

A Aventura Crioula Revisitada
Versões do *Atlântico Negro* em Gilberto Freyre,
Baltasar Lopes e Manuel Ferreira

Oswaldo Silvestre
Universidade de Coimbra

para o António de Névada

Desde a Guiné que venho estudando Cabo Verde. Desde Lisboa. Desde Lisboa que venho considerando este arquipélago do qual o meu amigo John Gunther poderia dizer: “Isto é menos um arquipélago que um problema”.

Gilberto Freyre, *Aventura e Rotina*

Para quê não falar claro? O Messias desiludiu-nos.

Baltasar Lopes, *Cabo Verde visto por Gilberto Freyre*

1. Proponho-me tratar de uma aventura – a *aventura crioula* de Cabo Verde, a *Claridade* e Manuel Ferreira – ainda que no regime falsamente revisitador de quem se demorará menos na aventura *crioula* do que na *aventura* da produção do objecto “crioulo”, aventura essa que balizarei entre as datas limites de

1936, em que se inicia a publicação de *Claridade*, e 1967, ano da primeira edição de *A Aventura Crioula*, de Manuel Ferreira. Por outras palavras, tratarei daquela aventura colocada por Edward Said sob o tópico da “teoria em viagem” (“traveling theory”¹). Não cuidarei pois propriamente da viagem enquanto realidade formativa e constitutiva da própria criouldade, mas sim da viagem da teoria que permitiu aos intelectuais cabo-verdianos, com a ajuda decisiva de Manuel Ferreira, a produção desse construto: a teoria da miscigenação étnico-cultural elaborada por Gilberto Freyre em 1933, na obra *Casa-Grande & Senzala*.²

Entrando abruptamente em matéria, diria que as questões implicadas nas viagens da teoria, e na viagem desta teoria, são de 3 ordens: 1) De ordem epistemológica, na medida em que a deslocação da teoria do seu contexto de origem para contextos de adaptação levanta problemas clássicos como o da homologia (sua pertinência e limites) e da reprodução, mais do que produção, do objecto, por sujeição prévia deste ao quadro teórico transposto; 2) De ordem heurística e hermenêutica, já que a teoria viajada oscila entre o utensílio modesto mas útil (e, em certos momentos, indispensável) e a interpretação poderosa mas situada entre a consciência feliz do seu usuário e a consciência infeliz de quem duvida da potência ilimitada da interpretação em causa, sem contudo lhe conseguir opor argumentos “válidos para todos”, para (ab)usar de uma expressão – de alcance epistemológico e político – de Gabriel Mariano; 3) De ordem política, uma

¹ Refiro-me aos ensaios de Edward Said «Traveling Theory», in *The World, the Text, The Critic* (London-Boston: Faber & Faber, 1984) e «Traveling Theory Reconsidered» In *Reflections on Exile and Other Literary and Cultural Essays* (London: Granta Books, 2001).

² Ao longo deste texto usarei o termo «teoria» para caracterizar o pensamento de Freyre sobre a miscigenação, o que significa provavelmente que não exijo à teoria a formalização («científica») que muitos parecem exigir-lhe para o ser (coisa que não anda longe de um cronocentrismo que de nós faz os avisados teóricos que os antepassados por definição não conseguem ser, por inocência crítica ou desleixo epistémico), assim como não estabeleço entre ela e o senso comum um necessário corte epistemológico. Uma teoria, na versão mínima que adopto, é um enunciado cujos termos estabelecem entre si relações sintacticamente consistentes e semanticamente coerentes, descrevendo e explicando certos objectos de modo considerado adequado. O que talvez signifique que não é por não ser uma teoria científica que a teoria da miscigenação de Freyre perde o direito a ser considerada «teoria».

vez que na sua viagem a teoria sofre deslocações geográficas e temporais, i.e., históricas, surgindo então toda a questão da geopolítica da teoria, bem como do seu desfazimento cronológico ou ainda, mais radicalmente, da sua comodificação em brevíário (neste caso, da identidade).

O facto de, no caso desta viagem, lidarmos com uma teoria da identidade, mais complexifica o quadro antes esboçado, já que em princípio as teorias da identidade, por respeito pelo princípio da correspondência, deveriam ser menos viajantes do que, digamos, as da “McDonaldização”. Contudo, e como sabemos, e como o souberam os intelectuais africanos do século XX, teorias da identidade como, por exemplo, a da Negritude, revelaram-se muitíssimo aptas a viagens intra e intercontinentais, unindo, num retorno simbólico-político do recalcado, as Américas e a África numa mesma demanda de uma origem, e de uma identidade, supostamente comuns. No caso em análise, os problemas levantados pela viagem até Cabo Verde da teoria da identidade brasileira de Gilberto Freyre são vários e de consequências ponderosas para uma reflexão sobre a identidade cabo-verdiana, sobre a articulação entre identidade, etnicidade e nação e, enfim, sobre as versões do *Atlântico negro* em confronto entre Gilberto Freyre e as quase três gerações de cabo-verdianos envolvidas num debate que neste texto se encerra em 1967.

Tentarei desde já um elenco desses problemas, em forma interrogativa e provisória: a) O que explica a tão rápida adesão dos intelectuais da *Claridade* ao ideário de Freyre? b) Qual a natureza da representação que do Brasil tais intelectuais produziram? c) De que modo, e por via de que modalidades de tradução, pôde a teoria freyriana da miscigenação funcionar como uma teoria emancipatória para os homens da *Claridade*? d) Como explicar que, a partir de 1950, ou seja, quando se entra na segunda fase da política colonial do Estado Novo, a cooptação da teoria de Freyre pelo regime, teoria entretanto baptizada como luso-tropicalismo e alargada no seu alcance pelo autor, não tenha afastado dela os teóricos da *Claridade*, vindo tal fenómeno pelo contrário, na sua percepção, como que corroborar a pertinência dos usos que dela vinham fazendo desde 1936? e) Por outras palavras, como pode uma teoria da emancipação, ou assim recebida, funcionar ao mesmo tempo como teoria da

colonização? f) Como explicar o desencontro verificado na visita de Freyre ao arquipélago em 1951 e como ler a sua “correção” posterior por Baltasar Lopes, em texto em que se lança mão de uma argumentação luso-tropicalista estreme para corrigir os (supostos) desvios e erros analíticos de Freyre no manuseamento da *sua própria teoria*?

2. Três escassos anos medeiam entre a publicação de *Casa Grande & Senzala* e o primeiro número de *Claridade*, número esse em que a presença de Freyre e do seu temário é flagrante. Em texto despreziosamente intitulado “Apontamento”, João Lopes leva a cabo uma análise socioeconómica do arquipélago, distinguindo dois regimes: “o latifundiário aplicado em S. Tiago, e o minifundiário aplicado nas outras ilhas.”³ Sobre o primeiro, dirá que “O patriarcalismo agrário de S. Tiago, com os característicos *morgadios*, servidos por grandes propriedades, criou um tipo de civilização semelhante às zonas brasileiras de economia escravocrata à sombra das casas-grandes com os engenhos. Tipo feudal-agrícola. Menor compensação e reciprocidade entre as duas classes, os senhores – *os brancos* – e os escravos.”⁴ Em contrapartida, “Colonizadas por gente modesta, sem grandes recursos para a aquisição de vasta mão-de-obra escrava, não havendo depósitos que lhes facultassem a compra imediata de escravos, as ilhas de Barlavento patriarcalizaram-se, transformando-se todos, senhores e escravos, numa família. A profunda interpenetração dos dois tipos étnicos obedeceu à necessidade de obviar à escassez do capital escravo. Daí a miscigenação em grande (...).”⁵

O quadro, como sempre sucederá na *Claridade*, é herdado de Freyre,⁶ ainda que revisto e, digamos, melhorado, na medida em

³ *Claridade*, nº 1, p. 9. Referir-me-ei, ao longo do texto, à edição facsimilada da *Claridade*, publicada em 1986 sob os auspícios de Manuel Ferreira, que longamente prefacia a obra. Indicarei contudo a página do número em causa, por de outro modo ser impossível situar o leitor.

⁴ Idem, *Ibidem*.

⁵ Idem, *Ibidem*.

⁶ A referência a Freyre é explícita no texto, na seguinte passagem: «Fisionomias antagónicas nos dois núcleos cabo-verdianos? Diferenças sem dúvida, mas que a meu ver não determinam irreduzibilidade e impossibilidade de interpenetração cultural. A evolução tem de fazer-se, como diz Gilberto Freyre para o Brasil, no

que a “economia escravocrata à sombra das casas-grandes”, que no Brasil teria sido responsável pela democracia racial e social que passaria a ser, por longas décadas, a mais acarinhada auto-representação brasileira, fora em Cabo Verde uma versão parcial, porque incompleta e imperfeita, daquela perfeita democracia racial e social que a modéstia de recursos acabara por produzir no Barlavento, apenas. A casa grande é agora a da família patriarcal em que senhores e escravos convivem pacificamente: ou seja, a casa, pequena em recursos, é grande em vínculos comunitários e fraternos. A estratégia epistemológica e retórica de João Lopes, que será a dos claridosos, consiste pois em dar a ver “as bondades étnico-sociais da pobreza” (ou, se se preferir, em reconverter o material em simbólico, operação de vastas implicações na prática crítica da *Claridade*), pobreza que teria forjado, decerto que sem querer, a mais perfeita – a mais rica – das “democracias raciais”. Por outras palavras, a casa-grande, que no pernambucano Gilberto Freyre, descendente de escravocratas, era uma realidade socioeconómica com consequências (ainda que a natureza delas seja, como vem sendo, de há muito, intensamente debatível), em Cabo Verde, onde só em regime descontínuo conseguiu historicamente ser realidade, ganha a imponderabilidade de um tropo: a casa é o lugar em que patrões e escravos se transformam em “família”. O tropo é aliás reencontrável mais de duas décadas depois, em 1959, num texto decisivo de Gabriel Mariano (“Do funco ao sobrado ou o mundo que o mulato criou”), no momento em que o autor, interessado em questionar a suposta bondade da colonização portuguesa, interroga: “A casa que o português construiu nos trópicos é uma casa onde o negro e o mulato se sentem hóspedes ou, pelo contrário, é uma casa onde o negro e o mulato se integram como familiares?”⁷

Chamemos a atenção, entretanto, para o facto de a descrição sociohistórica de João Lopes produzir uma singular inversão dos termos da descrição freyriana da realidade brasileira: de facto, nada pareceria obviar a que a teoria de Freyre funcionasse sem

sentido de todas as forças de cultura terem inteira oportunidade de expressão criadora», Idem, *Ibidem*.

⁷ Gabriel Mariano, *Cultura Caboverdiana. Ensaios* (Lisboa: Vega, 1991), p. 42.

restrições no Sotavento, e especialmente em Santiago, já que aí reencontramos “um tipo de civilização semelhante às zonas brasileiras de economia escravocrata à sombra das casas-grandes com os engenhos”, nas palavras de Lopes. Contudo, essa economia escravocrata, que em Freyre é o pano de fundo e motor da miscigenação brasileira, gera para Lopes uma miscigenação insuficiente, dada a “Menor compensação e reciprocidade entre as duas classes, os senhores – *os brancos* – e os escravos”. Por outras palavras, o facto de Cabo Verde ser a nação crioula que o Brasil, apesar de tudo (e apesar de Freyre), não é, faz com que a casa eleita por Lopes, e pelos claridosos, como objecto de estudo – e sobretudo como objecto generalizável – venha a ser, não a de Sotavento (a rica), mas a de Barlavento (a pobre)⁸, a qual é contudo mais rica do que a primeira na intensidade da sua miscigenação.

