

Colonialismo e Cabo Verde: discussões sobre a colonização portuguesa na África (1950 e 1960)

Colonialism and Cape Verde: discussions of Portuguese colonization in Africa (1950-1960)

Taciana Almeida Garrido de Resende

Mestranda em História

Universidade Federal de Minas Gerais

tacianagarrido@gmail.com

RESUMO: Este artigo pretende recuperar um embate de intelectuais africanos sobre o lugar de Cabo Verde travado na década de 1950 e as possibilidades de pensar e imaginar o arquipélago. Instauraram-se nos escritos da época entendimentos contraditórios e embatidos que envolviam discussões sobre o colonialismo. A necessidade de extingui-lo, a exaltação da África ou a negação da pertença cultural ao continente africano eram algumas das pautas políticas e ideológicas daquele período. No cerne dessa discussão, encontram-se escritos de intelectuais engajados na luta pan-africanista ou que receberam e articularam suas principais premissas, como Mário Pinto de Andrade, Onésimo da Silveira, Amílcar Cabral e Manuel Duarte; e as publicações de intelectuais comumente denominados “claridosos”, em referência à publicação não periódica da revista *Claridade* entre os anos de 1936 e 1960, como Jorge Barbosa, Baltasar Lopes e Manuel Lopes. O objetivo deste artigo, portanto, é identificar leituras diferentes e comuns de mundo e de experiência, a seleção da memória e a articulação do passado para projetos distintos para o presente e futuro destinados a Cabo Verde e à África.

PALAVRAS-CHAVE: África, Intelectuais, Colonialismo.

ABSTRACT: This article aims to recover a discussion between African intellectuals about the colonial situation of Cape Verde in the 1950s and the possibilities of thinking and imagining the archipelago. Contradictory understandings have been established in the writings of the period involving discussions about colonialism. The demands to extinguish it, the exaltation of Africa or denial of cultural belonging to the African continent were some of the political and ideological agendas. In the center of this discussion, there are the writings of intellectuals engaged in pan-Africanism or receiving and articulating their key assumptions, such as Mário Pinto de Andrade, Onesimus da Silveira, Amilcar Cabral and Manuel Duarte struggle, and publications of intellectuals commonly called “claridosos” in reference to non-periodic publication of *Claridade* magazine between 1936 and 1960 as Jorge Barbosa, Baltasar Lopes and Manuel Lopes. The purpose of this article, therefore, is to identify common and different perceptions of world understandings.

KEYWORDS: Africa, Intellectuals, Colonialism.

Intelectuais na África e os espaços de interseção da colonização

Fazer uma discussão sobre os intelectuais africanos, em termos teóricos, ainda é um desafio ao historiador contemporâneo. Sem dúvida, a origem da noção de intelectual *engagé*, construída para o contexto francês do século XIX, apresenta dificuldades ao pesquisador da

História da África. Desde então, esta noção foi se consolidando para outras experiências, como a brasileira e, de um modo geral, latino-americanas, mas permanece quase intocada para o campo em questão. Para o caso da África, a ausência de análises teóricas profundas que considerem a recente experiência colonial¹ na formação da intelectualidade, de modo plural, é uma lacuna ainda a ser preenchida nos estudos africanos. Apesar de serem várias as pesquisas sobre a produção intelectual africana, poucos são os trabalhos que investiram nos meandros epistemológicos do termo “intelectual”, apropriando-o, assim, de forma pouco problematizada. Desse modo, esse conceito para o caso africano é um exercício de adequação e crítica de outros estudos, de diferentes contextos, que não deve ser esquecido.

Autor pioneiro dos estudos pós-coloniais, Edward Said, em suas *Conferências Reith*, de 1993, mais tarde reunidas sob o título *Representações do Intelectual*, atentou para o intelectual como um indivíduo comprometido com suas ideias, “dotado de uma vocação de representar, dar corpo e articular uma mensagem, um ponto de vista, uma atitude, filosofia ou opinião para um público”.² Para Said, ser intelectual é não apenas uma responsabilidade pública, mas também um modo de vida, cuja função seja a de causar o embaraço. Para o autor, o intelectual “não é nenhum pacificador nem um criador de consensos, mas alguém que empenha todo o seu ser no senso crítico, na recusa em aceitar fórmulas fáceis”.³ As figuras do intelectual e do exilado, segundo Said, encontram-se no ponto do desacordo com a sociedade em que vive: “para o intelectual, o exílio, nesse sentido metafísico é o desassossego, o movimento, a condição de estar sempre irrequieto e causar inquietação nos outros”.⁴

¹ Os estudos sobre as características e especificidades do colonialismo português na África, em relação às outras potências europeias, geram fortes discordâncias no meio acadêmico. Em 1884 e 1885, a Conferência de Berlim dividiu o território africano entre países europeus como Inglaterra, França, Alemanha, Bélgica e Portugal. Considerados parte do Terceiro Império Português, os territórios africanos sob seu domínio fizeram parte do discurso e do imaginário nacional lusitanos, que, a partir de meados do século XX, empenharam-se em construir uma narrativa da especificidade para a colonização portuguesa. Alguns desses argumentos foram a experiência anterior ao século XIX de Portugal na África, a subalternidade de Portugal na Europa, frente às outras grandes potências, a dependência de Portugal à Inglaterra, país tido como molde colonizador, e a questão da plasticidade cultural do colonizador português, que cedia espaço à miscigenação entre os colonizados, favorecendo assim um discurso não dominador e favorecendo o argumento da colonização portuguesa benevolente. Esses argumentos foram reunidos para fortalecer o argumento da debilidade do colonialismo português. Contra essa perspectiva, o especialista Michel Cahen, da Universidade de Bordeaux, por exemplo, discorda da concepção do Estado português colonial como um modelo de exceção entre os colonialismos do século XX. Por outro lado, Boaventura Sousa Santos defende a especificidade portuguesa na colonização da África. Para um estudo mais aprofundado do debate, cf. CAHEN, M. *Salazarismo, fascismo et colonialisme. Problèmes d'interprétation en sciences sociales, ou le sébastianisme de l'exception*. Lisboa: Instituto Superior de Economia e Gestão. CESA- Centro de Estudos sobre África e do Desenvolvimento, 1997; SANTOS, Boaventura Sousa. Entre Próspero e Caliban: Colonialismo, pós-colonialismo e inter-identidade. In: RAMALHO, Irene e RIBEIRO, António Sousa (Orgs.). *Entre Ser e Estar: Raízes, Percursos e Discursos da Identidade*. Porto: Afrontamento, 2001, p. 23-85.

