

Mestiçagem, identidade e consciência política. o caso do movimento literário caboverdiano “Claridade”

Eugène Tavares*

Resumo: A questão da identidade cabo-verdiana ainda não está resolvida. A controvérsia, que data da origem do arquipélago, ocupou todas as gerações de intelectuais cabo-verdianos. Tanto considerado como um caso de regionalismo europeu, tanto como um caso de regionalismo africano, e até mesmo como pertencendo a um sexto continente, Cabo Verde está sempre na procura da sua identidade, que voga à vontade dos sobressaltos e dos interesses políticos e ideológicos.

Palavras-chave: Cabo Verde. Claridade. Consciência política. Identidade. Mestiçagem.

No último número da revista *Claridade*, Pedro de Sousa Lobo escreveu: “Cultural e sociologicamente Cabo Verde já não é África, embora etnicamente não seja Europa [...]” (LOBO 1960: 67). Jean-Michel Massa também escreveu: “Eu glosa diluição para estabelecer que Cabo Verde não é África nem Portugal nem Europa, ainda menos um mundo afro-português” (MASSA 1997: 235).

A publicação de *Claridade*, em 1936, liderada por Jorge Barbosa, Baltasar Lopes da Silva, Manuel dos Santos Lopes, João Lopes, Jaime de Figueiredo e o Madeirense Manuel Velosa, marca o nascimento de uma nova fase da história literária cabo-verdiana.

O período em que se encontra a revista leva-nos legitimamente a nos perguntar qual foi a atitude do movimento que lhe é epônimo, no que diz respeito

* Département des Langues Etrangères Appliquées, Université de Ziguinchor, Sénégal.

ao contexto político da época, num momento tão tumultuoso como aquele entre 1936 e 1960, que abarca tanto as ditaduras alemã, espanhola e portuguesa, como a Segunda Guerra Mundial, o início das lutas de libertação nas colônias portuguesas e o início da independência das colônias francesas “limítrofes” do arquipélago, como o Senegal e a República da Guiné. Podemos acrescentar a esses eventos o processo do despertar das consciências no mundo negro, que se originou nos Estados Unidos nos anos 20, com intelectuais como William E. B. Dubois e Marcus Garvey, que foi trazido ao mundo francófono por Léopold Sédar Senghor, Léon Gontran Damas, Aimé Césaire e Alioune Diop na década de 30, antes de irradiar pelo mundo lusófono, numa maneira relativamente breve, nos anos 40, com, entre outros intelectuais, Francisco José Tenreiro. Esta questão levanta, em outras palavras, a consciência política dos *claridosos*.

Na África, como nos outros lugares do mundo, a literatura não pode ser compreendida fora da sua inserção na história e na sociedade. É por isso que é necessário analisar o discurso de *Claridade* em relação às apostas políticas do seu tempo e a partir do seu discurso identitário.

No seu ensaio intitulado *Consciencialização na Literatura Caboverdiana*, Onésimo Silveira censurou o movimento *Claridade*, na sua maneira de recusar sistematicamente a herança africana na cultura cabo-verdiana ou de reduzir aquela a uma forma residual.

Porque é que os *claridosos* ignoraram a questão colonial na revista e nas suas obras, apesar dos contextos histórico, político, literário e cultural da época marcados por uma onda de despertar das consciências, tanto na África como na diáspora, e de que eles tinham incontestavelmente conhecimento?

A dificuldade em situar o discurso identitário e político de *Claridade* vem da ambiguidade que caracteriza o conteúdo da revista. Com efeito, como situar uma revista que ora exalta a cabo-verdianidade ora faz a apologia do lusotropicalismo; uma revista que abre as suas duas primeiras edições com dois poemas em crioulo não traduzido e que minimiza o componente negroide da sociedade cabo-verdiana?

O objetivo desta contribuição não é questionar o talento literário amplamente reconhecido dos *claridosos*, nem subestimar o seu papel no processo da evolução da literatura cabo-verdiana, mas tentar mostrar que é principalmente porque o movimento tinha uma certa percepção da identidade e da mestiçagem cabo-verdianas que o seu discurso não foi em consonância com a luta travada

pelos intelectuais africanos para o reconhecimento dos direitos e da dignidade dos povos colonizados em geral e dos povos africanos em particular.

Quando falamos de *Claridade* congelamos sempre as suas atividades na década de 30, e consideramos apenas o contexto cabo-verdiano. Tal leitura é parcial porque as atividades da revista desdobraram-se até 1960. Acreditamos que é somente tendo em conta toda a vida da revista que podemos mostrar o verdadeiro papel de *Claridade* no processo do despertar das consciências em Cabo Verde, e na afirmação da identidade cabo-verdiana.

Claridade experimentou somente um período político, o do *Estado Novo*. Ao ler os nove números da revista, ficamos com uma sensação de desconforto, a da existência de um peso ideológico. Há, implicitamente, por um lado, a situação colonial que impede o progresso do cabo-verdiano e, por outro, a sua natureza intrinsecamente resignada. Na terceira edição, João Lopes observa:

O certo é que o facto denuncia em si que, para o caboverdeano, não chega a existir uma posição de choque: os factos nunca chegam a atingir, para o crioulo, uma situação de incompatibilidade que, por inconformismo, o obrigue a reagir. Pelo contrário: em situações em que outro povo teria uma atitude reactiva, o caboverdeano abstem-se. Essa abstenção chama-se resignação. (LOPES, 1936: 6)

Esta ideia de renúncia também é reiterada por Baltasar Lopes em *Chiquinho*, e por António Aurélio Gonçalves em *Noite de Vento e Recaída*.

Será este o início da explicação da natureza do discurso político dos *claridosos* que raramente ultrapassaram a fase de uma simples denúncia? Ou será uma certa concepção da identidade de Cabo Verde que justifica esta forma de expressão?

No poema de Jorge Barbosa, que encerra a primeira edição e que é intitulado simplesmente "*Poemas*", a revolta é contida. Lê-se:

A morna...
tem de ti e das coisas que nos rodeiam
a expressão da nossa humildade
a expressão passiva do nosso drama
da nossa revolta,
da nossa silenciosa revolta melancólica! (BARBOSA, 1936: 10)

O poeta mistura-se com o povo e exprime a sua solidariedade para com o cabo-verdiano anónimo, com quem partilha o sofrimento e o destino.