⁸ Chame-se desde já a atenção para aquilo que neste texto de João Lopes é uma como que subrogação da História pela Geografia, a qual muito marcará a epistemologia e metodologia da *Claridade*. De facto, a *Claridade*, privilegiando a etnografia como instrumento cognitivo (genealógico e arqueológico), instalar-se-á numa busca das raízes que contudo subordina o elemento histórico ao espacial, quer porque tende ao tempo sem tempo das raízes minimamente mutáveis dos fenómenos culturais (refiro-me às posições implícitas e explícitas dos claridosos), quer porque tende a eleger um objecto privilegiado – o Barlavento –, que é antes de mais um construto geográfico. Neste ponto, dir-se-ia, a *Claridade* mima a *dé-marche* de Freyre, elegendo o patriarcalismo escravocrata da casa grande de Pernambuco e fazendo desta um caso alargado a todo o Brasil. Com uma diferença, porém: enquanto Freyre nunca se afasta de uma perspectiva histórico-social, de alcance proustiano ou necromântico (José Guilherme Merquior falará, com justiça, de uma «psico-história social de base antropológica» em Freyre (José Guilherme Merquior, “Na casa grande dos oitenta”, in *As Idéias e as Formas*, Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1981, p. 272), embora, como nos lembra Evaldo Cabral de Mello, o lastro da antropologia moderna em Freyre o conduza ao privilégio das «totalidades [o período colonial, notavelmente] em detrimento das sequências e da descrição em prejuízo da narração» (Evaldo Cabral de Mello, “O ‘Ovo de Colombo’ Gilbertiano”, in Joaquim Falcão e Rosa Maria Barboza de Araújo, *O Imperador das Idéias. Gilberto Freyre em Questão*, Rio de Janeiro: Colégio do Brasil / UniverCidade / Fundação Roberto Marinho / Topbooks, 2001, p. 21), a *Claridade*, em parte motivada decerto pela inexistência de uma história da formação colonial de Cabo Verde (de um «arquivo»), optará por uma etnografia cujo pano de fundo é uma antropologia do espaço insular, vale dizer, crioulo. Esta espacialização de um fenómeno histórico – a criouliização – é um dos aspectos mais interessantes da analítica da *Claridade*, aspecto que contudo não abordarei aqui.

Como é nítido, quer a casa de João Lopes quer a de Gabriel Mariano provêm em linha recta da casa-grande fetichizada pela etno-sociologia de Freyre: a sua pequena mas fundamental diferença reside agora em que na sua viagem para Cabo Verde o termo mais operatório da teoria da miscigenação de Freyre – o seu verdadeiro e decisivo *locus* crítico – se depara com a resistência de uma realidade histórica diversa, na qual a casa-grande nunca foi exactamente homóloga da sua congénere brasileira (ou só o foi localmente, e sem que esse local conseguisse uma irradiação geográfica e histórica geral), vindo a perder a sua capacidade operacional em virtude de uma fenomenologia recenseada por António Carreira na sua obra de referência sobre a sociedade escravocrata cabo-verdiana:

As crises de estiagem, seguidas ou não de fomes, repetidas ao longo de séculos, com os seus reflexos na economia; as vicissitudes por que passou o tráfico de escravos e o comércio em geral; a dispersão e a localização das fazendas agrícolas; a fundação de pequenos e numerosos povoados espalhados pela ilha (de Santiago) em consequência da fuga e libertação de escravos; a quebra, lenta mas inexorável, do poder dos Morgados que desfalcados de braços para arrotear as terras tiveram de as dar de arrendamento; a escassez de dinheiro em circulação obrigando a adoptar o inconveniente e prejudicial sistema de permuta de bens de consumo e de subsistência (mesmo ainda no século XIX), e todo um conjunto de factores, atingiram duramente as estruturas desta sociedade escravocrata, enfraquecendo-as, tornando-as tão débeis que ao declarar-se a abolição da escravatura, tudo se desmoronou como um castelo de cartas. Era de esperar.⁹

Ao contrário, pois, das aparências imediatas, dificilmente a teoria de Freyre se poderia replicar em Cabo Verde, já que a diferença das situações não permite uma idêntica ligação orgânica da teoria à realidade que visaria descrever e explicar. A realidade resiste à teoria, o que contudo não é o mesmo que admitir a dispensabilidade desta, já que o que se passa é exactamente o oposto: a *Claridade*, ou Cabo Verde (a disjunção serve-me aqui para enfatizar a coincidência, ou sobreposição, das

⁹ António Carreira, *Cabo Verde. Formação e Extinção de uma Sociedade Escravocrata. 1460-1878*, (Instituto Cabo-Verdeano do Livro, 1983), p. 383.

duas entidades), necessitam vitalmente de uma teoria da miscigenação, sem a qual nem *Claridade* nem Cabo Verde podem vir de facto a ser. Num gesto de suprema inteligência teórica, e prática, os homens da *Claridade* adequarão a teoria de Freyre aos seus próprios fins atribuindo-lhe um valor facial aparentemente reconhecível, como nos versos de Jorge Barbosa – “Eu gosto de Você, Brasil. / Você é parecido com a minha terra. / O que é é que lá tudo é à grande / e tudo aqui é em ponto mais pequeno”¹⁰ – ao mesmo tempo que, por uma ilusória redução fenomenológica (“tudo aqui é em ponto mais pequeno”), deslocam a teoria de Freyre o bastante para que ela se adapte ao novo contexto, contexto aliás que, de modo algo paradoxal, a justificaria melhor que o de origem.¹¹

Assim, no texto “Uma experiência românica nos trópicos”, no nº 4 de *Claridade*, Baltasar Lopes recorre ao pensamento de Artur Ramos – outro dos brasileiros fundamentais para as concepções etno-culturais da *Claridade* – para nos dizer que “são três os resultados da *aculturação*, postas em presença duas culturas – uma mais adiantada (a europeia) e outra mais atrasada (a africana): *aceitação*, *adaptação* e *reação*. Dá-se a *aceitação*

¹⁰ *Claridade*, nº 7.

¹¹ A crítica que a historiografia brasileira recente vem fazendo da base historiográfica de *Casa-Grande & Senzala* parece aliás corroborar esta «posição» claridosa, já que, na síntese de Stuart Schwarz, ao contrário do pretendido por Freyre «A maioria dos escravos era formada por africanos, e não por crioulos ou mulatos» (Stuart Schwartz, “Gilberto Freyre e a história colonial: uma visão otimista do Brasil”, in Joaquim Falcão e Rosa Maria Barboza de Araújo, *Op. Cit.*, p. 110). De modo concomitante, a ênfase colocada na domesticidade patriarcal terá conduzido Freyre a «dirigir seu foco para as minorias, para o pequeno número de criados domésticos, as lavadeiras, mucamas e cozinheiras, mulheres ao invés de homens, mulatas ao invés de africanas. Portanto, os relacionamentos que ele descreve não eram os relacionamentos predominantes entre o feitor e o boçal no canavial, mas antes aquele entre a sinhazinha e a sua mucama, ou o senhor e a sua concubina» (idem, *Ibidem.*). Por outras palavras, a demografia étnica do sistema escravocrata brasileiro era tal que o *locus* da miscigenação – a casa-grande – não dispunha do poder de tornar mestiça essa vasta população negra, razão pela qual a transposição da casa-grande freyriana para Cabo Verde se torna ainda mais problemática, pois, ao contrário do que supunham os claridosos (e os brasileiros formados na leitura de Freyre), a casa-grande não reproduzia o mundo das relações interétnicas exteriores segundo um modelo *pars pro toto*. Ao mesmo tempo, porém, esta clarificação produzida pela historiografia brasileira recente como que legitima a viagem da teoria de Freyre para o arquipélago, embora sem suspender muitos dos problemas que com ela necessariamente viajam.

quando a nova cultura (europeia) é aceite, com perda ou esquecimento da herança cultural mais velha; na *adaptação*, “ambas as culturas, a original e a estranha, combinam-se intimamente, num mosaico cultural, num todo harmónico, com reconciliação das atitudes em conflito”; há *reação* “quando surgem movimentos contra-aculturativos”, conservando as culturas originárias a sua força psicológica.”¹² Mais adiante, e tentando explicar o triunfo generalizado do português no Brasil face à sua metamorfose no crioulo em Cabo Verde, Baltasar Lopes afirmará: “É curioso verificar que [no Brasil] o afro-brasileiro (...), de um modo geral, se apresenta ainda, quanto ao seu comportamento, na fase da adaptação, isto é, mais afastado do que o cabo-verdiano da meta do processo aculturativo, que é a aceitação (...).”¹³ Lopes parece estar aqui a dizer-nos que o cabo-verdiano está mais avançado que o afro-brasileiro na temporalidade da miscigenação, o que permitiria concluir que a teoria de Freyre funciona melhor em Cabo Verde que no Brasil: ou, de modo inverso, que Cabo Verde é o melhor exemplo das concepções de Freyre. Refira-se contudo que estas palavras não deixam de ser ambíguas, e mesmo problemáticas, pois ao considerar o cabo-verdiano mais próximo “da meta do processo aculturativo, que é a aceitação”, Lopes aceita, a partir de Artur Ramos, a “perda ou esquecimento da herança cultural mais velha,” neste caso, a africana.

É este, na verdade, um dos nós cegos da política cultural da *Claridade*, o qual pode ser explanado do seguinte modo: para que a *Claridade* disponha de uma teoria da miscigenação, teoria indispensável à própria existência de Cabo Verde enquanto “cultura”, torna-se necessário importar e “traduzir” localmente a teoria de Gilberto Freyre. Tal tradução, como se afirma em nota dedicada à morte de Artur Ramos no nº 7 de *Claridade*, legitima-se pelo facto de as investigações de Freyre, ou Artur Ramos, “orientadas, embora, para o Brasil [serem] viáveis, dada a similitude da formação colonial, para este arquipélago.”¹⁴ A viabilidade ou homologia, porém, como vimos, tem limites, sendo

¹² *Claridade*, nº 4, p. 18.

¹³ *Claridade*, nº 4, p. 20.

¹⁴ *Claridade*, nº 7, p. 52.

um deles (o central) a própria diversa configuração socio-histórica da casa-grande. Assim, a necessidade de uma teoria da miscigenação, que é manifestamente para os homens da *Claridade* uma teoria da emancipação – de Cabo Verde enquanto cultura, podendo admitir-se, um tanto retroactivamente, que tal emancipação pressuporia a sobreposição, cedo ou tarde, de uma nação em que se exprimisse esse *ethos* – condu-los a uma adaptação local da teoria de Freyre, realizada sob o signo da hiper-correcção: a teoria descreveria e explicaria melhor o caso cabo-verdiano, na medida em que neste a miscigenação, que no Brasil se encontra em processo ou transição, dera já frutos sazonados, sendo o idioma crioulo o mais flagrante. Três décadas depois, no seu Prefácio a *A Aventura Crioula*, Baltasar Lopes retomará a questão, em palavras que se diriam definitivas:

Tanto mais que hoje me convenço de que Cabo Verde é um caso mais significativo do que o Brasil, sempre apontado como paradigma do processo de criação de sociedades tropicais resultantes da expansão portuguesa. À polivalência brasileira, factor de solicitações em vários rumos, responde Cabo Verde com um mecanismo mais simplificado no seu jogo de forças; a sua condição de pequeníssima nau conferiu maior pureza ao resultado da interacção das forças de cultura em presença, e de aí, estou em crer que Cabo Verde seja um organismo social mais harmonioso do que o brasileiro.¹⁵

Como já nos versos de Jorge Barbosa, o caso cabo-verdiano torna-se agora, por meio de uma redução fenomenológica patente em expressões como “um mecanismo mais simplificado”, “pequeníssima nau”, “maior pureza”, o *case study* por excelência da teoria da miscigenação de Freyre e, mais vastamente (ou não tivessem decorrido 30 agitados anos), de toda e qualquer teoria da miscigenação. Regressando às posições do autor em 1936, posições cujo carácter razoavelmente definido e definitivo estas palavras posteriores melhor esclarecem, o gesto nelas implicado não se realiza contudo sem que Baltasar Lopes e os seus companheiros paguem um preço que todos eles aliás se mostram dispostos a pagar a bem da sua (deles, da *Claridade* e de Cabo

¹⁵ Baltasar Lopes, “Prefácio”, in *A Aventura Crioula* (Lisboa: Editora Ulisseia, 1967), pp. XIV.