² SAID, Edward W. *Representações do intelectual: as conferências Reith*, 1993. São Paulo: Cia. das Letras, 2005, p. 25.

³ _____. *Representações do intelectual*, p. 35.

⁴ _____. *Representações do intelectual*, p. 60.

Na esteira da Nova História Política, Jean-François Sirinelli destacou os intelectuais como um grupo social no qual “todos têm, em essência, a pena sempre alerta”⁵ para elaborarem interpretações sobre a realidade, promovendo e divulgando conhecimento. Desse modo, formam-se “redes de sociabilidade intelectual”, responsáveis por discursos que circulam em espaços públicos. Um estudo de fôlego para a América Latina que se amparou em preceitos da Nova História Política, foi o de Adriane Vidal Costa. Em sua análise dos discursos de García Márquez, Mario Vargas Llosa e Júlio Cortázar, a pesquisadora ressaltou que os intelectuais,

ao compartilharem experiências coletivas, sofrerem os efeitos diretos ou indiretos dos acontecimentos e se sentirem contemporâneos a esses acontecimentos, podem adquirir uma visão semelhante de mundo e uma experiência de vida com denominadores comuns, o que pode levar a uma tomada de consciência de pertencerem a uma mesma geração.⁶

No reduzido espaço que nos cabe no formato de um artigo, foram selecionado três autores que investiram na formulação de uma concepção de intelectual. Edward Said acrescentou contribuição significativa para a conceituação, ao considerar os intelectuais como indivíduos comprometidos com a mudança social, mas considerou esta uma categoria da crítica, da subversão com a ordem vigente. Como não considerar intelectuais os pensadores africanos que tiveram experiências através da máquina de exploração, atuando em quadros intermediários e adotando posturas por vezes coniventes com a situação colonial?⁷ Sirinelli, por sua vez, inscreveu a figura do intelectual na Nova História Política, e frisou a importância das redes de sociabilidades do fazer intelectual. Vidal Costa, por fim, atentou para a importância da experiência coletiva no trabalho desses indivíduos, o que faz especial sentido para este artigo, cujo objetivo é atentar para a importância da experiência colonial na formação dos discursos intelectuais.

Assim, ainda com a ausência de um trabalho teórico específico para a África, é possível mapear a presença de características comuns que permeiam a produção intelectual africana, mas permanece o desafio àqueles que se arrisquem a estudá-la. A partir disso, apoiando-se na análise e conceituação de Mary Louise Pratt⁸, este artigo pretende problematizar os escritos do movimento claridoso e do movimento independentista como articulados em uma “zona de contato”, isto é, considerá-los discursos que fizeram referência, com diferentes propósitos, “ao espaço de encontros coloniais, no qual as pessoas geográfica e historicamente separadas encontram um

⁵ SIRINELLI, Jean-François. Os intelectuais. In: Rémond, René (Org.) *Por uma história política*. Rio de Janeiro: Editora UFRJ, 1996, p. 249.

⁶ VIDAL, Adriane Aparecida. *Intelectuais, literatura e política na América Latina: o debate sobre revolução e socialismo em Cortázar, Vargas Llosa e Gabriel García Marquez*. São Paulo: Alameda, 2013, p. 25.

⁷ Termo cunhado por BALANDIER, Georges. A noção de situação colonial. *Cadernos de Campo*, São Paulo, v. 3, n. 3, p. 107-131, 1993.

⁸ PRATT, Mary Louise. *Os olhos do império: relatos de viagem e transculturação*. Bauru: EDUSC, 1999.

contato umas com as outras e estabelecem relações contínuas”.⁹ O argumento de Pratt não deixa de incorporar as hierarquias – sociais e raciais – e as formas desiguais de poder proveniente do colonialismo como partes constitutivas dessas zonas de contato entre os atores sociais. Professora e pesquisadora norte-americana, Pratt insere-se entre os autores dos estudos pós-coloniais, corrente epistemológica que teve como marco a obra *Orientalismo: o Oriente como invenção do Ocidente*, de Edward Said, lançada em 1978 e com a qual a obra de Pratt mantém íntimo diálogo. Segundo a avaliação de Sérgio Costa, os estudos pós-coloniais “não constituem propriamente uma matriz teórica única.” Trata-se, para o autor,

de uma variedade de contribuições com orientações distintas, mas que apresentam como característica comum o esforço de esboçar, pelo método da desconstrução dos essencialismos, uma referência epistemológica crítica às concepções dominantes da modernidade.¹⁰

Ao contrário da conotação cronológica que esse prefixo possa sugerir, as propostas teóricas do pós-colonial lançam uma leitura renovada em relação à experiência colonial e à bibliografia de abordagem eurocêntrica, na tentativa de desconstruir dicotomias insustentáveis entre colonizadores e colonizados. De acordo com Pratt, seu livro “foi concebido dentro de um amplo desafio intelectual que se poderia chamar de descolonização do conhecimento, iniciado nos anos 60 pela desintegração da última onda de impérios coloniais europeus.” Para a autora, a

descolonização do conhecimento inclui a tarefa de chegar a compreender os caminhos pelos quais o Ocidente constrói seu conhecimento do mundo, alinhado às suas ambições econômicas e políticas, e subjuga e absorve os conhecimentos e as capacidades de produção de conhecimentos outros.¹¹

É interessante a constatação que entre os discursos claridoso e independentista, a despeito da discordância de ideais, há a concordância da necessidade de se discutir a questão colonial, seja para abraçá-la ou rechaçá-la. Desse modo, o tema do colonialismo encontrava-se no cerne da discussão que os separava em ideal e perspectiva de futuro. Ao estudar esses dois diferentes discursos, ficam evidentes as dimensões interativa e improvisada dos “encontros coloniais”, que suscitavam diferentes expectativas e visões de mundo.