No segundo número da revista, objeto de censura, a voz da revolta parece ter-se apagado. O tom é elogioso para com Portugal. Também José Osório de Oliveira escreve: “O alto nível mental dos caboverdeanos é, há muito, uma das maiores provas da excelência da colonização portuguesa e da nossa capacidade civilizadora [...]” (OLIVEIRA 1936: 4).

A intenção do movimento era iniciar uma verdadeira renovação da literatura cabo-verdiana. Em 1947, quando a revista reapareceu após dez anos de interrupção, o movimento permanecerá fiel ao seu programa, apesar das turbulências que têm ocorrido no mundo. Todos os temas permanecem orientados para Cabo Verde e o cabo-verdiano. O estatuto político do arquipélago, isto é, a sua condição de colónia, não está problematizado.

Um discurso ideológico sobre a identidade atravessa toda a literatura cabo-verdiana e permite situar cada geração de escritores. Esse discurso refere-se ao posicionamento do arquipélago em relação à África.

Se logo no primeiro número Manuel Lopes fala de “*ilhas africanas*” (LOPES, 1936: 5) é para mostrar que são ilhas africanas que étnica e culturalmente não têm nada a ver com a África. Além disso, quando a herança africana pode ser contestada, minimizada, desvalorizada, foi de maneira sistemática. Vamos citar apenas dois exemplos entre muitos:

– E note-se que o habitante de Sant’Iago é o de menor desenvolvimento intelectual por ser mais puramente africano, por ser menor nessa ilha a obra de miscegenação, por aí ainda influir o “*éthos*” da África negra. (CI, 2, p. 4)

– Não resta porém a menor dúvida de que se trata de meras sobrevivências que há muito entraram definitivamente nos domínios do folclore, não representando, por isso mesmo, mais do que a petrificação de insignificantes resíduos de culturas ultrapassadas. (CI, 8, p.21)

O negro aparece como um elemento passivo, a quem o colono tem emprestado alguns aspectos da cultura para se divertir. Assim, um movimento que reivindica a busca da autenticidade parece minimizar uma parte importante da constituição da sua identidade, quer dizer, a parte negra.

O desconforto dos *claridosos* é palpável quando se trata de abordar a questão do património africano.

Na sua tentativa de rejeitar a África, o cabo-verdiano define-se sempre em relação a ela, e é assim que ele constrói e define também a sua própria identidade. Talvez, defina também a sua identidade ao *afirmar-se europeia*.² Maria Luísa Baptista escreve:

Como vemos, a busca de inserção numa tradição cultural europeia ou africana, busca de identidade, vem-se prolongando até à contemporaneidade; afinal, numa confirmação tácita de uma insularidade sócio-cultural. Questão histórica que não obsta, no fim de contas, à da afirmação de uma individualidade sócio-política, à de uma identidade nacional. (BAPTISTA 1993: 25)

Esta atitude é geralmente característica das populações insulares e das suas relações com o continente. Jean-Michel Racault nota:

Ao afirmar a sua diferença, o insulano disputa certamente o padrão continental, mas é um modo de se posicionar em relação a ele. E o tema da identidade – Este bem imaginário do qual só nos damos conta quando acreditamos tê-lo perdido – é talvez a confissão de uma relação problemática para com o mundo da ilha e para com si mesmo. (RACAULT 1995: 11)

Os *claridosos* queriam estudar a formação da sociedade cabo-verdiana sem quaisquer critérios objetivos de avaliação para esse estudo.

A deficiência repetidamente confessada por Baltasar Lopes, não se tendo experimentado alguns elementos da cultura cabo-verdiana, explica o erro de avaliação da contribuição africana para a emergência da cultura e da língua do arquipélago. Tudo o que Baltasar Lopes escreveu sobre o *batuque* resulta de fontes que considerou “bem informadas”:

À luz de outras informações que recentemente obtive, é certo que não in loco, mas de fonte seguríssima e castiça, creio estar habilitado a assinalar à finaçom um conteúdo mais variado do que o que eu apontava na aludida nota. (LOPES: 43)

O número 8 de *Claridade* marca um ponto de viragem no tema. O tom é mais empenhado, mais em linha com a situação real de Cabo Verde. Assim, o mito de uma sociedade cabo-verdiana não estratificada é quebrado desde o início por Henrique Teixeira de Sousa, que escreve:

Havia a bandeira grande do sobrado, e a bandeira de praia do mulato remediado. Talvez se possa ainda considerar uma terceira categoria de bandeira, que era a bandeira da gente humilde do campo, que descia à vila para se incorporar nos actos religiosos e pagãos do dia de S. João ou de S. Pedro. As três classes então existentes marcavam a sua presença de forma distinta no mais importante ciclo festivo que possuía a ilha – as bandeiras. (SOUSA 1958: 4-5)

A sociedade cabo-verdiana tem sido frequentemente comparada à sociedade brasileira por causa de sua mistura característica. Elas receberam ambas a contribuição do escravo negro.

Se os *claridosos* não se identificam como africanos, facilmente se identificam com os brasileiros. Assim Jorge Barbosa, que cultua o Brasil, escreve no seu poema “*Carta para Manuel Bandeira*”:

Aqui onde estou no outro lado do mesmo mar,
Tu me preocupas, Manuel Bandeira
Meu irmão atlântico. (BARBOSA: 25)

Por seu lado, Baltasar Lopes enfatua-se desta afinidade ao escrever: “De qualquer modo, o Caboverdiano é um tipo linguística e culturalmente definido, irmão do brasileiro.” (LOPES: 22)

Portugal é a superpátria em que os *claridosos* se reconhecem, mas com perplexidade, devemos admitir. Para bem esclarecer a diferença do olhar dos *claridosos* sobre a África e a Europa, e especialmente sobre Portugal, citemos os seguintes exemplos:

– O crioulo de Cabo Verde é uma linguagem nitidamente românica, portuguesa (Cl, 2, p. 5.)

– Em Cabo Verde [] forma-se uma civilização que tem uma individualidade própria e que é Portugal ainda. (Cl, 3, p. 9.)