Verde) constituição como sujeitos: a menorização da componente africana do composto crioulo, posição que reencontraremos já reificada em “identidade crioula” em 1967, na obra de Manuel Ferreira, na qual podemos ler que a aculturação foi tão longe que “os *apports* africanos se encontram no limite da cultura negra.”¹⁶

Como é sabido, estas posições implicaram um preço que Baltasar Lopes e os seus companheiros começaram a pagar em 1953, data da edição de *Aventura e Rotina*, de Gilberto Freyre, pagamento que, num sentido curiosamente não tão oposto ao de Freyre como se poderia pensar, seria de novo exigido em 1963 por Onésimo Silveira.¹⁷ A complicada questão político-cultural suscitada pela viagem da teoria de Freyre até Cabo Verde reside decerto no facto de que para que essa teoria funcione em regime emancipatório, e no seguimento da sua própria lógica interna, Cabo Verde deve ser apresentado como “o organismo social mais harmonioso” do então Império Colonial português, suplantando assim o próprio Brasil de Freyre. Esta posição é intrinsecamente ambivalente, na medida em que Cabo Verde se constitui assim como sujeito à custa do desposamento da lógica profunda da colonização que dele fez objecto, a qual, um tanto à maneira do irredentismo marxista, teria criado as condições do seu próprio passamento. Implícito no pensamento dos claridosos, tal argumento viria a ser formulado por Gabriel Mariano em 1959, no termo do texto, já referido, “Do funco ao sobrado ou o mundo que o mulato criou”: “Caboverde constituiu-se em Nação à revelia do colonialismo. Foi um tiro que saiu pela culatra do colonialismo.”¹⁸

Gostaria de referir, ainda neste ponto, duas articulações centrais da referida ambivalência. A primeira, rastreável já no texto

¹⁶ Manuel Ferreira, *A Aventura Crioula ou Cabo Verde uma síntese étnica e cultural* (Lisboa: Editora Ulisseia, 1967), p. 38, itálico meu.

¹⁷ Refiro-me ao texto *Consciencialização na Literatura Caboverdiana* (Lisboa: Edição da Casa dos Estudantes do Império, 1963), violento ataque, por parte de um jovem imbuído do nacionalismo africano de 60, à política cultural da *Claridade*, gesto aliás não repetido nem pelo autor nem por nenhum outro intelectual cabo-verdiano até hoje – e objecto, bem pelo contrário, de um longo cortejo de denegações e palinódias por intelectuais cabo-verdianos dos mais variados quadrantes culturais e políticos.

¹⁸ Gabriel Mariano, *Cultura Caboverdiana. Ensaio* (Lisboa: Vega, 1991), p. 61.

de João Lopes incluído no nº 1 de *Claridade*, é a que passa pelo desposamento antes apontado da lógica profunda da teoria de Freyre naquilo que nela é a exaltação do modelo português de colonização. Passo a citar as palavras deste Lopes, em tudo coincidentes com as dos outros Lopes da mesma aventura claridosa:

O facto positivo é a criação em Cabo Verde de um ambiente de grande liberdade humana, nascida desse processus sui generis absolutamente português, ao invés dos colonizadores anglo-saxónicos que, sempre munidos da piedosa Bíblia protestante, asfixiaram moralmente o pobre negro em nome da grande Civilização, apertando-o nas tenazes da *colour line*, e não permitindo que ele se evadisse desse compartimento estanque. Por isso, enquanto o crioulo tem um sentido profundo da terra-mãe e por ela sente irremissível apelo quando emigrante, o negro americano liberta a sua esperança de desforra social nas estridências do jazz, na nostalgia dos blues ou em poemas de afirmação reivindicativa, como o de Langston Hughes – *I too am America*. De um lado o equilíbrio dos étnicos, a reciprocidade das culturas, a liberdade, mesmo dentro da miséria ambiente; do outro o pensamento permanente na hora da revanche, da libertação da lei de Lynch.¹⁹

Esta ambivalência é estrutural na *Claridade*, justificando a inclusão de textos como “Palavras sobre Cabo Verde para serem lidas no Brasil”, de José Osório de Oliveira (personagem decisiva, e à qual regressarei), no nº 2, em que se afirma, entre outras coisas, que “O alto nível mental dos cabo-verdianos é, há muito, uma das maiores provas da excelência da colonização portuguesa e da nossa capacidade civilizadora”²⁰; ou como o texto de Pedro de Sousa Lobo, “A originalidade humana de Cabo Verde”, que no último número da revista, em 1960 (ou seja, já após o episódio de *Aventura e Rotina*), faz a apologia do luso-tropicalismo e do “grande sociólogo Gilberto Freyre”, de cujas concepções se extrai a tese segundo a qual “A predisposição do português para o cruzamento de raças nunca foi superada por qualquer outro povo”.²¹

¹⁹ *Claridade*, nº 1.

²⁰ *Claridade*, nº 2, p. 4.

²¹ *Claridade*, nº 9, p. 65.

Esta ambivalência, repito, é estrutural, e torna inviáveis, por improdutivas, as estratégias de demarcação da identidade cabo-verdiana que atribuem à *Claridade* a função de um nítido separador de águas entre um antes colonial e um depois “pós-colonial”²²: por outras palavras, *Claridade* não é uma afirmação de independência literária, cultural e, menos ainda, nacional (convirá aliás não esquecer que noutras latitudes posições de reivindicação de singularidade étnico-cultural aproximáveis às da *Claridade*, ou mesmo marcadas pelo absolutismo étnico que não encontramos nos claridosos, não tiveram como consequência política a independência, sequer cultural – penso em certas colónias francesas das Antilhas –, pelo que há que ter a cautela metodológica de não ler a *Claridade* a partir do pensamento de Amílcar Cabral ou de não confundir 1936 com 1975). Pela própria natureza e constituição do seu ideário, *Claridade* inviabiliza tal heurística, propondo antes um modelo de negociação identitária apoiado paradoxalmente na pulsão assimiladora colonial, de que Cabo Verde seria a um tempo consequência e radicalização. Esta radicalização – e estamos aqui no cerne da estratégia político-cultural da *Claridade* – toma a forma de uma emancipação que, ao estender a mão ao pai (colonizador mas *único*, pela sua singularidade no concerto colonial), não permite que este reaja a esse gesto que não pode deixar de ler como reconhecimento. Contudo o pai, ao mesmo tempo que é elogiado pela sua bondade patriarcal (ou melhor: pela bondade das consequências do abandono a que votou os filhos)²³, e como Manuel Ferreira enfatizou com justeza, é o grande ausente da *Claridade*, publicação que desde o início – e o início seria, como vimos, o peculiar efeito de diferiçã gerado pela viagem de *Casa Grande & Senzala* até Cabo Verde – parte do princípio de que o filho entrou já na idade adulta (embora esta atitude colida com a lógica político-cultural da ambivalente teoria emancipatória da

²² As aspas em pós-colonial devem-se aqui ao facto de esta afirmação de pós-colonialidade se confinar naturalmente ao domínio do cultural (do «espiritual», seria melhor dizer), já que o colonialismo é o pano de fundo não apenas da *Claridade* mas dos trabalhos e dias da sua geração fundadora.

²³ Não deixa de ser curioso observar que este modelo de relação colonial com Cabo Verde se reproduz hoje na relação pós-colonial com os imigrantes cabo-verdianos em Portugal, *abandonados* a uma integração selvagem cujo alto custo sócio-político se começa já a constatar nas periferias de Lisboa.

Claridade). Para terminar por agora esta questão, diria que *Claridade* é o lugar crítico de uma sobreposição abrasiva, e por definição irresolvida, de emancipação e colonização. É provável que o grande responsável por essa sobreposição irresolvida seja o próprio conceito de criouldade, não deixando de ser curioso que a teorização da *Claridade* sobre o referido conceito se tenha afinal transformado na legitimação oficiosa e oficial da identidade cabo-verdiana.

Passo à segunda manifestação da ambivalência que venho explorando. A agenda da crítica à *Claridade* tem-se demorado pouco naquilo que a meu ver é o carácter moderno do empreendimento. De facto, e é esse um ponto recorrente na historiografia das literaturas africanas, as várias gerações e os vários movimentos literários que se foram sucedendo nas ex-colónias portuguesas, são caracterizados pela sua modernidade tardia, sendo disso signos dominantes a longa duração de um romantismo epigonal e hipercodificado, na transição do século XIX para o século XX, ou o atraso de algumas décadas com que os escritores africanos vão incorporando as revoluções ou reformas literárias em que o século XX foi fértil. Não desejo discutir agora este ponto, mas sim um outro, que de certo modo lhe é prévio: o da concepção moderna de cultura que subjaz à *Claridade* e que marcará as subseqüentes gerações cabo-verdianas empenhadas na busca da sua identidade. De facto, é impossível ler a *Claridade* sem se ficar impressionado com o papel instrumentalmente decisivo que para a sua concepção de cultura desempenha a disciplina etnográfica. Como temos vindo a ver, a própria *Claridade* só é pensável se tivermos em mente as modalidades pela qual uma teoria etnológica é importada e traduzida localmente. Ao longo dos vários números da revista, várias são as vozes que lamentam a incipiência da recolha etnográfica local, de Félix Monteiro a Baltasar Lopes, autores que tiveram eles mesmos de se desdobrar em etnógrafos amadores de modo a levar avante o seu programa de indagação das constantes da cultura cabo-verdiana. Valham, por todos eles, as palavras desalentadas de Baltasar Lopes, em 1949, no nº 7 da revista: “*Na incerteza em que todos nós andamos sobre a história cultural destas ilhas (...), venço-me de que é útil apresentar todas as*

sugestões que possam servir para o apuramento final, que um dia se fará, dos alicerces em que plantamos os pés.”²⁴

Significa isto que em 1936, em Cabo Verde, o projecto dos homens da *Claridade* se integra plenamente na concepção moderna (e ocidental) de cultura, a qual, desde finais do século XVIII, veio substituir a concepção humanista clássica, cuja tónica era colocada no aperfeiçoamento individual. Nas palavras de José Guilherme Merquior, “Deixou-se de lado a dimensão universalista para acentuar a *particularidade* de cada cultura nacional. E o sujeito da cultura passou a ser não mais o indivíduo genérico, mas cada povo (ou etnia) concreto: cultura virou um substantivo empregado no plural, que designava antes de tudo a múltipla heterogeneidade dos costumes passados e presentes.”²⁵ O projecto da *Claridade* é justamente este, convindo realçar, a título emblemático, o fundo etnológico que, parte integrante da filologia oitocentista, integra também de modo notório e notável a formação de Baltasar Lopes, aluno aliás de Leite de Vasconcelos. Muitos são os problemas levantados pelo recurso à etnografia, e mais ambiciosamente à antropologia, pelos claridosos, e limitar-me-ei a um levantamento exploratório. Convirá, antes de mais, não esquecer que a etnografia foi, no século XIX e ainda no XX, uma disciplina perfeitamente integrada na formação discursiva colonial, à qual conferia o suplemento de saber local necessário, desde logo, à imposição da administração colonial. Mais uma vez, o que os homens da *Claridade* fazem com a etnografia é uma prática ambivalente, já que se trata, como antes vimos, de usar um dos instrumentos cognitivos mais caros ao colonialismo para lhe conferir um uso emancipatório (e esse é, como vimos vendo e veremos, um dos problemas implicados pela tradução local da teoria etno-social de Gilberto Freyre, mais tarde adoptada pelo colonialismo português).²⁶ Mais decisivo, todavia, é o facto de o recurso privilegiado à

²⁴ *Claridade*, nº 7, p. 44, itálico meu.