Sendo assim, pode-se afirmar que o projeto claridoso encontrou proteção e, sobretudo, estabeleceu uma relação *dialógica* com a ideia de “Império Ultramarino Português”, propagada por Antônio Oliveira Salazar, uma vez que uma de suas plataformas de reivindicação na imprensa, por exemplo, era o elevar as ilhas aos *status* de “Ilhas adjacentes”. A expressão “Império Ultramarino” esteve presente na documentação oficial desde o século XIX, mas foi após a

⁹ PRATT. *Os olhos do império*, p. 31.

¹⁰ COSTA, Sérgio. *Dois Atlânticos*: teoria social, anti-racismo, cosmopolitismo. Belo Horizonte: UFMG, 2006, p. 84.

¹¹ PRATT. *Os olhos do império*, p. 15.

Segunda Guerra Mundial, mais precisamente a partir da Carta Orgânica do Império Português, de 1954, que Portugal assumiu oficialmente, em razão das pressões internacionais, o discurso de um Portugal irmanado aos seus povos e além de suas fronteiras. Esta posição encontrava a sua fundamentação na afirmação de que a unidade política portuguesa ia do Minho a Timor, e que, por isso, as “províncias ultramarinas”, como foram chamadas as colônias a partir de 1954, eram vistas como parte do Estado Unitário Português e a sua população era parte da Nação portuguesa. De modo semelhante, era essa também a visão de mundo de alguns dos intelectuais claridosos, como, por exemplo, Baltasar Lopes. Em artigo ao jornal cabo-verdiano *Notícias de Cabo Verde*, Lopes usa como argumento “o caráter português” da população cabo-verdiana para reivindicar o estatuto da adjacência a Cabo Verde, até então apenas concedido à Madeira e aos Açores.

Seguindo ainda a esteira teórica de Pratt, o conceito de “transculturização”¹² mostra-se profícuo para vislumbrar as possibilidades de modificações e apropriações possíveis engendradas pelos claridosos dentro de uma gama de anseios de aproximação ao universo luso. O termo “transculturização” deve sua origem à obra *Contrapunteo Cubano del Tabaco y el Azúcar*, de 1940, de autoria do antropólogo e etnólogo cubano Fernando Ortiz. O autor cunhou este termo na tentativa de substituir expressões, segundo ele, insuficientes para representar fenômenos sociais, como “mudanças culturais”, “aculturação”, “difusão de culturas”, “migração de culturas” ou “osmose de culturas”. A ideia de “transculturização” envolve, assim, um processo que rejeita a adaptação passiva e afirma que tanto a cultura que tenta se impor como a que recebe a imposição sofre modificações. Desse modo, o conceito tem especial valia para os estudos de sociedade que passaram pela experiência da colonização, uma vez que experienciaram a assimetria de poder cultural, mas exerceram, ao mesmo tempo, ação sobre a cultura dominante.

O movimento claridoso e a escrita de Cabo Verde no quadro colonial

O movimento claridoso reuniu intelectuais cabo-verdianos que publicaram a revista *Claridade* na ilha de São Vicente, em Cabo Verde, entre os anos de 1936 e 1960. Revista de “artes e letras”, como dizia seu subtítulo, a *Claridade* foi o veículo para a circulação das ideias de intelectuais como Manuel Lopes, Baltasar Lopes, Jorge Barbosa e João Lopes sobre o arquipélago, seus aspectos físicos e sociais, e sua relação com Portugal e com o Brasil, país cuja

¹² Segundo a autora, “transculturização” é o termo que descreve como grupos subordinados ou marginais selecionam e inventam a partir de materiais a eles transmitidos por uma cultura dominante ou metropolitana [...]. “Se os povos subjugados não podem controlar facilmente aquilo que emana da cultura dominante, eles efetivamente determinam, em graus variáveis, o que absorvem em sua própria cultura e no que o utilizam. Transculturização é um fenômeno da zona de contato”. In: PRATT. *Os olhos do império*, p. 30.

geração modernista de 1930 exerceu verdadeiro fascínio e admiração sobre os claridosos e mereceu espaço reservado em mais de um número do periódico.

É consenso entre os pesquisadores vislumbrar pelo menos duas fases distintas entre os nove números publicados no longo período de 1936 a 1960. Os três primeiros números, publicados no biênio 1936/1937; e os números restantes, vindos a lume entre os anos de 1947 e 1960¹³. A diferença se reporta principalmente ao caráter mais literário da segunda fase em relação à primeira, que concentrou mais artigos “antropológicos” sobre o homem cabo-verdiano e sua árdua vida num arquipélago castigado pela natureza, pela fome e pela miséria.

Nas páginas da revista é possível notar diversas rupturas ou distanciamentos em relação às gerações anteriores de intelectuais cabo-verdianos, sobretudo a geração conhecida como “Seminário”. Segundo José Carlos Gomes dos Anjos, a “geração do Seminário” se apegou ao

zelo e vigilância gramatical com que escreviam, na sua obsessão com a métrica, buscavam reproduzir a linguagem do dominante sem disporem dos recursos que 'naturalizam' essa apropriação. [...] Até certo ponto, a *Claridade* representa um momento de resistência e subversão a essa correlação de forças consentidas pelas gerações anteriores.¹⁴

Os claridosos, por sua vez, abandonaram a obrigatoriedade métrica e de rimas, e fizeram o esforço, repetida e reiteradamente levado a cabo, de oferecer à língua crioula cabo-verdiana um espaço privilegiado na concepção de cultura que se estava a criar naquele momento. Inaugurada com um poema em Crioulo, a *Claridade* enfatizou a importância de sua língua particular na cultura “notavelmente portuguesa” de Cabo Verde.