– Como pretendo mostrar ao longo destes artigos, a aventura românica nos trópicos denuncia, nos seus resultados actualmente observáveis, a importância decisiva do “lastro commun” que, se não estou em erro, se encontra na base do bloco de sentimento e de cultura defendido por Gilberto Freyre. (Cl, 4, p. 15.)

A dificuldade da postura dos *claridosos* foi reivindicar no mesmo tempo uma especificidade cabo-verdiana e a pertença à nação portuguesa. Desta atitude vai resultar um discurso a três vozes: lusitana, lusotropicalista e cabo-verdiana.

Que os intelectuais portugueses – José Osório de Oliveira, Pedro de Sousa Lobo, Augusto Casimiro, Artur Augusto e Manuel Ferreira – invoquem na revista um Cabo Verde europeu não é surpreendente em si, mas que o conceito seja compartilhado pelos *claridosos* sem um grande senso crítico parece mais confuso, especialmente quando sabemos que o objetivo do movimento era promover a sua identidade. Os *claridosos* não ignoravam o que estava acontecendo no mundo. Este poema de Jorge Barbosa, datado de março de 1958, é uma prova:

Dia e noite
as notícias estão chegando
telegráficas e sensacionais
dos confins do mundo (BARBOSA 1958: 23-25)

No entanto, o discurso ideológico e político do movimento nunca mudou. Há mesmo uma tentativa deliberada de desviar a narrativa de qualquer perspectiva revolucionária.

Consideremos o caso de *Chiquinho*. Quando se descobre o “Grêmio”, o seu projeto e o seu discurso, com a associação operária que tencionava ressuscitar, é surpreendente que tudo isso acabe finalmente num movimento social tímido sem futuro.

Os *claridosos* eram conscientes da necessidade de agir, mas pregaram muito pelo contrário nas suas obras, quer dizer, pregaram pela resignação. Russel Hamilton nota:

Os grupos Claridade e Certeza abriram o caminho, mas os “claridosos”, em particular, estacaram nessa encruzilhada metafórica entre a consciencialização social e política e uma resignação amargada e a submissão melancólica. (HAMILTON 1984: 140)

O silêncio de *Claridade* sobre a questão da descolonização e da independência de Cabo Verde vai gerar críticas e perguntas sobre a natureza da sua consciência política. Falando da literatura produzida pelos *claridosos*, Onésimo Silveira escreveu:

Uma literatura assim inautêntica, oferecendo ao povo, em vez dos caminhos duma resolução do seu problema, alguns dados só propícios à romantização do mesmo, não pode, logicamente, conduzir à consciencialização, sem a qual todo o povo se sujeita sempre à perda de sua dignidade, por enfeudalização e conseqüente omissão dos seus anseios, manifestados em reivindicações justas e adequadas à sua participação no concerto universal dos povos. (SILVEIRA 1963: 15)

O ensaio de Onésimo Silveira, intitulado *Consciencialização na Literatura Caboverdiana*, foi publicado em 1963, como um panfleto, pela Casa dos Estudantes do Império. A edição em francês deste ensaio, intitulado *Prise de conscience dans la littérature du Cap-Vert*, foi publicada em 1968 na revista *Présence Africaine*. Para Onésimo Silveira, *Claridade* não conseguiu atingir o seu objetivo e realizar o seu programa tal como o definiu António Aurélio Gonçalves nestas palavras:

Necessidade de protestar, de dar o alarme perante uma crise económica, causada pela estiagem, pelo abandono do Porto Grande de S. Vicente, pela sufocação proveniente do encerramento da emigração para a América do Norte. (SILVEIRA, 1963: 15)

O. Silveira denuncia o que ele chama de “*barlaventismo da literatura claridosa*”, isto é:

A atenção quase exclusiva aos aspectos da realidade caboverdiana que por haverem sofrido uma maior lusitanização, permitiam uma imediata coincidência entre a mentalidade saturadamente europeia dos “claridosos” e a matéria de observação e anotação literária. (SILVEIRA, 1963: 16)

O. Silveira, a não identificação do movimento com a sociedade cabo-verdiana, e o seu não envolvimento no movimento das ideias dos intelectuais africanos.

O segundo aspecto da reflexão de O. Silveira é o posicionamento de Cabo Verde, considerado pelos *claridosos* como um caso de regionalismo europeu, o que, segundo ele, contribuiu para dar pouca importância ao componente negroide da sociedade cabo-verdiana. Assim, sobre a questão levantada várias vezes na revista *Claridade* de quanto os negros contribuíram para a cultura de Cabo Verde, O. Silveira escreve:

Entendemos que o problema decisivo não é o de saber quais as contribuições humanas que predominam nas Ilhas, mas, diversamente, o de tornar o homem comum caboverdiano consciente do seu destino africano e possibilitar-lhe os meios que conduzam à realização autónoma do mesmo destino. (SILVEIRA, 1963: 22)

Então ele fez uma profissão de fé que irá marcar uma ruptura com o movimento *Claridade*, e analisa, ao mesmo tempo, as consequências desta nova situação: “Os jovens da nossa geração pensam que Cabo Verde é um caso de regionalismo africano [...]” (SILVEIRA 1963: 22).

Ao nível semântico, enquanto os *claridosos* falam de *afro-negro* e de “crioulo”, O. Silveira fala de *homem negro ou negrificado*.

A definição da identidade cabo-verdiana transita forçosamente por uma consciencialização que melhor leva em conta todos os elementos que a constituem.

A crítica de Onésimo Silveira, apesar dos desvios que toma, tem um único objetivo: levar os intelectuais cabo-verdianos a participarem ativamente no processo político de libertação que ocorre na África e assumir a herança africana de Cabo Verde.

Trata-se, portanto, antes de mais nada, de uma questão de consciência política e de compromisso.

Claridade tinha consciência da sua condição de colonizado e do estatuto de colônia africana do arquipélago. Assim, logo no primeiro número da revista, Manuel Lopes escreve:

Tendo chegado a um estado de pleno desenvolvimento espiritual, a condição de colónia, que é a da sua terra, cria nele uma convicção segundo a qual a sua acção é limitada, restringida. (LOPES, 1936: 5)

O problema é que esses intelectuais não retiraram todas as consequências que resultavam deste estado. Alguns queriam viver com ele e procurar o seu lugar no império português, enquanto outros queriam encontrar uma alternativa no conceito do lusotropicalismo.