²⁵ José Guilherme Merquior, “Cultura: a História de uma Ideia,” *O Argumento Liberal* (Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1983), p. 208.

²⁶ Creio que há toda uma via por explorar no estabelecimento de um paralelo entre as ambivalências definidoras da política cultural da *Claridade* e a «double consciousness» teorizada por W.E.B. du Bois, autor no qual o telão de fundo da modernidade é tão indispensável quanto nos claridosos.

etnografia arrastar a *Claridade* para aquela “junção fatal do conceito de nacionalidade com o conceito de cultura,”²⁷ gesto tipicamente moderno mas duplamente complicado quando esteja em pauta uma cultura de organicidade, digamos, problemática (situação que é, reforçadamente, a de uma nação diaspórica).

Ou seja, como “inventar” uma nação quando não se tem a certeza de dispor de uma cultura própria? Mas, justamente, o que é uma *cultura própria*? Estas perguntas, tipicamente cabo-verdianas (mas, num certo sentido, comuns a todas as proto-nações), explicam talvez a razão pela qual em Cabo Verde o projecto moderno de estabelecimento de uma coincidência expressiva entre nacionalidade e etnicidade nunca pôde ser levado a cabo (seria melhor dizer que, em boa verdade, nunca foi inteiramente desejado), ao contrário do sucedido em vários outros locais do continente africano, a começar pela Guiné-Bissau, supostamente mais aptos para tal em virtude da sua “integridade étnica” (aliás, também ela problemática). Estamos pois, neste ponto, perante uma das ambivalências mais devastadoras da modernidade – a ambivalência entre nacionalismo e nativismo –, e gostaria de enfatizar a inteligência cultural e política com que, por intermédio das estratégias emancipatórias, também elas ambivalentes, antes referidas, os intelectuais da *Claridade* se souberam furta a essa sorte de consequências. Mas gostaria sobretudo de chamar a atenção para o facto de a latitude do fenómeno não pôr em causa a sua relação, extraterritorial mas operativa, com a tradição moderna e ocidental que referi. Essa relação, reforçada provavelmente ao longo dos últimos dois séculos pela existência de uma forte superestrutura administrativo-burocrática entregue a cabo-verdianos, que aliás desempenharam papel relevante na administração de todo o sistema colonial português – digamos que em Cabo Verde existe há muito uma situação weberiana²⁸ –, é denunciada *a contrario* pelo lugar difícil que a

²⁷ Paul Gilroy, *The Black Atlantic. Modernity and Double Consciousness* (London-New York: Verso, 1993), p. 2.

²⁸ Sobre a forma como o sistema educativo colonial contribuiu para a especificidade da formação intelectual cabo-verdiana, convém ler Alberto Carvalho, “Do Classicismo ao Realismo da *Claridade*”, in *Camões. Revista de Letras e Culturas Lusófonas*, nº 1, 1998, pp. 20-30). Sobre o papel da elite intelectual cabo-verdiana, em comparação com a situação dos negros norte-americanos, é fundamental ler Isabel Caldeira, “O Afro-Americano e o Cabo-Verdiano: Identidade Étnica e

cultura cabo-verdiana, e desde logo a literatura, ocupou no *corpus* mítico-simbólico dos teorizadores da resistência cultural ao colonialismo, a partir do pós-guerra. Refira-se, a título indicial, a exclusão dos poetas cabo-verdianos do caderno de *Poesia Negra de Expressão Portuguesa*, lançado em 1953 por Francisco Tenreiro e Mário Pinto de Andrade, por, segundo Tenreiro, “a poesia das ilhas crioulas, com raríssimas excepções, não traduzir o sentimento da negritude que é a razão-base da poesia negra.”²⁹

Deixo para outra altura a questão fascinante, e inteiramente pertinente a este respeito, da convivência tensional da concepção moderna de cultura – etnológica, local, relativista – com a concepção clássica em indivíduos tão saturados de cultura humanística como Baltasar Lopes ou António Aurélio Gonçalves.

3. Como vimos já, a recepção de *Casa-Grande & Senzala* pelos intelectuais cabo-verdianos foi célere, já que apenas 3 anos medeiam entre a publicação da obra e o nº 1 de *Claridade*. A recepção da obra de Freyre pelos intelectuais portugueses está já feita, de modo exemplar, por Cláudia Castelo.³⁰ De acordo com esta última, em 1934 a obra é referida em Portugal por José Osório de Oliveira e Carlos Malheiro Dias e, já em 1936, pelo padre Joaquim Alves Correia. Não custa pois admitir que Osório de Oliveira, também conhecedor dos trabalhos de Artur Ramos sobre o negro brasileiro, tenha funcionado como intermediador na viagem da teoria de Freyre até Cabo Verde, viagem que recupera a triangulação do Atlântico Negro, na versão colonial portuguesa.

Convirá recordar que a década de 30 abre em Portugal com a ascensão de Salazar ao poder e a publicação do Acto Colonial, instrumento jurídico-administrativo legitimador de uma concepção colonial imperial e muito pouco predisposta à aceitação de fenómenos como a “mestiçagem” ou a multiracialidade (recorde-se ainda o contexto dos impérios coloniais europeus e a

Identidade Nacional”, in Boaventura de Sousa Santos, *Portugal: Um Retrato Singular* (Porto: Edições Afrontamento, 1993), pp. 591-628.

²⁹ Francisco Tenreiro, “Nota Final”, in Francisco Tenreiro e Mário Pinto de Andrade (eds.), *Poesia Negra de Expressão Portuguesa* (Lisboa: África, 1982), p. 82.

³⁰ Cláudia Castelo, “*O Modo Português de Estar no Mundo*”. *O Luso-Tropicalismo e a Ideologia Colonial Portuguesa (1933-1961)* (Porto: Afrontamento, 1999).

popularidade das ideias de eugenismo biológico e rácico no Norte da Europa, mas não apenas). Por outras palavras, muito pouco predisposta a aceitar uma teoria como a de Gilberto Freyre, autor cuja crescente irradiação no meio intelectual português não terá tradução, nas décadas de 30 e 40, no que respeita à aceitação pelo poder político. É pois neste contexto que os intelectuais da *Claridade* estabelecem esse diálogo atlântico com Gilberto Freyre, Artur Ramos, Nina Rodrigues e a vasta teoria de nomes do modernismo brasileiro e da geração de 30, que os claridosos tendem a amalgamar numa formação supostamente unitária, interessados que estão em sobretudo reconhecer neles a Voz do Brasil, manifestamente a voz do Outro.

Isto significa que nas décadas de 30 e 40 a celebração da identidade cabo-verdiana como miscigenação tem um conteúdo político não desprezável, já que as concepções de Freyre estavam longe de agradar aos próceres da política colonial lusitana, e desde logo ao Ministro das Colónias de então, Armindo Monteiro. A triangulação atlântica que se estabelece entre Gilberto Freyre, Osório de Oliveira e os claridosos ganha um perfil singular à luz do contexto político-cultural de então, já que em Osório de Oliveira é assaz reconhecível a ideologia colonial que em boa verdade, à data, fazia o consenso de direita e esquerda. Ou seja, esta triangulação está demasiadamente ancorada na formação discursiva colonial, quer da parte de Osório de Oliveira, quer da da fixação lusíada de Gilberto Freyre, para que o ideário da *Claridade* se possa despedir sem mais do quadro de referência colonial, ainda que proponha dele uma versão “tropicalista” que no contexto em causa não pode deixar de ser encarado como um instrumento crítico e emancipatório. O mais importante contudo desta triangulação parece-me ser a forma como pela primeira vez a rota do Atlântico Negro português, velha de séculos de tráfico de escravos e não só, é revisitada pela busca identitária de um grupo de intelectuais cabo-verdianos que, mais virados para a América do que para a Europa (o que reproduziria ainda o sentido da rota antiga, mas agora com um cunho redentor fornecido pela ex-colónia brasileira), tenta encontrar nessa formação transcultural e internacional uma alegoria da sua própria condição cultural e política. Percebe-se assim, suponho, a pertinência e alcance das palavras

de Paul Gilroy, quando aplicadas aos homens da *Claridade*: “A história do Atlântico Negro (...), continuamente atravessado por movimentos de populações negras – não apenas como mercadorias, mas envolvidos em várias lutas pela emancipação, autonomia e cidadania – fornece um instrumento para reexaminar os problemas da nacionalidade, localidade, identidade e memória histórica.”³¹

A versão do Atlântico Negro que a *Claridade* nos apresenta – e de cujo temário e actores a literatura claridosa fará um levantamento exaustivo e, para as gerações seguintes, algo traumático – caracteriza-se, como vimos já, por uma menorização do elemento negro, diluído, de acordo com os seus etnógrafos-intérpretes, no processo de mestiçagem, até se tornar residual.³² Nesta versão, e no contexto histórico em que é produzido, o Atlântico Negro dos claridosos não manifesta uma solução de continuidade em relação a versões como a de Osório de Oliveira presente no nº 2 da revista, de que destaco este excerto revelador: “É 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 da miscigenação, por aí ainda influir o “ethos” da África negra.”³³ De facto, embora estas palavras não pudessem ser assinadas por nenhum dos claridosos, é patente no discurso etnológico destes o privilégio do Barlavento enquanto zona em que a miscigenação, diluindo o elemento branco e o negro, realizara o ideal da democracia racial e social que, por razões antes vistas, não se concretizara tão intensamente no Sotavento. As razões da (de)negação do elemento africano não são obviamente idênticas nos claridosos e em Osório de

³¹ Paul Gilroy, *The Black Atlantic. Modernity and Double Consciousness* (London-New York: Verso, 1993). Sobre a heurística levada a cabo por Gilroy em torno do Atlântico Negro existe hoje uma boa discussão em português, por Miguel Vale de Almeida, *Um Mar da Cor da Terra. Raça, Cultura e Política da Identidade*, (Lisboa: Celta, 2000), pp. 234-244, com a vantagem de o autor se interrogar sobre a adequação dessa heurística ao caso «lusófono» (as aspas, digamos, são de Vale de Almeida e minhas). Voltarei a isto mais adiante, a propósito da especificidade da versão do Atlântico Negro nos claridosos.

³² A propósito das Bandeiras na Ilha do Fogo, Félix Monteiro dirá, em texto incluído no nº 8 de *Claridade*, que os elementos remanescentes nelas dos usos e costumes dos escravos africanos mais não eram do que «a petrificação de insignificantes resíduos de culturas ultrapassadas» (p. 21).

³³ *Claridade*, nº 2, p. 4, itálico meu.

Oliveira, mas a lógica que a tal (de)negação conduz – que é ainda e sempre a lógica de uma teoria da miscigenação indispensável à produção do objecto “Cabo Verde” – não é inteiramente diversa em ambos.

De modo análogo, embora Osório de Oliveira entenda a relação íntima estabelecida entre brasileiros e cabo-verdianos como a “melhor prova da universalidade da nossa acção espiritual, nossa glória eterna”, esta razão colonial não deixa de manifestar um certo conteúdo de verdade, por isso apropriável, dentro do regime ambivalente antes referido, pela intenção pós-colonial dos claridosos. Passa-se isto quando Osório de Oliveira afirma: “Os cabo-verdianos precisavam dum exemplo que a literatura de Portugal não lhes podia dar, mas que o Brasil lhes forneceu. As afinidades existentes entre Cabo Verde e os estados do Nordeste do Brasil predispunham os cabo-verdianos para compreender, sentir e amar a nova literatura brasileira. Encontrando exemplos a seguir na poesia e nos romances modernos do Brasil, sentindo-se apoiados, na análise do seu caso, pelos novos ensaístas brasileiros, os cabo-verdianos descobriram o seu caminho.”³⁴ Dificilmente se poderia ser tão arguto e tão cego, ao mesmo tempo. O exemplo que o Brasil fornece, e que a literatura de Portugal não pode dar, é como já vimos toda uma ambivalente política de emancipação cultural pela qual se convida o colonizador a encarar as consequências últimas da representação supostamente favorável que o colonizado produz da acção daquele. No final do processo, contudo, e depois de receber o exemplo do Brasil, seria Cabo Verde a dá-lo a um Portugal cuja política colonial era o exacto reverso do exemplo brasileiro originário, e já longínquo.