A articulação do vínculo com Portugal foi feita por esses intelectuais não somente através da revista *Claridade*, principal veículo para circulação dessas ideias, mas também por meio de outras publicações, como o estudo de fôlego de Baltasar Lopes sobre o “dialeto”¹⁵ crioulo, em 1947, em que afirma que:

¹³ Divisão feita por BARROS, Victor. As “sombras” da *Claridade*: entre o discurso da integração regional e a retórica nacionalista”. In: TORGAL, Luís Reis; PIMENTA, Fernando Tavares; SOUSA, Julião Soares (Orgs.) *Comunidades Imaginadas: Nação e nacionalismos em África*. Coimbra: Editora da Universidade de Coimbra, 2008

¹⁴ ANJOS, José Carlos Gomes. *Intelectuais, literatura e poder em Cabo Verde: lutas de definição da identidade nacional*. Porto Alegre: Ed. UFRGS; Cabo Verde: Instituto Nacional de Investigação, Promoção e Patrimônios Culturais – INIPC, 2004. p. 114-115

¹⁵ Originariamente, a palavra “crioulo” serviu para designar línguas nascidas do contato entre duas ou mais línguas em um território. O adjetivo serviu para designar a maioria das práticas linguísticas que nasceram a partir do contato do idioma do colonizador com a do colonizado e, por isso, as línguas crioulas são várias e distintas umas das outras. O crioulo das Antilhas é diferente do crioulo da Guiné, que é diferente do crioulo que se fala em Cabo Verde. Por muito tempo, essas línguas foram consideradas inferiores e intituladas dialetos. Os intelectuais da revista *Claridade* referiam-se ao crioulo como um dialeto e optou-se, aqui, por preservar a palavra entre aspas, para preservar sua semântica, consciente do significado atualmente pejorativo que tal designação adquiriu. Pontua-se que, junto à noção de “dialeto crioulo”, está embutida uma ideia de hierarquização e origem que não mais se sustentam no estudo desta língua cabo-verdiana.

O crioulo de Cabo Verde é uma linguagem nitidamente românica, portuguesa. Seu sistema morfológico resulta diretamente de uma simplificação da morfologia do português. Seu léxico é quase totalmente português. O vocabulário africano deixou fraquíssimos vestígios [...]. Para a formação do crioulo de Cabo Verde, sabemos que o português trouxe o seu vocabulário e a sua gramática, que o afro-negro simplificou-a.¹⁶

João Lopes, outro escritor da *Claridade*, em um texto publicado no quarto número da revista, declarou haver um “lastro comum”¹⁷ entre portugueses e cabo-verdianos e que a língua Crioula tinha em sua essência a língua portuguesa, já que os portugueses tinham a “virtude da mobilidade”¹⁸. Toda essa corrida pela validação se deu através da constituição de um lugar bastante específico para a sua presença. O manejo da língua local em uma revista elitizada evidencia o intento desses escritores de, como afirma Manuel Ferreira, “usar o Crioulo como instrumento de recriação literária e também social”.¹⁹ Houve, notavelmente, uma negação de pertencimento, da presença ou da influência das línguas africanas e a busca de uma origem que se encaixasse no projeto de civilização reservado ao arquipélago pelos claridosos.

Veículos de imprensa portugueses, como o jornal *O Mundo Português*, exaltavam esses intelectuais e ajudavam a criar a imagem do arquipélago como o grande paradigma da colonização portuguesa, com assídua colaboração de escritores cabo-verdianos. A propaganda estadonovista aceitou a reinvenção de Cabo Verde encetada pelos claridosos e por autores portugueses, passando tanto a divulgá-la como a reforçá-la. Em prol da promoção da causa colonial, a propaganda salazarista tentou publicitar uma imagem de riqueza cultural, ponto de estreito diálogo com os claridosos no arquipélago, que se distanciavam da premissa racista para firmar o laço cultural com Portugal. Se, no começo do século, a geração do Seminário esforçava-se para reivindicar laços sanguíneos com o português, o movimento claridoso irá inaugurar a perspectiva culturalista, de busca de uma origem cultural portuguesa imemorialmente cultivada.

Para essa construção culturalista para Cabo Verde, a obra de Gilberto Freyre foi fundamental. Desde a publicação de *Casa Grande & Senzala*, em 1933, os intelectuais cabo-verdianos acompanharam de perto a produção do sociólogo pernambucano, exaltando-a na imprensa local, como demonstra o artigo do cabo-verdiano claridoso Henrique Teixeira de Sousa, de 1951: “o entusiasmo foi tanto que houve quem dormisse com *Casa Grande & Senzala* na

¹⁶ LOPES DA SILVA, Baltasar. *O dialecto crioulo de Cabo Verde*. Lisboa: Imprensa Nacional; Casa da Moeda, 1984.

¹⁷ LOPES, José. *Claridade*: revista de artes e letras. São Vicente, n. 4, 1947, p. 16.

¹⁸ _____. *Claridade*, p. 16.

¹⁹ FERREIRA, Manuel. *A aventura crioula ou Cabo Verde: uma síntese cultural e étnica*. Lisboa: Plátano, 1973, p. 110-113.

banquinha de cabeceira, e o manuseasse com o mesmo fervor com que os crentes leem as Sagradas Escrituras”.²⁰

A concepção de luso-tropicalismo de Gilberto Freyre, cujos pilares foram construídos desde *Casa Grande & Senzala* e tomaram forma delineada a partir de 1940 com o lançamento de *O mundo que o português criou*, postulava a especial capacidade de adaptação dos portugueses aos territórios colonizados nos trópicos, em razão da empatia, do pendor à miscibilidade e da vocação para a união de contrários. Tal aptidão seria derivada de sua plasticidade intrínseca e resultaria da sua própria origem étnica híbrida, vinda do contato com mouros e judeus na Península Ibérica. Para Freyre, o luso-tropicalismo seria manifesto através do processo de miscigenação e da interpenetração de culturas presentes nos territórios colonizados.

Esse discurso foi reapropriado pela retórica salazarista no pós Segunda Guerra Mundial, quando a pressão internacional sobre a colonização portuguesa na África se fez sentir na alta cúpula governamental. Para se defender das acusações de desrespeito à autodeterminação dos povos, Portugal perfilhou o discurso freyriano e construiu a retórica de um país além de suas fronteiras europeias, que respeitava a todos como cidadãos portugueses, e as Províncias Ultramarinas vistas como parte do Estado Unitário Português.