Além disso, o esforço de *Claridade* para melhor conhecimento e compreensão da sociedade cabo-verdiana esbarrou em sua ignorância da África continental, como evidenciado pelas precauções tomadas por Manuel Lopes, Baltasar Lopes e João Lopes no desenvolvimento das suas interpretações. João Lopes escreve:

Neste capítulo, dada a insuficiência de materiais de estudo que permitam refazer a história económica e social das ilhas, temos de preencher as lacunas com ilações tiradas da situação actual e subsidiariamente dos estudos levados a efeito no Brasil, para explicação do fenómeno brasileiro em cuja integração actuaram os dois factores capitais da formação de Cabo Verde: o europeu e o afro-negro. (Cl, 1: 9)

Os claridosos eram conscientes das suas deficiências que manifestaram em várias ocasiões. Contudo, isso não os impediu de emitir certezas, por vezes afirmações peremptórias completamente erradas sobre o que eles chamavam de *afro-negro*.

No entanto, não podemos dizer que a abordagem de *Claridade* é uma abordagem enganosa das massas, como Onésimo Silveira disse. Os *Claridosos* tentaram realmente traduzir nas suas obras a realidade cabo-verdiana e procuraram dar ao património cultural do arquipélago um lugar à parte no espaço cultural do império português.

No seu livro *Hora di Bai*, Manuel Ferreira escreveu sobre a questão dos contratados: “S. Tomé era exploração. Lá, caboverdeano era tratado como gente de Angola ou Moçambique. Não havia diferença. Sabia bem como aquilo era” (FERREIRA: 71). É este mito da superioridade do cabo-verdiano sobre os outros povos colonizados da África – um mito baseado na ideia muito espalhada sobre a existência em Cabo Verde dum homem novo, diferente, uma

mistura de etnias e culturas – que será repleto de consequências na definição e na expressão da consciência política, não só de *Claridade*, mas também do cabo-verdiano em geral. Os *claridosos* serão amplamente prisioneiros deste mito. Alfredo Margarido escreve:

O ponto cimeiro desta confusão de valores humanos [] estará na pressa com que Baltasar Lopes se empenha em rejeitar a hipótese da existência de contributos negróides na cultura caboverdeana. Não que essa existência tenha, em si mesma, uma importância decisiva, mas tem-na já na maneira como se recusa a hipótese dessa existência que tem, no entanto, nas tabancas de Santiago, um elemento que não pode ser facilmente escamoteado. (MARGARIDO 1964: 71)

Enquanto Manuel Ferreira considera a ausência de uma arte cabo-verdiana como prova da diluição de valores africanos (FERREIRA, 1985: 71), Alfredo Margarido vê a fidelidade dos escravos “aos postulados religiosos que trouxeram consigo do continente [...]” (MARGARIDO 1964: 72).

Se Onésimo Silveira tivesse lido *Chiquinho* atentamente, teria visto que em nenhum momento o epígono do romance faz a apologia do Seminário-Liceu, bem pelo contrário. Ele acredita que a educação aí recebida não é mais importante na sua formação de homem que aquela que recebeu empiricamente, por ouvir as pessoas de idade de Caleijão: Nha Rosa Calita, Totone Menga-Menga, Mamãe-Velha, Nho Chic’Ana, etc. Chiquinho diz: “Eu ia para o Seminário como quem vai para a cadeia. Deixava atrás de mim a liberdade” (LOPES 1993: 98).

Ele não se refere apenas ao treinamento rigoroso, fala principalmente do processo de formatação intelectual que sofreria e que eliminaria todo o imaginário que o seu ambiente tradicional conseguiu construir.

Sobre o contexto, Alfredo Margarido faz uma pergunta que parece relevante, e a que se deve atender para uma avaliação objetiva do trabalho dos *claridosos*:

[...] Mas, e esse será o cerne do problema, quais os meios de luta de que dispunham esses escritores e artistas? Quais, senão uma séria e pertinente intervenção por via da obra de arte que, definindo os particularismos da vida caboverdeana, serviria para apresentar um homem peculiar, uma parte ínfima, possivelmente, do homo sapiens, mas a única com que podiam lidar os escritores caboverdeanos. (MARGARIDO, 1964: 49)

Mas como diz o ditado, “o fim justifica os meios”. Se o objetivo do movimento tivesse sido a independência do arquipélago, os meios teriam sido diferentes. Além disso, a geração seguinte irá mostrar que uma outra posição e uma outra trilha eram possíveis, um outro discurso ideológico e literário também.

Para ganhar a liberdade e resolver os problemas identificados pelo movimento *Claridade*, a geração dos anos 60 vai gritar a sua necessidade de África. No plano literário, há uma diferença de estilo e de retórica entre a geração “não africana” e aquela que afirma a sua africanidade.

Vamos tomar como exemplos os poemas “*Itinerário de Pasárgada*” (ANDRADE, 1980: 32) de Osvaldo Alcântara e “*Antievasão*” (ANDRADE, 1980: 48) de Ovídio Martins para ilustrar a ruptura ideológica que ocorreu entre a geração de Baltasar Lopes e a de Onésimo Silveira.

Itinerário de Pasárgada

Saudade fina de Pasárgada
Suplicarei
Em Pasárgada eu saberia
onde é que Deus tinha depositado
o meu destino
(Osvaldo Alcântara)

Antievasão

Pedirei

Chorarei

Não vou para Pasárgada
(Ovídio Martins)

Temos por um lado o sonho e por outro lado a desmistificação do sonho; por um lado a doçura, por outro lado a recusa violenta. O poeta está disposto a matar para não ir para Pasárgada, esta cidade semimítica, localizada hoje no Irã, onde Ciro, o Grande, estabeleceu a capital do seu império e construiu o seu mausoléu.