Difíceis percursos de uma teoria em viagem, complexas questões de tradução intercultural, admiravelmente tematizadas em versos de Osvaldo Alcântara no nº 6 de *Claridade*, em 1948: “Passa a serenata. / Mas no coração dos que temem a primeira luz do dia que vai chegar / ficam os gemidos do violão e do cavaquinho, / vozes crioulas neste nocturno brasileiro / de Cabo Verde.”³⁵

³⁴ Idem, *Ibidem*, grifos meus.

³⁵ *Claridade*, nº 6, p. 21, itálico meu.

4. O Gilberto Freyre que em 19 de Outubro de 1951 chega à cidade da Praia, permanecendo 10 dias no arquipélago,³⁶ está já bem longe do perfil do autor incómodo que o Estado Novo nele reconhecera nas décadas de 30 e 40. A visita, inserida num longo périplo por Portugal e colónias (cerca de 7 meses, de Agosto de 1951 a Fevereiro de 1952) depois passado a escrito no volume *Aventura e Rotina*, é custeada pelo governo português, que para tal convidara expressamente o escritor brasileiro.³⁷ Recordemos que 1951 é o ano em que, por meio de uma revisão constitucional, o Acto Colonial é abolido, dando lugar à Lei Orgânica do Ultramar Português, publicada em 1953, a que se seguirá o Estatuto dos Indígenas das Províncias da Guiné, Angola e Moçambique, em 1954. O regime revê, pois a sua política colonial, agora nas mãos do ministro Sarmento Rodrigues, de modo a reagir às ameaças que para o ex-Império Colonial Português (designação introduzida pelo Acto Colonial) representa o artigo 73 (capítulo XI) da Carta das Nações Unidas, sobre os “non-self-governing territories”. Neste contexto, em que o “darwinismo social” de Armindo Monteiro não é mais sustentável no plano internacional, tanto mais que as suas tenebrosas consequências estavam ainda presentes na memória recente do mundo

³⁶ A duração da viagem de Freyre faz parte do anedotário derogatório suscitado, à maneira de resposta mais ou menos cáustica, pelos comentários decepcionantes do escritor brasileiro. «Meteórica», para Henrique Teixeira de Sousa (*Claridade*, nº 8, p. 7) e para todos os claridosos, a viagem teria durado 15 dias, para Manuel Ferreira (*ibidem*, p. 109), e apenas 3 dias, para Jean-Michel Laban (“Heurs et malheurs de Gilberto Freyre en Guiné portugaise et au Cap-Vert”, in *Lusotopie. Lusotropicalisme. Idéologies coloniales et identités nationales dans les mondes lusophones*, 1997, p. 230). Neste último caso, o autor manifestamente soçobra aos efeitos do *bon mot*, já que os 3 dias lhe permitem o título de capítulo «Trois jours, trois îles, trente erreurs». Bastaria ler a descrição algo enfadada, pelo próprio Freyre, dos roncários meios de transporte marítimo entre ilhas para desconfiar da possibilidade de em 3 dias se visitar, em 1951, 3 ilhas. Adoptamos aqui a informação minuciosa da cronologia da visita, disponibilizada por Cláudia Castelo, que a situa entre 19 e 29 de Outubro (*Op. Cit.*, p. 90).

³⁷ Sobre a visita de Freyre a Cabo Verde, veja-se, além do texto de Jean-Michel Laban, Rémy Lucas, “*Aventura e Rotina: Gilberto Freyre et l’Afrique*”, in *Lusotopie* («Lusotropicalisme. Idéologie coloniale et identité nationale dans les mondes lusophones»), 1997. Para uma leitura antropológica de *Aventura e Rotina*, em contraposição a *Tristes Trópicos*, cf. Cristiana Bastos, “Tristes Trópicos e alegres Luso-tropicalismos: das notas de viagem em Lévi-Strauss e Gilberto Freyre” (*Análise Social*, Quarta Série, vol. XXXIII, 2ª-3ª, 1998), pp. 415-432.

do pós-guerra, as teses de Freyre sobre a harmonia social gerada pela colonização lusa ganham uma acuidade nova.³⁸ O próprio Freyre, já desde 1940, vinha expandindo o quadro de aplicação das suas teses, afirmando no volume *O mundo que o português criou*, editado nesse ano (que é o ano da Exposição do Mundo Português, pela qual mais uma vez o regime afirmara a versão imperialista do seu nacionalismo), que “Portugal, o Brasil, a África e a Índia Portuguesas, a Madeira, os Açores e Cabo Verde constituem hoje uma unidade de sentimento e de cultura.”³⁹ Referindo-se ao “carácter humano da colonização portuguesa”, Freyre dirá ainda nesse livro que “Em toda a parte onde dominou esse tipo de colonização, o preconceito de raça se apresenta insignificante, e a mestiçagem, uma força psicológica, social e, pode-se mesmo dizer, eticamente activa e criadora.”⁴⁰

Antes de Cabo Verde, Gilberto Freyre visita a Guiné. Creio que há várias razões pelas quais o episódio cabo-verdiano ganha em ser lido na sequência desta visita ao continente africano. Na Guiné, Freyre reencontra o Brasil originário, o Brasil da sua paixão de historiador e comparatista com uma fixação pelo período colonial. Vale a pena citar longamente o passo em que o notável escritor que foi Freyre nos apresenta a sua máquina do tempo:

Em contacto com os indivíduos desses vários grupos, diferentes nas formas do corpo, na cor da pele e sobretudo nas formas de cultura que, dentro dos meus limites de tempo, venho visitando nas suas próprias aldeias, tenho a impressão de que vejo os próprios começos africanos do Brasil. Domina-me às vezes a sensação – sensação física – de que estou aqui dentro duma

³⁸ Sobre a relação entre Freyre e o regime de Salazar, veja-se, além da obra referida de Cláudia Castelo, Yves Léonard, “Salazarisme et lusotropicalisme, histoire d’une appropriation”, in *Lusotopie* (“Lusotropicalisme. Idéologies coloniales et identités nationales dans les mondes lusophones”), 1997. Texto importante é ainda o de Omar Ribeiro Thomaz, “Do Saber Colonial ao Luso-Tropicalismo: ‘Raça’ E ‘Nação’ nas Primeiras Décadas do Salazarismo”, in Marcos Chor Maio e Ricardo Ventura Santos, *Raça, Ciência e Sociedade* (Rio de Janeiro: Editora Fiacruz/Centro Cultural Banco do Brasil, 1996), pp. 85-106, cujo teatro de operações se estende da Exposição Colonial do Porto em 1934 à viagem de Freyre, com especial atenção às Conferências de Alta Cultura Colonial de 1936.

³⁹ Gilberto Freyre, *O Mundo que o Português Criou* (Lisboa: Livros do Brasil, 1951), p. 39.

⁴⁰ Idem, *Ibidem*, pp. 42-43.

máquina inventada por um novo Wells, ao contrário do inglês – todo empenhado em ver o futuro – proustianamente decidido a capturar o tempo perdido. O passado. Máquina que me teria trazido até a uma Guiné que seria, ainda, em certas áreas, socialmente quase o mesmo dos dias decisivos da colonização portuguesa do Brasil. Há pretas, pretalhonas, muleques, mulecas, mulecotas, negros velhos que aqui me surgem aos olhos – alguns quase nus, outros tatuados, vários com os seus panos de cor, seus timões ou seus camisolões brancos de mandingas, algumas pretas com os seus turbantes, suas pulseiras, suas chinelas, seus peitos gordos e em bico e às vezes suas nádegas e os seus próprios sexos inteiramente à vista – não como figuras inesperadas ou quase fantásticas, mas como conhecidos velhos. Não que os tenha conhecido inteiramente assim no Brasil, onde, menino, ainda vi escravos velhos não só crioulos como da Costa d’África. (...)

Também na Guiné, vendo tanta figura de negra e de negro que me dá a impressão de *déjà vu*, pergunto às vezes a mim mesmo, se não andava há tempos à procura deste negro ou daquela negra como se de algum modo me pertencessem e ao Brasil; e os tivéssemos perdido.⁴¹

Não custa perceber que na Guiné Gilberto Freyre reencontra, no negro africano, o seu território intelectual e afectivo de referência, ou seja, reencontra-se consigo mesmo e com as suas teses fundadoras, enunciadas 18 anos antes em *Casa Grande & Senzala*. A Guiné não é território mestiçado mas negro e por sê-lo funciona como *arché* e arca étnica – e, naquela sobreposição constante do cultural com o biológico que define o tormentoso método de Freyre, o “stock” de que toda a mestiçagem necessita para engendrar a sua magia social. Por outras palavras, na Guiné Freyre encontra um dos vértices do seu Atlântico Negro, o qual, após o trabalho inicialmente liderante do vértice luso, geraria a democracia racial do vértice brasileiro. O modelo é dialéctico e o Brasil, prestando embora todas as reverências ao pai luso, é a síntese final de um processo histórico em que nada, nem mesmo a escravatura e o seu cortejo de violências, o conseguirá impedir de conquistar a felicidade na terra.

⁴¹ Gilberto Freyre, *Aventura e Rotina* (Lisboa: Livros do Brasil, s/d), pp. 217-218.

Neste quadro, e como se percebe, o lugar de Cabo Verde é problemático porque excedentário: nenhuma mestiçagem aí realizada poderia superar o valor de exemplo do grande caldeirão brasileiro. As ilusões dos claridosos quanto ao valor paradigmático de uma experiência histórica realizada num modelo de pequena escala nada podem face ao império avassalador da escala brasileira. Tanto mais que, para Freyre, tudo não teria passado de uma ilusão, já que a mestiçagem crioula teria falhado rotundamente. Ouçamos o nosso autor:

Mas no que o primeiro contacto com Cabo Verde me faz principalmente pensar é na miscigenação que aqui foi ensaiada de modo intenso pelo português, com judeus e, notadamente, com negros, antes de ser desenvolvida na América tropical, sobre o lastro ameríndio. O primeiro caldeirão de ensaio dessa aventura étnica foi esta ilha de São Tiago, hoje tão negróide; sinal de que, ao contrário do que vem sucedendo, cada vez mais, no Brasil, o grosso da população vem-se mantendo o elemento de origem africana.⁴²

Quanto ao parentesco entre o arquipélago e o Brasil, parentesco estratégico na própria elaboração do ideário da *Claridade*, de novo Freyre decepciona quem dele aguardaria uma ratificação dessa operação epistemológica:

Há com efeito traços de parentesco entre certas paisagens do Brasil e as de um Cabo Verde às vezes tropicalmente rico de verdes de mata que contrastam com os azuis de mar. Mas o parentesco entre as populações e as culturas luso-tropicais que se vêm desenvolvendo naquelas áreas brasileiras e as que parecem já ter-se estabilizado em São Tiago e talvez noutras ilhas de Cabo Verde, este parentesco parece-me vago; e não tão acentuado que em Cabo Verde se tenha sempre a impressão de estar sempre entre parentes próximos, ao mesmo tempo dos portugueses e dos brasileiros.⁴³

Num passo famoso, Freyre aproximará Cabo Verde não do Brasil mas na Martinica ou de Trinidad, “ilhas em que as populações fossem predominantemente africanas na cor, no aspecto e nos costumes, com salpicos, apenas, de influência europeia, so-

⁴² Idem, *Ibidem*, p. 239.