Foi em 1951, mais especificamente, que o Estado Novo resolveu dar materialidade à causa luso-tropical, ao financiar a viagem de Gilberto Freyre às possessões portuguesas na África. As impressões da viagem foram publicadas em Cabo Verde – Boletim de Propaganda e Informação, quando o sociólogo ainda se encontrava no arquipélago:

Encanta-me poder surpreender em Cabo Verde, através da variedade de cores e formas da população o muito que há aqui de português, o parentesco do cabo-verdiano com o brasileiro. Somos verdadeiramente um mundo só [...].²¹

Iniciou-se, a partir dessa viagem de Freyre, a acentuação das similitudes vistas e criadas com o Brasil, a exaltação da proximidade geográfico-cultural da metrópole e a argumentação da especificidade cabo-verdiana no conjunto ultramarino africano. Essa especificidade do arquipélago foi apropriada e reinventada com afínco pelos intelectuais das ilhas. Manuel Ferreira escreveu em 1962, no jornal “Ocidente”, em Lisboa, sobre a “cabo-verdianidade”, em que os elementos culturais de Cabo Verde, como a língua crioula, a morna, a existência de uma arte popular e de uma culinária diferenciadas marcavam verdadeiramente a distância do continente africano e de suas culturas da história de Cabo Verde.

²⁰ SOUSA, Henrique Teixeira. Uma visita desejada. *Cabo Verde – Boletim de Propaganda e Informação*. Praia, ano 3, n. 27, 1951, p. 31.

²¹ FREYRE, Gilberto. Palavras de Gilberto Freyre. *Cabo Verde – Boletim de Propaganda e Informação*, ano 3, n. 26, 20 nov. 1951, p. 1.

Dois anos depois, porém, com a publicação de *Aventura e Rotina*, o discurso freyriano reverteu-se:

Tinham-me dito que eu viria encontrar em Cabo Verde uma paisagem e uma população semelhante às de certas áreas do Nordeste do Brasil [...]. Mas o parentesco entre as populações e as culturas luso-tropicais que se vêm desenvolvendo naquelas áreas brasileiras e as que parecem ter já se estabilizado em São Tiago e talvez noutras ilhas de Cabo Verde, este parentesco me parece vago. Confesso que minha mais forte impressão em São Tiago é a de estar numa espécie de Martinica [...]: ilhas em que as populações fossem predominantemente africanas na cor, no aspecto e nos costumes, com salpicadas, apenas, de influência europeia, sobre essa predominância étnica e social.²²

Essas declarações despertaram o descontentamento de vários dos intelectuais cabo-verdianos que viam em Freyre a afirmação de suas certezas. O exemplo mais aguerrido foi o de Baltasar Lopes, que discursou na Rádio Barlavento sobre o fato:

Ponho minhas dúvidas ao africanismo tamboriado por Gilberto Freyre [...]. Pela cabeça de quem, medianamente informado das coisas de Cabo Verde, é que passa que o caboverdiano é mais africano que português? ²³

E acusou o pernambucano de ter “observado apenas a epiderme urbana” e que por isso não poderia “se dar ao luxo de perorar sobre o arquipélago, o seu povo e os seus problemas”, pois fez “generalizações de simples pormenores insignificativos”.²⁴

O discurso da especificidade cabo-verdiana presente e Baltasar Lopes e vários outros escritores claridosos objetivava inserir Cabo Verde na vanguarda das possessões portuguesas ultramarinas, sob o ponto de vista do progresso intelectual e moral do seu povo. Cabo Verde, em meados da década de 1950, estava situado no centro da ideologia ultramarina, era o exemplo bem acabado de um espaço luso-tropical. Com efeito, os próprios intelectuais cabo-verdianos dialogaram de perto com este discurso, modificando-o e fortificando-o ao longo de suas publicações. Compreende-se e aplica-se, dessa forma, o que Mary Louise Pratt quis dizer com seu conceito de “autoetnografia”, isto é,

Refere-se a instâncias nas quais os indivíduos das colônias empreendem a representação de si mesmos de forma comprometida com os termos do colonizador. Autoetnografia envolve colaboração parcial com a apropriação do léxico do conquistador. [...] Textos autoetnográficos soam tipicamente heterogêneos também no âmbito da recepção, são normalmente endereçados tanto aos leitores metropolitanos, como aos setores letrados do grupo social a

²² FREYRE, Gilberto. *Aventura e Rotina*. sugestões de uma viagem à procura das constantes portuguesas de caráter e ação. Lisboa: Livros do Brasil, 1953, p. 291.

²³ SILVA, Baltasar Lopes da. *Cabo Verde visto por Gilberto Freyre*. Apontamentos lidos aos microfones da rádio barlavento. Praia: Imprensa Nacional, 1956, p. 14.

²⁴ _____. *Cabo Verde visto por Gilberto Freyre*, p. 8.

que pertence o narrador; e estão fadados a ser recebidos de maneira muito diferente por eles.²⁵

Jorge Barbosa, um dos fundadores da *Claridade*, foi vencedor do prêmio de Literatura Colonial em 1956 e agraciado com o grau de Cavaleiro da Ordem do Império. Manuel Lopes ia a Cabo Verde fazer trabalhos de campo, trabalho esse financiado pela então Junta de Investigação do Ultramar. É preciso atentar-se a essas redes de influência e diálogo estabelecidas pelos autores da *Claridade*, sobretudo pelos seus fundadores, e as altas esferas políticas e de imprensa do governo salazarista. O discurso claridoso apresenta-se, portanto, claramente autoetnográfico na medida em que atua de modo a apropriar-se do discurso do colonizador para construir algo próprio, demandado em seu universo cultural, isto é, o pertencimento ao ideal de um Portugal desterritorializado, que abrange suas colônias.

A perspectiva claridosa contestada: a reação dos anticolonialistas

Ao mesmo tempo em que os intelectuais cabo-verdianos eram perfilhados e agraciados em Portugal pelo pensamento colonialista e pela propaganda imperialista, eram extremamente criticados por alguns naturais do arquipélago ou por africanos de outras partes do continente, sobretudo de colônias portuguesas. Amílcar Cabral, Onésimo da Silveira e Manuel Duarte, figuras que estabelecem a agenda nacionalista em Cabo Verde e que possuem um pensamento em muito embebido pelas premissas pan-africanistas e do movimento da Négritude do pós-guerra²⁶, são alguns dos protagonistas dessas críticas. Mário Pinto de Andrade e Kwame Nkrumah também influenciaram toda a onda de descrença e julgamento que recaiu sobre o movimento claridoso quando dos movimentos nacionalistas mais militantes. Neste momento, tomou força e articulou-se a desnaturalização da colonização e da segregação, e a singularidade africana, de uma maneira mais ampla, revestiu-se de significado para este grupo de homens engajados na luta pela liberdade.