A antropologia cultural pode ajudar a entender as escolhas ideológicas de uma sociedade, de um grupo, de um movimento literário ou de um escritor. A consciência política, no caso de Cabo Verde, que leva em conta duas esferas geopolíticas e culturais com problemáticas diferentes, depende em grande medida da definição da identidade. Durante anos, a cultura europeia tem sido privilegiada em detrimento da cultura africana. Aliás, neste sentido, Manuel Lopes também fez uma análise objetiva e relevante ao observar:

[...] Pois o cabo-verdiano foi espiritualmente nutrido, desde o seu aparecimento, pelo humanismo português, influenciado por uma convivência social, política e religiosa que nada tinha que ver com África, antes parecia combatê-la. (LOPES 1959, HANRAS, 1995: 347)

Assim, a partir do momento em que o arquipélago se tornou uma colônia de fato, os elementos culturais favoráveis à África foram “combatidos”. A natureza da consciência política dos *claridosos* é um resultado da identidade cultural de Cabo Verde como tem sido moldada por todo o sistema português de condicionamento intelectual e ideológico.

O encontro de culturas deu origem a um fato sociológico: a miscigenação.

Os contornos da identidade são geralmente aqueles participados pela classe dominante, porque é ela que influencia o aparelho institucional. Assim, muito cedo, e durante muito tempo, levam-se os cabo-verdianos a acreditar que eram mais europeus do que africanos. Mas, muito cedo também, a observação do seu ambiente cultural imediato irá levá-los a questionar e desafiar esta visão parcial e fragmentada da sua identidade. Assim, ao longo da sua história literária, a África tem sido presente na sua poesia.

O discurso dos *claridosos* sobre a identidade é um discurso de fundação da identidade “crioula”. Para que a estrutura não possa rachar, todos os componentes socioculturais têm de intervir na sua construção. Podemos dizer que a literatura cabo-verdiana evoluiu a partir de fraturas sucessivas.

A imagem que os cabo-verdianos tinham de si próprios era aquela que os colonizadores lhes tinham dado. Esta imagem, que foi incorporada no subconsciente coletivo, deu origem a um complexo de superioridade em Cabo Verde em relação ao continente africano. E este complexo perdura.

Os *claridosos* fizeram um esforço inegável de compreensão e de conhecimento da sua cultura, mas eles não dispunham de elementos de confronto que lhes permitissem uma melhor avaliação.

Se considerarmos o caso dos africanos, foram as duas guerras mundiais que lhes permitiram realmente desmistificar todo o discurso ideológico sobre a supremacia racial do colonizador, discurso que ingeriram durante séculos. Com efeito, eles tiveram a oportunidade de se comparar com o colonizador nos campos de batalha.

Para os cabo-verdianos, as lutas de libertação constituirão os elementos que vão desencadear o mesmo processo. É a partir desse momento que a nova geração vai proceder a uma redefinição da sua identidade e também da sua consciência política.

A África, com as suas lendas, os seus mitos, as suas crenças, o seu imaginário, em suma, a sua visão do mundo, está presente no trabalho dos *claridosos*, às vezes contra a vontade deles, porque o conhecimento de si, para o cabo-verdiano, passa inevitavelmente pela África, seja consciente ou inconscientemente. Para melhor compreender a consciência política dos *claridosos*, temos que compreender o seu discurso identitário.

Há duas variações ou percepções possíveis da identidade: a identidade individual e a identidade nacional.

Será que o cabo-verdiano branco, rico ou pobre, tem a mesma percepção da sua identidade que o cabo-verdiano negro, rico ou pobre, ou o cabo-verdiano mestiço, rico ou pobre, sobretudo perante a herança africana? De lá, será que esses diferentes componentes étnicos podem dar luz à mesma consciência política perante os desafios do continente africano?

“O aspecto conflituoso” do debate cabo-verdiano sobre a identidade transpôs-se na forma com que a elite cabo-verdiana foi envolvida na questão da libertação das colónias.

Os *claridosos* não conheciam a África. José Vicente Lopes observa no seu livro *Cabo Verde – Os Bastidores da Independência*:

Importa ainda referir que tanto Gilberto Freyre como Baltasar Lopes e os seus colegas “claridosos”, de uma maneira geral, se referem a uma África que nenhum deles conhecia minimamente. (LOPES 1996: 581-582)

Hoje em dia, parece que Cabo Verde não olha para a África mas para a Europa, enquanto que o arquipélago se baseou na sua “africanidade” para ganhar a sua independência.

Numa entrevista com André Moura, Baltasar Lopes disse: “A negritude é um problema que não nos diz respeito [...] As pessoas têm a noção de que a África negra possui uma cultura diferente da sua” (MOURA 1993: 26). Tendo esta visão das relações entre Cabo Verde e a África, como é que os *claridosos*

podiam se envolver no debate Africano? Os *claridosos* nunca quiseram olhar toda a África. E com razão! Manuel Lopes explica:

Não interessa discutir aqui a vantagem ou a desvantagem que representa para Cabo Verde o facto de se situar na linha raiana de dois mundos perfeitamente diferenciados. A África Negra e a Europa ali se encontram, e o equilíbrio de forças em presença criou estabilidade talvez mais aparente que real. (LOPES 1959, HANRAS 1995)

Observa-se que Manuel Lopes levanta a questão da identidade em termos de vantagens e desvantagens. Mas a identidade não pode ser decretada. Contudo, podemos assumi-la ou rejeitá-la. Quando a assumirmos, devemos fazê-lo na sua totalidade, e mesmo na sua integridade histórica.