⁴³ Idem, *Ibidem*, p. 240.

bre essa predominância étnica e social.”⁴⁴ Tudo isto seria ainda corroborado pelo idioma falado nas ilhas, o crioulo, pelo qual Freyre manifesta a sua repugnância: de facto, pela sua própria existência, o crioulo arrastaria Cabo Verde mais para perto dos exemplos das Antilhas do que do do Brasil.

A visita a S. Vicente, porém, não altera este quadro interpretativo, já que para Freyre o grau de mestiçagem parece “o mesmo nas duas ilhas crioulas: a mesma predominância do africano sobre o europeu que nas pequena Antilhas. Que em Barbados ou em Trinidad. Por conseguinte mais do que nas áreas mais evidentemente negróides do Brasil.”⁴⁵ Esta observação é corroborada por uma outra que se afigura indispensável citar para percebermos exactamente o modelo de mestiçagem perseguido por Freyre: “Procuro notar nos meninos de escola e de liceu o que o seu aspecto pessoal parece exprimir da estética da miscigenação nesta ilha: uma ilha em que o europeu puro está hoje em tal minoria que é como se fosse um intruso. Um sobejo ou uma sobra de europeu.”⁴⁶

Façamos o elenco das restantes observações de Freyre sobre Cabo Verde: 1) por falta de “stocks europeus” no processo de mestiçagem, o cabo-verdiano como que entrou em processo entrópico no que toca à sua identidade, já que não podendo aspirar a uma cultura de dominância europeia, perdeu ainda o melhor das suas origens africanas, podendo ser caracterizado como um indivíduo envergonhado dessa origem africana; 2) esta incaracterização cultural está patente na ausência de um artesanato popular marcante, de uma culinária própria e mesmo no idioma crioulo; 3) em conclusão, a mestiçagem não originou em Cabo Verde uma “terceira cultura, caracteristicamente cabo-verdiana.”⁴⁷

Não vou discutir agora a pertinência ou impertinência das observações de Freyre, no todo ou em parte, pois o que me interessa é ponderar as razões do clamor de geral indignação que, face a elas, percorreu o movimento claridoso. Para tal, necessá-

⁴⁴ Idem, *Ibidem*, p. 240.

⁴⁵ Idem, *Ibidem*, p. 244.

⁴⁶ Idem, *Ibidem*, p. 249.

⁴⁷ Idem, *Ibidem*, p. 251.

rio se torna ler o texto pelo qual Baltasar Lopes respondeu a Freyre, *Cabo Verde visto por Gilberto Freyre*, texto despreziosamente subtítuloado “Apontamentos lidos ao microfone de Rádio Barlavento” e editado em 1956. O texto, contudo, não merece análises despreziosas, já que em rigor o que o seu autor nele faz não anda longe de constituir uma condensação “final” do ideário claridoso. Os “apontamentos” começam por uma retrospectiva que nos apresenta o momento da fundação da *Claridade*: “Há um pouco mais de vinte anos, eu e um grupo reduzido de amigos começámos a pensar no *nosso problema*, isto é, o problema de Cabo Verde. Preocupava-nos sobretudo o processo da formação social destas ilhas, o estudo das raízes de Cabo Verde.”⁴⁸ Início significativo e revelador, em que a contiguidade de “problema” e “raízes” (o problema e as raízes da identidade) nos situam numa das questões que subterraneamente atravessam toda a *Claridade*. Refiro-me à discrepância entre um projecto de produção de uma teoria da criouldade e a insistência em toda uma série de figuras do enraizamento e mesmo do casticismo, figuras ratificadas no plano cognitivo pelo lugar central atribuído à disciplina etnográfica, à qual estaria cometida a responsabilidade de recensear as raízes, desse modo *resolvendo o problema*. Eis pois a razão pela qual quando Baltasar Lopes elenca as áreas científicas necessárias à pesquisa da identidade em que os claridosos seriam hóspedes, constatamos que todas elas revertem para a antropologia: “Se exceptuarmos um ou outro raro domínio como, por exemplo, o da linguagem, éramos perfeitamente hóspedes em tantos outros, como o da antropologia cultural, da aculturação, das relações de raça e de cultura, do folclore entendido como ciência.”⁴⁹

Segue-se, ainda no início, a explicitação da fascinação brasileira e a defesa da viagem das teorias brasileiras da identidade, as quais se colocariam assim ao serviço de uma busca do elemento castiço e menos contaminado de Cabo Verde: “Esta ficção e esta poesia [brasileiras] revelavam-nos um ambiente, tipos, estilos, formas de comportamento, defeitos, virtudes, ati-

⁴⁸ Baltasar Lopes, *Cabo Verde visto por Gilberto Freyre. Apontamentos lidos ao microfone de Rádio Barlavento* (Praia: Imprensa Nacional, Divisão de Propaganda, 1956), p. 5.

⁴⁹ Idem, *Ibidem*, p. 5.

tudes perante a vida, que se assemelhavam aos destas ilhas, *principalmente naquilo que as ilhas têm de mais castiço e de menos contaminado.*”⁵⁰ Eis-nos de novo perante a discrepância enunciada logo a abrir entre uma identidade problemática e a pulsão do castiço e do incontaminado (ou do menos contaminado), i.e, da raiz. Esta discrepância, em que proponho se leiam todas as ambivalências de uma política cultural da criouldade, reforça-se quando, a propósito de Gilberto Freyre e Artur Ramos, autores lidos então, e sobretudo o primeiro, como quem sofre uma epifania, Baltasar Lopes dá voz à esperança alimentada desde essa data pelos claridosos: “*que viessem um dia a Cabo Verde deslocar a sua tenda de estudos de campo* estes dois especialistas das culturas tropicais, munidos, como estavam, com técnicas e experiência que nenhum de nós possuía.”⁵¹

Significativo desejo, este pelo qual o crioulo anseia pelo antropólogo que de si faça o nativo que a criouldade de vários modos problematiza, na medida em que o afasta de uma origem situável e definível como tal (como *nativa*). De facto, nestas palavras Baltasar Lopes dá voz ao cronótopo e à mitologia da mais clássica antropologia modernista, aquela que vive do desdobramento de toda uma série de estratégias de localização e enraizamento.⁵² Ora, como e onde produzir o casticismo – e, mais ainda, o escassamente contaminado – de uma cultura crioula que se define por ser o Outro de casticismo e incontaminação? Por outras palavras, como conciliar a expansão rizomática do crioulo com a fixação da tenda do etnógrafo num local definido *a priori* como *campo*? Quem, contudo, define e delimita o campo? O antropólogo em viagem ou o crioulo que o hospeda? Recordemos, a este propósito, que o facto de a tenda de Freyre se ter apenas instalado em Cabo Verde em 1951, isto é, 18 anos após a publicação de *Casa-Grande & Senzala* e 15 anos após o início da aventura de *Claridade*, conduziu a que os próprios cabo-verdianos se fossem desdobrando em sujeito e objecto de uma observação antropológica que, é caso para dizer, não pode-

⁵⁰ Idem, *Ibidem*, p. 6, itálico meu.

⁵¹ Idem, *Ibidem*, p. 6, itálico meu.

⁵² Sobre toda esta questão, cf. James Clifford, “Culturas viajadas”, *Itinerários transculturales* (Barcelona: Gedisa, 1999), pp. 29-69.

ria ser mais participativa. Por outras palavras, os intelectuais claridosos montaram a sua tenda nas ilhas à imagem suposta, e idealizada, do modelo brasileiro de Artur Ramos e Gilberto Freyre. Por essa razão, por se terem predisposto a um trabalho em que, no plano simbólico, funcionavam como antropólogos vicários, a tenda que Freyre enfim instalou em 1951 chocou-os, desde logo por não coincidir com a sua que, no entender de todos eles, era, sempre fora, *dele*, Freyre. Neste sentido, a definição prévia do campo pelos claridosos é, digamos, impertinente, já que, por intermédio deles, quem ao longe o definira fora afinal Freyre. Mais uma vez, a teoria da emancipação bebida em Freyre revela-se discrepante face ao funcionamento, em pleno campo, do próprio Freyre, vindo o episódio revelar que a mesma teoria que em certo contexto funcionara emancipatoriamente, num outro contexto vem a revelar algo a que deveríamos chamar “alienação”. De Freyre, em relação a um objecto que não teria podido ver, a bem do funcionamento da sua teoria; dos claridosos, que percebem assim a que ponto a sua produção da criouliidade os situa ante um áspero dilema: (i) ou os claridosos têm razão *contra* Freyre, e então todo o seu projecto se fundou numa equivocada apreensão de uma teoria que, de acordo com o seu proprietário inicial, nunca poderia ter viajado até Cabo Verde; (ii) ou a teoria viajada, ao contrário da representação que dela, e desse processo, os claridosos foram produzindo, estava razoavelmente longe de reproduzir sem mais a teoria originária. Neste último caso, o episódio suscitado pela instalação da tenda de Freyre nas ilhas poderia ter contribuído para que os claridosos se apercebessem de que a recente cooptação da teoria pelo Estado Novo permitia lê-la a uma outra luz, decerto menos emancipatória. Contudo, admiti-lo seria colocar em causa o cerne das estratégias político-culturais ambivalentes da *Claridade*, o que equivaleria a uma auto-refutação inviável quer para os claridosos, quer para o processo, então já muito adiantado, de produção da identidade crioula do arquipélago.

Por essa razão, Baltasar Lopes aproveitará a ocasião para re-visitatar e condensar o ideário da *Claridade*, enfatizando aquele que é talvez o ponto decisivo do mesmo: a necessidade metodologicamente cautelosa de não confundir o étnico com o cultu-

ral,⁵³ confusão em que Freyre, que aprendera com Boas a distinção entre raça e cultura que contudo tantas vezes viola nas suas obras, teria incorrido. Eliminado este lapso, mais frequente em turistas que em antropólogos (e, talvez pela brevidade da sua visita, Freyre fora para Lopes bem mais turista do que antropólogo), o autor de *Chiquinho* poderá voltar ao núcleo duro das teses da *Claridade* em matéria de identidade étnico-cultural cabo-verdiana: “Não deixa de impressionar ao estudioso a fuga à África do arquipélago. Dir-se-ia que a África, entendida como força de cultura, se dissolveu por cá.”⁵⁴ Ou, em tom mais exaltado, e atribuindo o erro de observação à superficialidade do olhar turístico de Freyre: “Pela cabeça de quem, medianamente informado das coisas de Cabo Verde, é que passa que o cabo-verdiano é mais africano do que português?”⁵⁵ Ou ainda, e para terminar: “Eu não me suponho cabo-verdiano apenas atingido por salpicos europeus.”⁵⁶

Lendo o texto de Baltasar Lopes a partir dos textos mais importantes que em ou sobre Cabo Verde, após esta data, se produziram – e que serão sem dúvida “Do funco ao sobrado ou o mundo que o mulato criou”, de Gabriel Mariano (1959), *Consciencialização na Literatura Caboverdiana*, de Onésimo Silveira (1963)⁵⁷ e *A Aventura Crioula*, de Manuel Ferreira (1967)⁵⁸ –, não podemos deixar de lançar algumas interrogações críticas: dar razão a Gilberto Freyre na sua caracterização “africanista” de Cabo Verde significa dar razão a Onésimo Silveira (lembramos a sua reivindicação de Cabo Verde como “um caso de regionalismo africano”⁵⁹ e, antes dele, às manifestações de negritudinismo por intelectuais cabo-verdianos (Manuel Duarte, por exemplo, em 1954, no texto “Cabo-verdianidade e Africanidade”), e retirá-la a Baltasar Lopes e aos claridosos? Em que

⁵³ Baltasar Lopes, *Cabo Verde visto por Gilberto Freyre*, p. 16.

⁵⁴ Idem, *Ibidem*, p. 13.

⁵⁵ Idem, *Ibidem*, p. 14.

⁵⁶ Idem, *Ibidem*, p. 18.