²⁵ PRATT. *Os olhos do império*, p. 32.

²⁶ O movimento Pan-africano é amplo e diverso, com várias origens reivindicadas. Tratou-se de um movimento majoritariamente anglófono, cujos primeiros expoentes e construtores estiveram nas Américas em meados do século XIX, e que foi amplamente adotado por homens de política africanos a partir do Congresso Pan-africano de Manchester, em 1945. O Négritude, por sua vez, é um movimento que nasceu de muitas das noções construídas sob o nome de pan-africanismo, como a ideia de solidariedade racial negra e a defesa de um universalismo pela diferença, que aceitava e reconhecia a especificidade de uma raça negra, porém por um viés positivo. O Négritude, majoritariamente francófono, foi criado por estudantes antilhanos e africanos em estada na metrópole francesa na década de 1930 e colocou a construção de uma noção positivada da “cultura negra” em centralidade e buscou o lugar de fala do intelectual para a sua ação política. Em torno do projeto do Négritude se organizaram homens que se identificavam como homens de cultura e não prioritariamente como homens de política, como o caso do Pan-africanismo. Para um estudo mais aprofundado sobre o tema, cf. REIS, Raissa Brescia dos. *Négritude em dois tempos: emergência e instituição de um movimento (1931-1956)*. Dissertação (Mestrado em História) - Universidade Federal de Minas Gerais, Programa de Pós-Graduação em História, Belo Horizonte, 2014.

Este cenário de crítica ao colonialismo ganhou força a partir do V Congresso Pan-Africano e da segunda Grande Guerra, responsáveis pela origem de transformações profundas no equilíbrio de forças e de uma nova gama de críticas sobre o imperialismo europeu na África. Os protagonistas desse discurso contestatório são, notadamente, os jovens africanos que fizeram estudos em solo colonizador e testemunharam – e contribuíram para – a ruína do projeto civilizador europeu e a insustentabilidade do cânone “modernidade” *versus* “barbárie”. O pós-guerra foi o momento em que, apoiando-se no ressurgimento dos valores de democracia e liberdade no mundo ocidental, os povos sob o domínio colonial reivindicaram o direito à autodeterminação de forma concertada. O filósofo ashanti Kwame Appiah defendeu que o que a geração do pós-guerra de africanos retirou de sua estada na Europa foi um sentimento comum, algo que ligava um ao outro por sua “africanidade compartilhada” e um sentimento de unidade política natural²⁷. A psicologia racial presente no pensamento pan-africanista, ainda segundo Appiah, também levou a uma suposição persistente de que existem crenças caracteristicamente africanas, conteúdos africanos especiais²⁸. Podemos pensar que isso que denomina o filósofo beninense Paulin Hountondji de “unanimismo”²⁹, que é a visão de uma África culturalmente homogênea, ontológica, pode ajudar-nos a compreender o lugar reservado ao movimento claridoso pelos que se filiaram a esta vertente anticolonial do pensamento africano e americano do pós-guerra.

No contexto colonial português intensificou-se também a agitação de ideias e o delinear de estratégias para a independência. Projetou-se em Lisboa, sob a liderança de Amílcar Cabral, Agostinho Neto, Mário Pinto de Andrade e Marcelino dos Santos, no espaço da Casa dos Estudantes do Império, a agenda nacionalista das colônias portuguesas na África. Amílcar Cabral distanciou-se desde cedo da maioria dos intelectuais cabo-verdianos ao equiparar a situação de Cabo Verde à das demais colônias portuguesas na África. Defendeu o princípio de que, tanto sob um ponto de vista geopolítico quanto humano, Cabo Verde era parte integrante do continente africano, desafiando qualquer presunção do contrário³⁰. Indo além, irmanará historicamente o povo cabo-verdiano aos povos da Guiné, origem sempre negada pelos claridosos, considerando essencial a “reafricanização” ou “reconversão cultural” das categorias sociais cabo-verdianas “assimiladas”.³¹ Neste entendimento, Amílcar Cabral fundamentaria o projeto de unidade Guiné-Cabo Verde, que, mais tarde, resultou na formação do Partido Africano pela Independência da Guiné e Cabo Verde (PAIGC), partido único para a condução da luta de libertação de ambos os

²⁷ APPIAH, Anthony. *Na casa de meu pai: a África na filosofia da cultura*. Rio de Janeiro: Contraponto, 1997, p. 22.

²⁸ _____. *Na casa de meu pai*, p. 242.

²⁹ _____. *Na casa de meu pai*, p. 248.

³⁰ CABRAL, Amílcar. *A Arma da Teoria: Unidade e Luta*. Lisboa: Seara Nova, v. I, 1976, p. 25.

³¹ _____. *A Arma da Teoria*, p. 29.

países. Para Amílcar Cabral, os intelectuais possuidores de uma cultura clássica, adquirida principalmente no Seminário de S. Nicolau (onde, inclusive, Baltasar Lopes, fundador da revista, dava aulas), como os poetas da geração da *Claridade*, eram intelectuais sem consciência da opressão, alienados da realidade circundante e reprodutores dos valores estéticos europeus que se esqueceram da terra e do povo³².

A poesia produzida no Seminário de S. Nicolau, segundo Cabral, revelava um alienamento e uma reprodução de valores centralizados em um individualismo exacerbado³³. Aliás, é precisamente nessa formação, adquirida principalmente no seminário, que reside a razão de ser das características da poesia da *Claridade*. “De olhos fixos no que aprenderam nos livros e que talvez supunham insuperável, pouco mais conseguem do que imitar os autores conhecidos.”³⁴ Cabral apontou que, ao pretenderem universalidade e individualidade, os poetas caboverdianos se esqueceram da “terra e do povo”. Segundo ele, “o poeta, em vez de olhar para as nuvens, devia buscar o sentido da sua poesia na realidade em que vive”.³⁵ Ele destacou ainda que a condição econômica em que viviam estes escritores explicava esta completa alienação. Melhor: foi a própria condição econômica em que viviam o que facilitou aquele alheamento das realidades cabo-verdianas. Amílcar Cabral ressaltou que a poesia deveria propiciar a tomada de consciência, possibilitando ao oprimido encontrar sua voz, se inscrever no mundo e participar como ator de sua própria história, capaz de modificar as estruturas sociais, políticas, econômicas e culturais. Segundo o militante político,