A geração de Onésimo Silveira desenvolveu um discurso comprometido com a questão das colônias, considerando, em primeiro lugar, Cabo Verde como um caso de regionalismo africano. O destino de Cabo Verde provavelmente teria sido diferente se as ilhas gozassem o estatuto de ilhas adjacentes. Isso não aconteceu porque, para o poder colonial português, Cabo Verde era um arquipélago africano, apesar do discurso oficial. Gilberto Freyre chegou à mesma conclusão, o que ofendeu Baltasar Lopes. (FREYRE, 2001)

Compreender e definir a identidade cabo-verdiana era a finalidade do movimento *Claridade*. Toda a sua vida, os *claridosos* procuraram compreender esta identidade. Em *Galo cantou na Baía*, Eduardinho redescobre as suas ilhas e a sua cultura durante a imersão no país profundo. É Tuca, o seu condiscípulo que se tornou camponês, que irá revelar-lhe a importância da identidade. Eduardinho disse:

Insiste sempre na palavra “Identidade”. Disse-me que o Caboverdiano evita definir-se. Esta é a constatação mais sensacional que levo destas férias, para mim cheias de revelações. (Galo Cantou na Baía, p. 168)

Aliás, Tuca interpelará o seu amigo a propósito dos dois componentes essenciais desta identidade, dizendo:

Se vocês querem ser intelectuais têm de assumir responsabilidades... diz-me aqui, vocês já encararam, sem complexos, frontalmente, a nossa posição euro-africana, no contexto nacional? (GCB, p. 169)

No seu livro intitulado *L'Afrique existe-elle?*, cujo subtítulo é: *A propos d'un malentendu persistent sur l'identité*, Guy-Rossatanga-Rignault e Flavien Enongoué escrevem: “No princípio era um sonho. Um sonho africano, um sonho sobre a África, mas não um sonho de Africano” (ROSSATANGA-RIGNAULT; ENONGOUÉ, 2006: 81).

Parece que a diáspora negra invoca a sua africanidade quando a sua existência está ameaçada. Esse foi o caso dos negros americanos – que o fizeram de uma maneira radical – e dos cabo-verdianos, quando o rei impediu os moradores de Santiago de fazerem comércio, assim como também durante a luta pela independência do arquipélago. Os Antilhanos, como Raphael Confiant, rejeitam, hoje em dia, a sua africanidade ou a sua negritude porque a sua existência não está ameaçada. Se, por exemplo, amanhã, a Martinica *deveria* lutar pela sua independência, ela certamente apoiaria esta luta sobre a sua africanidade. Isto não significaria, porém, que esta africanidade tem uma existência real, mas serviria simplesmente como um pretexto, mas um pretexto fundamental e determinante, que justificaria por si mesmo o desejo de liberdade.

A cabo-verdianidade e a africanidade não são contraditórias. Para compreender melhor a questão, acreditamos que devemos levar em consideração o conceito de liberdade e a relação que cada indivíduo tem com este desejo.

No prefácio do livro *L'Afrique existe-elle?*, Bonaventure Mvé-Ondo dá-nos uma opinião muito pertinente sobre o conceito de identidade aplicada à África contemporânea. Ele salienta que a identidade é uma “ida e volta” incessante que “congela algumas marcas de referência [...] passa outras em silêncio, idealiza, mistifica e transforma” (MVÉ-ONDO, 2006: 4). Então a identidade não é um dado inalterável que se impõe aos homens e às nações, mas um projeto baseado num “desejo comum de viver juntos”. Não é também simplesmente “um conjunto de invariantes ou de elementos históricos, linguísticos, psicológicos ou psicossociais. [...] ela não está relacionada à linguagem, nem ao território ou mesmo aos antepassados. São os homens que a constroem.” Sempre segundo B. Mvé-Ondo, “a identidade nacional moderna é relativa às comunidades de cidadãos de um Estado-nação territorialmente definido que compartilham uma

experiência colectiva e um imaginário comum” (MVÉ-ONDO, 2006: 5). No entanto, esta definição não é satisfatória, aplicada ao relacionamento de uma entidade nacional com uma entidade supranacional, como aquele entre Cabo Verde, a Europa e a África. Há, por um lado, a identidade de um povo confinado dentro das fronteiras bem definidas de um território e, por outro lado, a integração desta identidade numa entidade supranacional. É, por exemplo, esta última concepção da identidade que criou o conceito de pan-africanismo ou de cidadania africana. Este aspecto da identidade pode ser aplicado à Europa e a todas as zonas do globo onde há a questão da integração de nações num conjunto mais largo. A identidade é, muitas vezes, se não sempre, associada a um contexto e a um período bem definido. B. Mvé-Ondo observa: “A identidade é sempre um ideal; é, pelo menos, a combinação de múltiplas identidades. É estratégica, e sempre orientada para um objetivo” (MVÉ-ONDO, 2006: 7) A partir desta observação, podemos dizer que a identidade cabo-verdiana não é incompatível com a identidade cabo-verdiana africana, porque existe, por um lado, a identidade baseada nas “sensibilidades pessoais, tribais, étnicas, ideológicas e políticas que permitem a cada um de nós de se situar no jogo das nossas identidades múltiplas”, e, por outro lado, a identidade baseada nas “memórias colectivas que, no mesmo tempo, enceleiram, classificam, seleccionam, esquecem, reprimem e hierarquizam para desprender continuidades, mostrar as rupturas ou tentar estabelecer consistências em função das necessidades do presente.” (MVÉ-ONDO 2006: 6)

Todo o problema consiste em definir essas exigências do “presente” que, segundo o nosso entendimento, não pode ser incompatível com as exigências do povo, mas em perfeita harmonia com elas, caso contrário é traição. Quais foram as exigências do povo de Cabo Verde entre 1930 e 1960? De que lado estavam os seus interesses? Do lado de Portugal ou do lado da África, sabendo que Cabo Verde era uma colônia de fato? Sem dúvida, do lado da África, e a geração mais jovem compreendeu esta realidade. É ao definir-se como portador das mesmas aspirações que as colônias africanas que Cabo Verde foi capaz de ganhar a sua liberdade. Assim, entre 1936 e 1960, definir a identidade cabo-verdiana como uma identidade europeia estava em desacordo com as aspirações do povo cabo-verdiano. Finalmente, fica claro, a partir dessas observações, que a identidade se define principalmente em relação à liberdade e à consciência individual e coletiva.

Por exemplo, quando o nigeriano expulsa o senegalês (o que já aconteceu), ele mostra que eles não pertencem a um mesmo país, mas não contesta o fato de que eles pertencem a um mesmo continente. O nigeriano e o senegalês têm ambos a consciência clara e indiscutível de serem africanos.

O processo sócio-político que conduziu à independência de Cabo Verde faz parte de uma problemática africana. Nessa perspectiva, o cabo-verdiano deve ser mais consciente de ser africano do que europeu.