⁵⁷ Onésimo Silveira, *Consciencialização na Literatura Caboverdiana*, (Lisboa: Edição da Casa dos Estudantes do Império, 1963).

⁵⁸ Manuel Ferreira, *A Aventura Crioula ou Cabo Verde uma síntese étnica e cultural* (Lisboa: Editora Ulisseia, 1967).

⁵⁹ Onésimo Silveira, *Op. Cit.*, p. 22.

medida uma tal *coincidentia oppositorum* (entre Freyre e Silveira) tem alguma coisa a ensinar-nos sobre as ambivalências da situação colonial e, bem assim, da teoria e da prática pós-colonial? Dar razão a Baltasar Lopes e à teoria da identidade produzida pela *Claridade* equivale a reabilitar Freyre, *malgré* toda a utilização, autorizada e legitimada pelo próprio, que o Estado Novo, recodificando Portugal como nação multicontinental e multirracial, fez do seu luso-tropicalismo? Ou será que o potencial emancipatório que a *Claridade* reconheceu em *Casa-Grande & Senzala*⁶⁰ não é já sustentável para a obra de Freyre a partir de, digamos, 1940, e mais ainda a partir de *Aventura e Rotina*, coisa que os claridosos amargamente aprenderam em 1953?

Finalmente, que dizer quanto às versões do Atlântico Negro em presença e a concurso? O Atlântico Negro de Freyre é um construto nostálgico, infinitamente seduzido pela possibilidade de um mítico retorno ao intercâmbio étnico-cultural do período colonial, intercâmbio que a pulsão dionisíaca da sua obra tende a reler como jogo libidinal de povos subtraídos à tirania da Razão e por isso mesmo condenados à felicidade.⁶¹ Esta nota nostálgica não é reconhecível na *Claridade*, já que os seus homens vivem demasiado mergulhados na realidade da desolação, da fome e do abandono coloniais para poderem esquecer as duras realidades que em Freyre são relevadas pelo furor genésico de uma História sexuada – essa História responsável pelo parto *com dor* da criouldade. O Atlântico Negro da *Claridade* é reconhecível em todas as figuras da diáspora que, desde *Chi-*

⁶⁰ O reconhecimento de tal potencial emancipatório à obra de Freyre nos anos 30 define a posição de Ricardo Benzaquen de Araújo, naquela que é a mais importante obra publicada sobre Freyre em data recente, *Guerra e Paz: Casa-Grande & Senzala e a Obra de Gilberto Freyre nos Anos 30* (Rio de Janeiro: Editora 34, 1994). Posição bem diversa é a expressa por Luiz Costa Lima, em texto também de referência, “A versão solar do patriarcalismo: *Casa-Grande & Senzala*”, *A Agurrás do Tempo* (Rio de Janeiro: Rocco, 1989) e no prefácio à obra de Benzaquen de Araújo.

⁶¹ Uma vasta e pertinente bibliografia denunciou já a visão «doce» da escravatura proposta por Freyre, traduzida com grande frequência, por essa bibliografia crítica, no tropo da escravatura «vista da varanda da casa-grande». Convirá contudo relevar o lastro contracultural, inegavelmente subversivo para o vitorianismo difuso da elite brasileira dos anos 30 (e portuguesa, já agora), do acento tónico colocado, não sem volúpia, por Freyre no intercâmbio sexual dentro da casa-grande.

quinho, fazem da identidade cabo-verdiana um construto tão transnacional quanto interétnico. Este facto, contudo, poderia levar-nos a justificadamente suspeitar de alguma resistência por parte dos claridosos a uma heurística da identidade cabo-verdiana centrada no conceito de um Atlântico Negro, já que neste ponto existe uma nítida continuidade entre o pensamento de um Baltasar Lopes e o do angolano Mário António, propugnador da visão de um Atlântico Crioulo, ou, na sua expressão, de um arquipélago de “ilhas crioulas”, nas quais, após uma prévia e necessária distinção metodológica entre raça e cultura, se teria originado uma cultura crioula, de matriz luso-tropical, extensiva inclusive a bolsas continentais como Luanda ou Benguela.⁶²

A questão, como vimos a propósito da difícil equação de problema e raízes identitárias, reside em que na *Claridade* a etnicidade coloca um travão à heurística transnacional do Atlântico Negro, moderando-o e decidindo pelo *locus* em detrimento da diáspora, uma vez que é nas raízes que, apesar de tudo, os claridosos buscam uma resposta à questão identitária⁶³ – tanto mais que a modernidade (que é o quadro de referência da *Claridade*) é o momento em que a sobreposição de *Locus*, etnicidade, identidade e nação se estabelece, tal como a conhecemos e tal como os claridosos a conheceram e buscaram. Este conflito, que é um conflito entre etnicidade e nação, é constitutivo da própria cabo-verdianidade e, por isso, a resposta da *Claridade*, sendo uma resposta, não é, e nunca poderia sê-lo, uma solução, o que aliás não surpreende já que a transnacionalidade da formação a que, com Paul Gilroy, venho chamando Atlântico Negro (e das subformações que o incorporam e alegorizam), não conseguiu

⁶² Deixo o desenvolvimento deste ponto para outra ocasião, embora ele seja estratégico para uma teoria pós-colonial do caso português, na medida em que o Atlântico Negro de Gilroy – o Atlântico Norte anglo-falante – exige o reconhecimento da especificidade do caso da colonização portuguesa a Sul, sob pena de mais uma vez nos limitarmos à importação e reprodução de teoria. Sobre o assunto, e sobre a necessidade de não confundir especificidade com excepcionalidade, cf. Miguel Vale de Almeida, *Op. Cit.*, pp. 237-239.

⁶³ Nos termos de James Clifford, *Op. Cit.*, digamos que os claridosos, embora oscilando entre *roots* e *routes*, acabam por fazer das primeiras o *organon* do seu acesso à identidade cabo-verdiana, que assim devém uma identidade singularmente (ou estranhamente) *local*.

ainda, como outras homólogas também não, uma tradução no campo do Direito Internacional, o qual, como sabemos, revela insuperáveis bloqueios sempre que se trate de pensar realidades extraterritoriais. Esse conflito entre etnicidade e nação conheceu aliás uma primeira *solução* histórica na separação entre Cabo Verde e a Guiné-Bissau, o mesmo é dizer, no fracasso da utopia geo-política de Amílcar Cabral, que nenhuma comunidade étnico-cultural permitiu sustentar. No interior das próprias fronteiras de Cabo Verde (expressão já de si aberrante, tratando-se, como se trata, de uma nação por definição diaspórica), o conflito foi desde a *Claridade* “resolvido” por uma reificação da criouldade enquanto única fundação “válida para todos” (Gabriel Mariano), fundação e construto oscilantes entre um muito freyriano “equilíbrio de antagonismos”⁶⁴ e uma mais afirmativa síntese dialéctica de processos histórico-culturais com força legitimadora de uma Nação. Daí o facto de esta cultura aparentemente sem identidade, porque aberta à dialéctica da criouldade, ser muito afirmativa dela enquanto criouldade. E daí, decerto, o peso desproporcionado que nas reflexões sobre a sua identidade ocupa um fenómeno como a Morna,⁶⁵ que longe de ser uma de entre várias

⁶⁴ Refira-se uma esclarecedora citação de *Casa-Grande & Senzala* sobre esta matéria, na qual é aliás possível observar a técnica da enumeração tão cara ao modernista Freyre: “Considerada de modo geral, a formação brasileira tem sido, na verdade, (...) um processo de equilíbrio de antagonismos. Antagonismos de economia e de cultura. A cultura europeia e a indígena. A europeia e a africana. A africana e a indígena. A economia agrária e a pastoril. A agrária e a mineira. O católico e o herege. O jesuíta e o fazendeiro. O bandeirante e o senhor de engenho. O paulista e o emboaba. O pernambucano e o mascate. O grande proprietário e o pária. O bacharel e o analfabeto. Mas predominando sobre todos os antagonismos, o mais geral e o mais profundo: o senhor e o escravo” (Gilberto Freyre, *Casa-Grande & Senzala*, p. 62).

⁶⁵ A centralidade da morna nas reflexões sobre a identidade cabo-verdiana é patente, por exemplo, em tudo o que Manuel Ferreira escreveu sobre o arquipélago, e desde logo em *A Aventura Crioula*, obra em que ocupa praticamente o mesmo espaço que o dedicado ao idioma crioulo, o que não pode deixar de ser considerado surpreendente. A morna, digamos, é o crioulo *mais* a forma artística que, desde a *Claridade*, e com especial ênfase para a literatura, tem conhecido notórias resistências à adopção do idioma crioulo como veículo expressivo. O carácter residual da literatura cabo-verdiana em crioulo acarreta assim uma deslocação simbólica do mesmo crioulo para a morna, num certo sentido a única expressão artística «válida para todos» os cabo-verdianos, já que muitos deles, por iliteracia ou escasso domínio do português, não podem aceder ao *corpus* da literatura local. Por estas razões, a morna tornou-se o signo e símbolo mais poderoso da identidade crioula, desempenhando funções de suturação simbólica não comparáveis às que

criações culturais locais, é o verdadeiro precipitado histórico da criouldade e, enquanto tal, não questionável.⁶⁶

De modo a tentar resumir o que ficou para trás, talvez seja útil regressar às reflexões de Edward Said sobre a teoria em viagem: “A *questão* da teoria reside, pois, na viagem, na sua deslocação sempre para lá dos seus limites, na emigração, no permanecer num certo sentido sempre no exílio.”⁶⁷ Não se trata pois meramente de adaptação ou traição, mas sim de uma revigoração induzida por contextos e práticas por ela não previstos. O caso da emigração da teoria da miscigenação de Gilberto Freyre para Cabo Verde é pois a vários títulos exemplar desta condenação da teoria ao exílio, ainda que muitas vezes com efeitos libertadores: porque a leitura de *Casa-Grande & Senzala* pelos intelectuais da *Claridade* entre 1933 e 1936 os libertou do exílio físico, cultural, moral e político representado pelo Cabo Verde colonial, fazendo-os imaginar um Brasil que Cabo Verde mimaria, em escala reduzida (ou um Cabo Verde que fosse um concentrado desse Brasil imaginado); porque Freyre, aquando da sua visita a Cabo Verde, em 1951, se achou no exílio, dema-

(não) cabem, por exemplo, ao fado. Tudo isto é enfim reforçado pelo facto de a adopção do português como língua literária reproduzir, em contexto pós-colonial, a distinção entre cultura popular e alta cultura, assim se reproduzindo também, e reforçando, o papel simbólico-político das elites locais, nesse aspecto claramente herdeiras da situação colonial (tanto mais que as ditas elites coincidem facticamente com a máquina da administração cabo-verdiana, como já antes sucedia).

⁶⁶ Invoque-se, a este propósito, o longo e por vezes áspero debate que em Cabo Verde se originou a partir de inícios dos anos 80, quando a juventude local passou a preferir, nas pistas de dança, o *zouk* à coladeira e mesmo ao funaná. Talvez não seja despropositado ver nesse fenómeno uma deslegitimação dos instrumentos fundadores da identidade crioula, deslegitimação levada a cabo por uma juventude cansada do discurso identitário da criouldade, discurso que era à data o da fundação da Nação, do PAIGC (hoje PAICV), e em boa verdade herdado da *Claridade*, que decisivamente o forjara. O problema, que terá sido o dessa juventude entretanto envelhecida e regressada aos géneros musicais autóctones, não é substancialmente diverso do enfrentado pelos escritores cabo-verdianos que na situação pós-colonial, também pelos anos 80, se apercebem do esgotamento do temário claridoso – que mais ou menos asperamente criticam e rejeitam, sobretudo quando se trate de jovens escritores –, apercebendo-se também no mesmo passo de que um projecto globalmente definido como o da *Claridade* não é mais viável, restando-lhes sim modalidades plurais de negociação e afirmação de uma literatura enfim desobrigada do fardo da pesquisa identitária.