O sonho tem de ser outro, e aos poetas - os que continuam de mãos dadas com o povo, de pés fincados na terra e participando no drama comum - compete cantá-lo. O caboverdiano, de olhos bem abertos, compreenderá o seu próprio sonho, descobrirá a sua própria voz.³⁶

Cabral via a produção artística como uma expressão simbólica da consciência e dos valores do grupo. Eram estas as condições que determinariam se a poesia legitimaria uma visão de mundo do colonizador, se serviria aos seus interesses ou se o trairia. A questão fundamental foi definir qual a função social que permeava a visão de mundo presente na poesia. Quanto à sua serventia, parece que o que se poderá discutir é qual a natureza da função social de determinada obra poética e não se essa função existe. Há uma ação recíproca entre o complexo social e a obra poética, admitindo que esta tenha algum mérito.

³² NETO, Sérgio. *Colónia Mártir, colónia modelo: Cabo Verde no pensamento ultramarino português*. Coimbra: Imprensa da Universidade de Coimbra, 2009, p. 88-93.

³³ CABRAL. *A Arma da Teoria*, p. 25-29.

³⁴ _____. *A Arma da Teoria*, p. 25-29.

³⁵ _____. *A Arma da Teoria*, p. 25-29.

³⁶ _____. *A Arma da Teoria*, p. 25-29.

Outro intelectual que preteriu a memória e a divulgação dos ideais e das ideias claridasas foi Mário Pinto de Andrade, escritor e militante angolano que se aproximou pessoalmente e intelectualmente de Leopold Senghor, Aimé Césaire e Anta Diop, (todos figuras emblemáticas dos Pan-africanismo ou da Négritude) na Paris do anos 1950, lugar que reuniu círculos da geração de pensadores pan-africanistas no pós-guerra e onde Pinto de Andrade dirigiu, até 1958, a revista *Présence Africaine* e participou da realização do I Encontro de Escritores e Artistas Negros (1956). Fundador do Centro de Estudos Africanos em Lisboa, Pinto de Andrade, de acordo com a historiadora Manuela Ribeiro Sanches, havia encontrado na Négritude e no Pan-africanismo alternativas para uma política de assimilação forçada e uma forma de recuperar uma identidade de que podia orgulhar-se, a sua “reafricanização”, para usar uma expressão já cunhada por Amílcar Cabral³⁷.

Quanto à censura aos intelectuais claridosos, Mário Pinto de Andrade mostrou-se impassível. Em 1953, ele excluiu Cabo Verde do *Caderno de Poesia Negra de Expressão Portuguesa* e justificou a inclusão em 1958, no prefácio da *Antologia de Poesia Negra de Expressão Portuguesa*. Segundo o autor, a edição de 1958 pôde mostrar intelectuais que superaram “a fase passiva e apolítica dos claridosos [...] e se empenhavam em uma poesia política e socialmente empenhada”.³⁸ Mário Pinto de Andrade, assim como Amílcar Cabral, pretendia recuperar a “africanidade de arquipélago”, tão negada pela *Claridade*. Tal posição estava mais de acordo com as lutas de libertação, de um pan-africanismo mais engajado na luta política, distante das premissas de Léopold Senghor de mestiçagem integradora. O prefácio de Mário Pinto de Andrade à *Antologia de Poesia Negra de Expressão Portuguesa*, segundo Manuela Ribeiro Sanches, é representativo da recepção da negritude e do pan-africanismo às ideias particularizantes, como, por exemplo, as ideias que circularam em Cabo Verde entre as décadas de 1930, 1940 e 1950 sob a escrita de Baltasar Lopes e Manuel Lopes, por exemplo. No prefácio, Pinto de Andrade justifica a exclusão:

os escritores do movimento *Claridade*, condicionados pela sua formação ideológica, adotaram um ângulo de visão de classe para abarcar o universo insular. Não se atacaram ao fundamento dos dramas da terra (fome, seca e a emigração) e muito menos perspectivaram a superação das atitudes resignadamente contemplativas. A sua poesia, dominada pelo tema da evasão, afastou-se do inquérito aos sentimentos populares. Foi o produto esteticamente acabado do elitismo.³⁹

³⁷ SANCHES, Manuela (Org.). *As malbas que os Impérios tecem: textos anticoloniais, contextos pós-coloniais*. Lisboa: Edições 70, 2011.

³⁸ ANDRADE, Mário Pinto, *Apud* SANCHES. *As malbas que os Impérios tecem*.

³⁹ _____. *As malbas que os Impérios tecem*, p. 186.

Pinto de Andrade também criticava tanto o discurso da redução da contribuição africana como o da exaltação da contribuição europeia, segundo ele muito presente em Cabo Verde. De acordo com o autor:

os animadores da *Claridade* e outros autores afirmaram que as contribuições da cultura africana tendiam a reduzir-se ao nível da sobrevivência ou a diluir-se em função do grau de instrução [...] enquanto os valores europeus, possuidores de uma maior capacidade de resistência, se impunham e se generalizavam.⁴⁰

A importância central de reunir em uma publicação figuras negras escrevendo sobre a África não cedia espaço a entendimentos dissonantes das proposições que vislumbravam um continente unido em torno de um objetivo: a emancipação. As propostas claridosas não cabiam neste entendimento de mundo.