Ao contrário do que se poderia pensar, a primeira manifestação de autonomia de Cabo Verde não data dos anos 60, com as lutas de libertação. Data de muito antes. Na verdade, os escritores Pedro Cardoso e Eugénio Tavares já se tinham distinguido como defensores da identidade cabo-verdiana africana, reivindicando, embora timidamente, e por vezes de uma forma contraditória, a autonomia, a independência e o regresso das ilhas no seio da África.

É muito provável que o golpe de 1926, que marcou o advento da ditadura, tenha posto um fim às ambições de independência de Cabo Verde. Mário Pinto de Andrade ressalta que não se deve subestimar o papel e a influência dos protonacionalistas sobre a nova geração. José Leitão da Graça declara: “A ampla autonomia defendida por essa geração para Cabo Verde era uma ideia progressista e avançada para a época, mas que se tornou anacrónica com o Estado Novo” (LOPES 1996: 41). É esse movimento de despertar das consciências, que antecede *Claridade*, que reforça a ideia de que os anos 30 não eram um período prematuro para levantar a questão da independência das colônias, como alegado frequentemente.

Também é por esta razão que Silvino da Luz contesta o papel de pioneiro de *Claridade* na emergência da consciência política cabo-verdiana. Ele afirma:

Diz-se que as coisas começaram com *Claridade*. Para mim, não é verdade: vamos encontrar já em Pedro Cardoso e Eugénio Tavares qualquer coisa em prol da libertação de Cabo Verde. Eles foram exemplo de que o intelectual deve ter uma visão actuante da realidade em que vive. (LOPES, 1996: 135)

A reivindicação de *Claridade* é principalmente uma reivindicação social: a igualdade de tratamento e de direitos com os cidadãos da metrópole. A consequência ideológica dessa visão do destino de Cabo Verde é a rejeição da África, apesar da consciência clara e evidente que a elite de Cabo Verde tinha

da sua diferença e da sua especificidade em relação a Portugal. Sobre esta consequência, José Vicente Lopes escreveu:

Com efeito, na busca de um lugar ao sol no espaço imperial lusitano, o “homem das Ilhas” assume atitudes nem sempre bem aceites, quer por um, quer por outro dos seus interlocutores. O seu papel na pacificação da Guiné e a tomada de partido a favor dos portugueses aquando do início da guerra colonial em Angola, por exemplo, participando inclusive nas milícias, nas brancas contra os “terroristas angolanos”, é por demais demonstrativo do desajustamento que ainda hoje caracteriza o comportamento de uma franja significativa da população crioula em relação à África, para ela, “terra de gente gentia.” (LOPES, 1996: 137)

Assim, parece que os *claridosos* foram vítimas de um sistema de condicionamento mental e de cargas ideológicas que vão muito para trás na história de Cabo Verde. É provavelmente neste sentido que podemos reconhecer-lhes as circunstâncias atenuantes em relação à sua posição sobre as questões políticas relativas ao destino do povo e as suas aspirações à liberdade.

Não é, pois, de estranhar que após a independência do arquipélago, Baltasar Lopes foi severamente atacado pelos “libertadores”. Ele melindrou-se desse tratamento, afirmando:

Basta dizer que eu, com toda a minha vida de homem de estudos, pacato e caboverdiano cem por cento – duzentos por cento mesmo – e além disso, inimigo da situação, inimigo do fascismo – tanto mais que fugiu prejudicado pela sociedade fascista, fui acoimado fascista! (LABAN, 1992: 50)

Não é possível ter um olhar para o papel de *Claridade* na luta de libertação em si porque o movimento cessou as suas atividades no início da luta com a interrupção das publicações da revista. Enquanto Cabo Verde não reconhecer a parte que o liga à África, a sua libertação não será completa. E, como mostrado por Hegel, “a história do homem é a história das suas libertações.” Para conciliar a consciência cabo-verdiana com o significado dos acontecimentos históricos, o cabo-verdiano deve primeiro “aceitar a África” na sua consciência para realizar uma “progressão histórica imanente”. É ao compreender a África,

ao conhecê-la melhor que a consciência cabo-verdiana pode alcançar o pleno conhecimento de si própria.

Cabo Verde desenvolveu novas relações com a África quando se tornou consciente da necessidade de ser livre. Esta tomada de consciência permitiu-lhe fazer coincidir o pensamento e o presente – em outras palavras, a produção literária e artística e as lutas de libertação – o pensamento e a história. Como observou o filósofo Elie Ouedraogo, de Burkina Faso, “não há liberdade sem uma consciência de si, como consciência em si própria, livre, e sem a afirmação, pela vontade, do seu direito a uma existência livre” (OUEDRAOGO 1991: 62). Ao negar a África, os *claridosos* não contribuem para o surgimento de uma verdadeira consciência de si em Cabo Verde. O filósofo Abdoulaye Barro disse: “Educar o maior número à consciência de si é educar para a liberdade” (BARRO 1999: 64).

Os *claridosos* não se envolveram no verdadeiro desafio do seu país, que era antes a conquista da liberdade, porque tinham uma vaga consciência da sua identidade e, portanto, deles mesmos. No entanto o movimento, através da sua revista, tem contribuído significativamente para a emancipação social e cultural da sociedade cabo-verdiana e para o reconhecimento do povo cabo-verdiano como nação.

Para concluir este trabalho, citemos os versos da “*Finaçon batuque da Ilha de Sant’Iago*” que abre a primeira edição da revista. Eles permitem compreender a posição identitária e política dos *claridosos* melhor do que qualquer outro discurso: “*Nha gente / S’in ca pupa / n’ca cudido / s’in pupa / n ta rabenta!*” (Minha gente / Se não gritar / ninguém me ouve / se gritar / arreberto-me!)

Abstract: The question of Cape Verdean identity is still not distinct. The debate, which is even as old as the archipelago, has occupied Cape Verdean intellectuals of all the generations. Sometimes regarded as a case of European regionalism sometimes as that of African regionalism, and even as belonging to a sixth continent, Cape Verde is still looking for its identity, which is left to the convulsive movements of the political and ideological interests.

Key-words: Cape Verde. Claridade. Identity. Miscegenation. Political awareness.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

ANDRADE, M. *Antologia temática de poesia africana 1 – na noite grávida de punhais*. 3ª ed., Praia: ICL, 1980, p. 32 e 48.

