrumento não se lhe impusesse em detrimento do português, e, se por outro lado, não corresse na vida santiagoense algo de próprio e de substancialmente firmado, para nada serviriam ao habilitado mecânico dos correios as suas aptidões intelectuais. Houve realmente uma substância psíquica e cultural que se impôs ao talento do autor e que o levou a realizar, com instrumento linguístico e com material psicossocial caboverdeanos, uma obra de arte radicalmente caboverdeana e não europeia.

Em outros sectores de comportamento verifica-se a mesma integração do metropolitano nos padrões de vida do arquipélago, parecendo até que o português vai reencontrar em Caboverde valores e expressões de convívio para ele já definitivamente perdidos na vida desumanizante dos grandes centros de Portugal. Valores perdidos que se adivinham ainda na intimidade doméstica de certos largos mais antigos de Lisboa, nessa sugestão de familiaridade que se desprende de nomes de ruas, como a Rua da Triste Feia, Travessa da Mãe-d'Água, Rua do Machadi-

nho, Rua do Guarda-Mor, Arco do Evaristo; de ruas velhas familiarmente definidas.

Outro caso de assimilação de estilos caboverdeanos passou-se ainda recentemente com duas jovens alemãs, temporariamente domiciliadas na ilha de S. Vicente. Assimilaram a língua crioula, melhor e mais depressa do que a língua portuguesa, e caminhavam rapidamente para uma caboverdeanização integral. Falando, discutindo, gesticulando e brigando com a mesma algazarra e o mesmo ar disparatado, as mesmas exclamações das moças de S. Vicente: insultando e descompondo com as mesmas frases feitas e a mesma intencionalidade subentendida; comendo a sua cachupa e observando os mesmos subterfúgios na prática do amor. O próprio andar tinha já perdido o ar empertigado do germânico para se desmanchar em requebros e abandonos nitidamente negro-tropicais.

A conclusão a extrair-se desses factos é aquela a que chegou Baltasar Lopes: «Afigura-se-me que esta interinfluência significa que, se estamos beneficiando do estímulo de valores reinóis, o facto de termos alguma coisa a transmitir neste mecanismo social de dar e tomar indica que a sementeira feita (em Caboverde) foi fecunda e se traduziu na criação de valores específicos».

Valores específicos que revelam o contributo decisivo da movimentação do mulato e a sua função de mestre na sociedade caboverdeana. Parecendo sugerir que o triunfo generalizado em Caboverde de expressões mestiças comprova esta afirmação de um lúcido intelectual negro da Martinica, Aimé Césaire: os povos mestiços jamais poderão criar uma civilização se essa civilização não for mestiça.

Em Caboverde a cultura criou-se de baixo para cima, do funco para o sobrado, mas, contrariamente ao que sucedeu em outras áreas, foram essas expressões que, sublimadas e depuradas, se impuseram a todos os estratos sociais, inclusive às *élites* económicas e intelectuais.

Caboverde constituiu-se em Nação à revelia do colonialismo. Foi um tiro que saiu pela culatra do colonialismo.

Terá sido o mulato o mestre da sua sociedade, terá sido ele quem em Caboverde se encarregou de receber e transmitir a civilização portuguesa, desempenhando a função que o português desempenhou no Brasil, função que não vejo generalizada a outras áreas africanas?

A mim, como diria o ensaísta português, cabe o perguntar: aos sábios, o responder.

¹ Na segunda metade tomaram-se algumas medidas legislativas em prol da instrução pública em Caboverde. As principais foram o Decreto de 14 de Agosto de 1845 e o Decreto de 30 de Novembro de 1869 (ano da abolição da escravatura). O de 14 de Agosto incluía no programa para a instrução primária a «notícia dos produtos naturais da província ou que nela se fabricam e que sejam ou possam ser objecto de indústria ou de comércio ou dignos de serem conhecidos pela sua utilidade na economia doméstica».