Manuel Duarte e Onésimo da Silveira, intelectuais cabo-verdianos que abraçaram a causa independentista, influenciados pelo pensamento, sobretudo, de Kwame Nkrumah e que fizeram menções diretas ao *Orfeu Negro*, ensaio sobre a Negritude escrito por Sartre em 1948, também não pouparam os ataques aos intelectuais cabo-verdianos. Segundo Duarte, “o cabo-verdiano culto não pode, não deve ser assimilável pelo europeu culto e o sentido de africanidade deveriam ser recuperados no arquipélago.”⁴¹ O autor acusou a *Claridade* de somente “dar uma voz poética à angústia oceânica de nossa gente, tomada de posição contrária ao enraizamento”.⁴²

Num grau crescente de intensidade crítica, Onésimo da Silveira, diplomata e político atuante do PAIGC, escreveu, em 1963, a *Conscientização da literatura Cabo-verdiana*, envolvido pelas discussões realizadas na Casa dos Estudantes do Império (CEI). Ao atacar os claridosos, observe-se, há também uma tentativa de atacar os pilares do colonialismo português:

Uma das raízes do movimento claridoso é a que o liga ao processo social geral a que as ilhas sempre estiveram submetidas e ao aspecto particular e lógico da instrução como elemento do referido processo. [...] A educação europeizante constitui uma alienação dos componentes negróides da cultura cabo-verdiana.⁴³

Onésimo da Silveira considerou que as linhas de fundo do ensino oficial colonial eram reinventadas na literatura claridosa, que divulgava “uma linguagem estereotipada do fato emigratório bem como a atitude estéril dos claridosos perante as grandes crises, a intenção social bastante difusa”.⁴⁴ Segundo Silveira, isso se devia a um “complexo de inferioridade dos

⁴⁰ ANDRADE *Apud* SANCHES. *As malhas que os Impérios tecem*, p.186 - 187.

⁴¹ DUARTE, Manuel. *Cabo-verdianidade e africanidade*. Lisboa: Vértice, 1954.

⁴² _____. *Cabo-verdianidade e africanidade*.

⁴³ SILVEIRA, Onésimo. *Conscientização da literatura Caboverdiana*. Lisboa: Edição da Casa dos Estudantes do Império, 1963, p. 8.

⁴⁴ _____. *Conscientização da literatura Caboverdiana*, p. 8.

componentes negróides da cultura cabo-verdiana”.⁴⁵ Imbuído dos princípios do pan-africanismo militante, Onésimo da Silveira exigia do intelectual africano uma atitude mais atuante no social, o que ele não vislumbrava nos escritos claridosos. Para ele, o papel a desempenhar pela *intelligentsia* era de atuação na mobilização nacionalista/independentista das massas.

Considerações finais

A partir da análise do *corpus* documental apresentado neste artigo, é possível perceber a incompatibilidade do “evasionismo” claridoso com a ideia simbólica da Mãe-África proferida pelos pan-africanistas e nacionalistas mais fervorosos. O retorno à terra e a fraternidade com a África orgulhosamente negra foi antagônica com a ideia de evasionismo que percorreu a lírica da *Claridade*. A emigração devido às estiagens e à fome deram a tônica do que Sérgio Neto chamará de “terra-longismo”⁴⁶ presente e incitada em vários dos escritos ali presentes.

Percebe-se, portanto, que a *Claridade* foi alvo de críticas quanto ao privilégio dado aos componentes europeus presentes do arquipélago, remetendo o substrato africano ao papel de ornamentação exótica do natural. No número de estreia da revista, já é possível perceber a tentativa de evasão do lugar africano:

É vulgar verem-se desembarcar nessas ilhas africanas, principalmente em São Vicente, estrangeiros sedentos de exotismos, com aquela doentia curiosidade de quem pisa terras de África e, por conseguinte, terras de mistério e que ao cabo de meia hora de cirandagem tornam a embarcar desiludidos e azedos porque nada de novo colheram, nenhum mistério desvendaram: não viram manipansos, não assistiram sequer a uma seção de magia negra. O problema do caboverdiano é menos de ordem tradicional e estático, que cultural e dinâmico.⁴⁷

O menosprezo da ilha de Santiago, uma das dez ilhas do arquipélago vista como inferior pelos intelectuais claridosos porque obteve maior influência dos povos da Guiné, era visto como uma negação e um erro, já que recuperar e exaltar a “africanidade” do arquipélago era a palavra de ordem para intelectuais como Amílcar Cabral e Mário Pinto de Andrade, para citar alguns exemplos. Observa-se, assim, como a obra claridosa foi descaracterizada e prescrita como “literatura de exportação”, uma literatura distante das necessidades de suas terras e das agruras de seu povo numa ânsia de agradar a metrópole e seus correspondentes colonialistas e de assumir um papel preponderante dentre as possessões portuguesas no Ultramar, sobretudo em relação ao continente africano.

⁴⁵ SILVEIRA. *Conscientização da literatura Caboverdiana*, p. 8.

⁴⁶ NETO, Sérgio. *Colônia Mártir, colônia modelo*. Cabo Verde no pensamento ultramarino português. Coimbra: Imprensa da Universidade de Coimbra, 2009. p. 88-93.

⁴⁷ LOPES, Baltasar. *Claridade*: revista de artes e letras. São Vicente, n. 1, 1936, p. 5.

A partir do pós-guerra, mais precisamente a partir da década de 1950, com a maior mobilização do movimento pan-africano, o movimento claridoso foi visto e desarticulado, desautorizado, era incompatível como o novo mundo que desabrochava com determinação rumo às independências. Avesso do homem africano, do homem novo, do homem sem conivências, sem negociações aos ditames coloniais, os claridosos foram esquecidos, silenciados e censurados pela procura de raízes e de origens imemoriais da luta contra o jugo colonial. Nessa trama, homens que buscavam a autorização e o laço metropolitano não podiam ser considerados Africanos. Esses discursos e distanciamentos possíveis do presente, buscando no tempo longínquo a sua autoridade, respondem também ao desejo concreto de inserir as recentes lutas de libertação num espaço mais alargado e legitimador de tempo (Mário Pinto de Andrade, por exemplo, reconheceu o embrião da luta em 1911⁴⁸). Era preciso desautorizar o lugar de fala do movimento *Claridade* como propulsor ou estreante de algo genuinamente cabo-verdiano.

Nesse momento, não interessava mais o desejo de se retirar da África para compor o grande Império Português. Diante dos novos desafios de adentrar o mundo político como país africano, Amílcar Cabral prescrevia: “o sonho da evasão, o desejo de querer partir, não pode eternizar-se [...] As mensagens da *Claridade* tem que ser transcendidas”⁴⁹.

Recebido em: 16/12/2013

Aceito em: 10/06/2014

⁴⁸ SANCHES. *As malbas que os Impérios tecem*.

⁴⁹ CABRAL, Amílcar. Apontamentos sobre poesia cabo-verdiana. In: *Cabo Verde – Boletim de Propaganda e Informação*. Praia, ano 3, n. 28, jan. 1952 p. 6.