BAPTISTA, M. L. *Vertentes da insularidade na novelística de Manuel Lopes*. Porto: Edições Afrontamento, 1993, p. 25.

BARBOSA, J. Poema, *Claridade*, 2: 10.

_____. Carta para Manuel Bandeira, *Claridade*, 4: 25.

_____. Crianças. *Claridade*, 8: 23-25.

BARRO, A. Phénoménologie de la conscience africaine II. *Revue Aleph, Beth*, 3: 64, março 1999.

FERREIRA, M. *A Aventura crioula*. 3ª ed., Lisboa: Plátano Editora, 1985, p. 78.

FERREIRA, M. (org.). *Claridade. Revista de Letras e Arte*. Coleção para a História das Literaturas Africanas de Expressão Portuguesa. 2ª ed., Linda-a-Velha (Portugal): ALAC, 1986.

FREIRE, G. *Aventura e rotina*. 3ª ed., Rio de Janeiro: Ed. UniverCidade, 2001.

HAMILTON, R. *Literatura africana, literatura necessária* (Moçambique, Cabo-Verde, Guiné-Bissau, São Tomé e Príncipe). Lisboa: Edições 70, 1984, p. 140.

HANRAS, M.-C. *Manuel Lopes: um itinerário iniciático*. Praia: Instituto Caboverdeano do Livro e do Disco, 1995, p. 347.

LABAN, M. *Cabo Verde*. Encontro com escritores. Porto: Fundação Eng. António de Almeida, Porto, 1992, p. 50.

LOBO, P. S. A originalidade humana de Cabo Verde. *Claridade*, n. 9, p. 67.

LOPES, B. O folclore poético da ilha de S. Tiago. *Claridade*, n. 7, p. 43.

_____. Uma experiência românica nos trópicos I. *Claridade*, n. 4, p. 22.

_____. *Chiquinho*. Prefácio Alberto Carvalho. Lisboa: ALAC, 1993, p. 98.

LOPES, J. Apontamento. *Claridade*, n. 3, p. 6.

LOPES, J. V. *Cabo Verde*. Os bastidores da Independência. Praia: Instituto Camões –

TAVARES, E. Mestiçagem, identidade e consciência política. o caso do movimento literário...

Centro Cultural Português, 1996, p. 581-582.

LOPES, M. Tomada de vista. *Claridade*, n. 1, p. 5.

MARGARIDO, A. Alguns dos problemas das estruturas socio-culturais de Cabo Verde. *Mensagem*, n. 1, julho 1964, p. 71.

MASSA, J.-M. Heurs et malheurs de Gilberto Freyre en Guinée Portugaise et au Cap-Vert. In: *Lusotopie – Lusotropicalisme: Idéologies coloniales et identités nationales dans les mondes lusophones*. Paris: Khartala, 1997, p. 235.

MVÉ-ONDO, B. Préface à ROSSATANGA-RIGNAULT, Flavien ENONGOUE. *L'Afrique existe-t-elle? A propos d'un malentendu persistant sur l'identité*. Paris: Edition Dianoïa, 2006, p. 4.

NOTRE LIBRAIRIE. Littérature du Cap-Vert, de Guinée Bissau et de São Tomé e Príncipe. *Notre Librairie*, n. 112, 1993, janeiro-março, p. 26.

OLIVEIRA, O. Palavras sobre Cabo Verde para serem lidas no Brasil. *Claridade*, n. 2, p. 4.

OUEDRAOGO, E. Y. *Existence et liberté dans la phénoménologie de l'esprit de Hegel*. tese de doutoramento, Poitiers, 1991, p. 62.

RACAULT, J.-M. De l'île réelle à l'île mythique: Bernardin de Saint-Pierre et l'île de France. In: *Insularité: Thématique et représentation*, Actas de colóquio de Saint-Denis de la Réunion, Paris: Harmattan, 1995, p. 11.

ROSSATANGA-RIGNAULT, G., ENONGOUE, F. *L'Afrique existe-t-elle? A propos d'un malentendu persistant sur l'identité*, Préface de Bonaventure Mvé-Ondo. Chennevières-sur-Marne: Ed. Dianoïa, 2006, p. 81.

SILVEIRA, O. Prise de conscience dans la littérature du Cap-Vert. *Présence Africaine*, n. 68, 1968, p. 111.

_____. *Consciencialização na literatura cabo-verdiana*. Lisboa: Edição da Casa dos Estudantes do Império, 1963, p. 15.

SOUSA, H. T. Sobrados, lojas e funcos. Contribuição para o estudo da evolução social da ilha do Fogo. *Claridade*, n. 8, p. 4-5.

Os claridosos e as suas obras

ALCÂNTARA O. *Cântico da manhã futura*. Praia: Banco de Cabo Verde, 1986. (Recolha de poemas do escritor Manuel Lopes que usa um pseudónimo).

BARBOSA J. *Obra poética*. Lisboa: Imprensa Nacional-Casa da Moeda, Edição de Arnaldo França, e Elsa Rodrigues dos Santos, 2002, 440p. (Vol. 29 Coleção Escritores dos países de língua portuguesa)

GONÇALVES, A. A. *Noite de vento*. Novelas. Alfragide (Portugal): Editorial, 1998. 240p.

_____. *Recaída*. Lisboa: Editorial Vega e ILCD, 1993.

LOPES, B. *Chiquinho*. Prefácio Alberto Carvalho. Linda-a-Velha: ALAC, 1993.

_____. *Os trabalhos e os dias*. Prefácio de Arménio Vieira. Linda-a-Velha: ALAC, 1997.

LOPES, M. *Paúl*. São Vicente (Cabo Verde): Sociedade Tip. Publicidade, 1932.

_____. *Chuva braba*. Lisboa: Edições 70, 1982.

_____. *Galo cantou na Baía*. Lisboa: Edições 70, 1984.

_____. *Os flagelados do vento leste*. Lisboa: Ulisseia, 1960.

_____. *Falucho ancorado*. Prefácio de Alberto Carvalho. Lisboa: Cosmos, 1997. (Coleção que reúne a maior parte dos poemas do autor).