Em 1860 criava-se um liceu na Praia. No preâmbulo do respectivo diploma legislativo apontava-se a necessidade de reformar a instrução pública de acordo com o Decreto de 14 de Agosto de 1845. Compreendia o ensino primário e secundário. Neste estudavam-se o Latim, Francês, Inglês, Filosofia Racional, Matemática e Rudimentos de Náutica.

Em 1869 remodelou-se profundamente o ensino em Caboverde. Foi instrumento dessa remodelação o Decreto de 30 de Novembro de 1869. Todavia, só três anos após se fizeram os regulamentos necessários: um para as escolas de instrução primária elementar, outro para a escola principal e o terceiro para as escolas particulares.

Quanto à frequência, pode-se constatar que vinte e cinco anos após a abolição, isto é, em 1894, as escolas caboverdeanas registavam um total de 4052 alunos, dos quais (aproximadamente e por defeito) 2200 eram mestiços (mulatos) e 1452 eram negros. Já em 1885 (catorze anos após a abolição) a frequência escolar era de 1963 mestiços, 760 pretos e 250 brancos. Isto é: cerca de 91% dos alunos matriculados eram de «cor».

² Entre os fins estatutários do Grémio Promotor contavam-se os seguintes: «combater a ignorância e a ociosidade dos desvalidos da sorte, facilitando-lhes trabalho e ensino»; «promover a extinção da escravidão por meios de filantropia». Cerca de dois meses após a sua fundação conseguia o Grémio a alforria de cinco escravos — In *Boletim Oficial*, n.º 24, de 15 de Junho de 1867.

³ Tomando como base o ano de 1869, altura em que foi abolida a escravatura, temos que o Seminário entrou a funcionar três anos antes da abolição. Os alunos que o frequentavam iam de todas as ilhas, nomeadamente de Santiago e de Santo Antão. Da Guiné também iam estudantes: no ano lectivo de 1892-1893 matriculavam-se 18 guineenses, assim distribuídos: Bissau — 11 alunos; Bolama — 2; Cacheu — 2; Geba — 1; Fátim — 1. No mesmo ano as estatísticas registam 1 aluno de S. Tomé.

Após a reorganização de 1892 os estudos no Seminário-Liceu dividiram-se em dois cursos: o curso preparatório e o curso eclesiástico. O curso preparatório subdividia-se em instrução primária e instrução secundária. Aquela abrangia uma fase elementar e outra complementar; esta abrangia 16 cadeiras, distribuídas por seis anos. O programa incluía o estudo de línguas (Português, Inglês, Francês e Latim); de Retórica; de Literatura Clássica (principalmente a portuguesa); de Filosofia Racional; de Direito (direito natural, princípios gerais de direito civil, público, administrativo); de Economia Política; de Ciências Físicas, Químicas e Matemáticas; etc.

O curso eclesiástico era de três anos. Entre as cadeiras (em número de 19) havia uma sobre a Filosofia Tomista, dada no 1.º ano.

Havia ainda uma aula de Música Vocal e Instrumental.

Antologia da Poesia Negra de expressão portuguesa — Mário Andrade.

«Apontamentos» — João Lopes — in *Claridade*, n.º 2.

«A Tabanca» — Félix Monteiro — in *Claridade*, n.os 6-7.

Cabo Verde e S. Tomé e Príncipe, esquema de uma evolução conjunta — Francisco Tenreiro.

Cabo Verde visto por Gilberto Freyre — Baltasar Lopes.

De Rebus hesperitanis — Simão de Barros.

História Económica de Cabo Verde — Simão de Barros.

Interpretação do Brasil — Gilberto Freyre.

Les Élités de couleur dans une Ville Brésilienne — U.N.E.S.C.O.

Nations nègres et culture — Cheick Anta Diop.

O Dialecto Crioulo de Cabo Verde — Baltasar Lopes.

O Negro na civilização brasileira — Artur Ramos.

Races et classes dans le Brésil Rural — U.N.E.S.C.O.

Seroantropologia de Cabo Verde — Almerindo Lessa.

«Sobrado, lojas e funcos» — Teixeira de Sousa — in *Claridade*, n.º 8.

Uma experiência românica dos trópicos — Baltasar Lopes.