⁶⁷ Edward Said, “Traveling Theory Reconsidered”, *Reflections On Exile And Other Literary And Cultural Essays* (London: Granta Books, 2000), p. 451.

siado longe do Brasil mestiço que imaginara em *Casa-Grande & Senzala*; e porque, enfim, a partir da resposta de Baltasar Lopes a Freyre, Cabo Verde exilou Freyre de modo a definitivamente fugir ao exílio da subalternização colonial, conquistando no processo uma identidade proto-nacional por meio da aquisição de direitos de propriedade de uma interpretação muito (im)própria da teoria do Freyre que no mesmo passo exilara.

Uma história de equívocos e leituras erróneas, pois. Mas uma história ainda exemplar de como a identidade é o outro nome (o tropo) do equívoco e de como este pode adquirir um poder fundador e mesmo refundador. De facto, o que os homens da *Claridade* fazem com a teoria da miscigenação de Freyre a partir de 1936 é um gesto fundacional típico, instaurando um começo que tacitamente suspende a inquirição dos começos desse começo: a cultura cabo-verdiana só existiria enquanto tal como cultura crioula e esta, enquanto precipitado histórico, dispensa anterioridades forçosamente “não-identitárias” ou incaracterísticas. Notavelmente, o processo corre em crescendo até 1951, quando sofre o mais inesperado revés, na visita de Gilberto Freyre. A resposta de Baltasar Lopes a essa visita, como vimos, é estrategicamente insuperável: ao rejeitar o olhar por que tanto anelara e no qual se formara, e ao rejeitá-lo como *equívoco*, Baltasar Lopes assegura a viabilidade do projecto claridoso de constituição identitária e reivindica a autonomia de uma apropriação teórica que assim realiza, digamos, a sua descolonização intelectual. O carácter tortuoso da operação não lhe retira performatividade, já que a denúncia da “leitura errónea” de Freyre se tornará, com Baltasar Lopes e após ele, um momento decisivo de refundação da identidade crioula, agredida pela arrogância “colonial” de quem muito contribuíra (*malgré lui*, é caso para dizer) para a formação dessa mesma identidade.⁶⁸ E eis como a desilusão face ao Messias tão longamente aguardado conduz Cabo

⁶⁸ O texto de Baltasar Lopes foi recentemente reproduzido na revista *Anais* (vol. 1, nº 2, Agosto 1999), em secção intitulada «O nosso espólio ensaístico». Na apresentação do texto, não assinada, pode-se ler: «Passados 43 anos, esta brochura tornou-se um dos florões da nossa literatura de ideias». Esta afirmação, justíssima por mais de uma razão, bem como o teor encomiástico da dita apresentação, são inteiramente reveladoras do carácter decisivo, porque refundador, da intervenção de Baltasar Lopes.

Verde a uma queda no século e na História que doravante poderá ser a sua.

5. Por fim, *A Aventura Crioula*, de Manuel Ferreira, de 1967. Título enganador, já que na verdade tudo se passa como se assistíssemos à conclusão da dita aventura: a aventura terminou, o mesmo é dizer, a identidade crioula venceu. Cabo Verde existe e o seu pai chama-se Baltasar Lopes ou, se preferirmos uma concepção mais alargada de família, a *Claridade*. O livro de Ferreira é, em bom rigor, o poema de amor, mais do que a epopeia, da cabo-verdianidade. Ou melhor: é o breviário da cabo-verdianidade. Nesse sentido, e como é típico desse género, pouco adianta em relação à autognose produzida pela geração da *Claridade*, sendo antes a codificação do trabalho dessa geração e das seguintes.

Não farei aqui a leitura comparada das edições da obra publicadas em vida do autor, que será contudo indispensável fazer. Por agora, irei usando as edições que forem necessárias à minha argumentação. Apesar das alterações que Ferreira foi introduzindo na obra, da 1ª à 3ª edição,⁶⁹ um texto permanece incólume, em toda a acepção do termo: o “Prefácio” de Baltasar Lopes, texto fundamental quer para ler *A Aventura Crioula*, quer para ler o percurso da *Claridade*, que Baltasar Lopes de novo revisita e condensa, após a anterior condensação doutrinária suscitada pela visita de Freyre. Claramente, o texto de Baltasar Lopes retoma o texto de 1955, *Cabo Verde visto por Gilberto Freyre*, fazendo-o logo nas primeiras palavras, cujo destinatário, ainda que não nomeado, não é outro senão o antropólogo-sociólogo brasileiro: “Para o conhecimento de Cabo Verde vem Manuel Ferreira munido de uma condição indispensável: a ausência total de preconceitos. Ele não pertence, felizmente, ao número dos que, apressados ou dogmáticos, querem meter à força Cabo

⁶⁹ Refira-se uma alteração fundamental, ainda que pontual, entre as três edições: a que diz respeito ao subtítulo. De facto, na 1ª edição o título completo é o seguinte: *A Aventura Crioula ou Cabo Verde uma síntese étnica e cultural*. Na segunda edição, a ordem dos factores implicados na «síntese» crioula, implicitamente admitida como lapso na edição anterior, é alterada e passamos a ter *A Aventura Crioula ou Cabo Verde uma síntese cultural e étnica*. Finalmente, na 3ª edição o subtítulo cai, decerto porque a aventura crioula, como antes referi, se considera já triunfante, dispensando pois a perífrase esclarecedora.

Verde e o seu “caso” numa moldura premeditada. Pelo contrário: aborda-o com humildade e com a deliberação de o compreender, amando-o.”⁷⁰

Tudo se passa pois como se este prefácio fosse a continuação, ou reedição, dos “apontamentos” de 1955, revelando esta insistência a fundura do abalo causado pela descrição de Freyre e a necessidade de recicatrizar a ferida simbólica que tal descrição provocara no tecido ainda frágil da identidade crioula em construção. Ora, é este o quadro em que surge e funcionará *A Aventura Crioula*, obra ainda hoje “de cabeceira” para os cabo-verdianos que a si mesmos busquem conhecer-se e que ganha em ser lida como a ratificação final do processo de refundação iniciado por Baltasar Lopes nos apontamentos lidos ao microfone da Rádio Barlavento. Digamos que *A Aventura Crioula* é o momento necessariamente redundante em que a referida refundação se reifica numa identidade já não questionável e, por isso, apta à passagem ao estado (à data, já próximo) de Nação.⁷¹ Num curioso jogo de simetrias e anamorfoses, ao visitante que, provindo do vértice americano do Atlântico Negro, produzira uma implausível descrição de Cabo Verde, sucede agora o visitante-residente que, vindo do vértice europeu, carimba, com a imparcialidade que só o conhecimento participativo paradoxalmente permite, a descrição plausível e indispensável que de Cabo Verde o pai fundador produz. A simetria, aliás imperfeita, ganha aqui os contornos imaginários de uma figura jurídica – a da balança – que *faz justiça*, fazendo-a curiosamente por meio de um representante não do pólo emancipado americano, mas sim do pólo repressor (e reprimido) europeu.⁷² Uma nova, embora diversa, versão da relação mantida pelos intelectuais claridosos com esse outro intermediador que foi José Osório de Oliveira.

⁷⁰ Baltasar Lopes, “Prefácio”, *A Aventura Crioula*, XI.

⁷¹ Um tópico importante, que todavia não desenvolverei, é o das estratégias de revisão e revisão da história teórica e crítica da *Claridade* levada a cabo por Baltasar Lopes nos textos de 1955 e 1967, revisão prosseguida aliás até ao final da vida, como é patente, por exemplo, na entrevista recolhida por Michel Massa nos conhecidos volumes dedicados a escritores de Cabo Verde.

⁷² Refiro-me, obviamente, ao facto de Manuel Ferreira ser o típico exemplo do «falso representante» de uma nação colonial, já que o seu anti-salazarismo faz dele um reprimido num Estado repressor, que contudo é o seu.

Passemos então a uma leitura tópica da obra. O quadro traçado por Ferreira deve, como já vimos, aos claridosos, desde logo na versão que nos é apresentada do Atlântico Negro: Cabo Verde foi “o primeiro caldeirão de ensaio de miscigenação euro-africana,”⁷³ tendo a miscigenação ido ali tão longe que conduziu àquilo a que, na 3ª edição (aspecto revelador), caracterizará como sendo a “inexistência, em Cabo Verde, de um sistema de cultura africano.”⁷⁴ Na sequência disto, e parafraseando palavras de Baltasar Lopes no prefácio, Manuel Ferreira dirá que o cabo-verdiano “já não é bem uma coisa nem outra [europeu ou africano] – e aí está o padrão de uma nova personalidade: produto de uma terceira cultura – a cabo-verdiana, que Gilberto Freyre contesta.”⁷⁵ A sombra negra de Freyre abate-se aliás sobre o livro logo no início do capítulo segundo – “Do regionalismo” – para não mais o abandonar, suscitando a Ferreira uma resposta que manifestamente se deseja “à letra” ou ponto a ponto, e que segue, como é facilmente constatável, o guião da resposta que em 1956 fora produzida por Baltasar Lopes.

Convirá contudo notar que a refutação da descrição de Cabo Verde produzida por Freyre na visita de 1951 não equivale, de modo algum, a uma refutação dos pressupostos, da heurística e mesmo da doutrina do luso-tropicalismo. Com efeito, Ferreira edifica *A Aventura Crioula* sobre o pensamento de Gilberto Freyre, citando-o amiúde e fazendo das suas noções de mobilidade e miscigenação os instrumentos fundamentais da sua descrição e explicação da identidade crioula. Dando seguimento à relação de filiação intelectual mantida entre os claridosos e Freyre, Ferreira recorre ao luso-tropicalismo (e chame-se a atenção para o facto de a teoria de Freyre ter em 1967 um nome, que é muito mais do que um nome, – luso-tropicalismo –, de que não dispunha em 1936) para, como na década de 30 os claridosos, conseguir produzir o objecto “Cabo Verde”. É aliás inútil procu-

⁷³ Manuel Ferreira, *A Aventura Crioula ou Cabo Verde uma síntese étnica e cultural*, p. 10.

⁷⁴ Manuel Ferreira, *A Aventura Crioula*, p. 111.

⁷⁵ Manuel Ferreira, *A Aventura Crioula ou Cabo Verde uma síntese étnica e cultural*, p. 66. Também neste caso, a 3ª edição proporá uma versão mais enfaticamente crioula desta tese: «o Cabo-Verdiano se não é europeu também não é inteiramente africano» (Manuel Ferreira, *A Aventura Crioula*, p. 100).

rar reservas ou críticas a Freyre na 1ª edição da obra. Em rigor, apenas se descobre uma leve reserva ao método freyriano, e isso numa passagem assaz laudatória: “Não se trata de pôr em dúvida o trabalho de larga audiência internacional realizado por Gilberto Freyre no campo da sociologia, ocupando aí um lugar de prestígio. E valha a verdade que *se por vezes lhe têm sido postas reservas por generalizações discutíveis* –, por outro se lhe reconhece o empenho posto no relevo do que ele designou por luso-tropicalismo e na sistematização da obra colonial portuguesa, mormente no Brasil, adquirindo uma importância excepcional nesse monumento chamado *Casa-Grande e Senzala*.”⁷⁶ Por outras palavras: refutando embora a sua descrição de Cabo Verde, Ferreira não dá ordem de despejo ao luso-tropicalismo de Freyre, pela razão simples de que necessita vitalmente dele para dar corpo àquilo a que chamou *A Aventura Crioula*.

Em boa verdade, uma tentativa de refutação de Freyre surge apenas pontualmente na 3ª edição da obra, num parágrafo acrescentado ao final da secção “2. espírito missionário?”, da verdadeira introdução ao livro que é o segmento inicial “Aviso à Navegação”. O parágrafo deseja comentar uma longa citação de Freyre, extraída da obra *O Luso e o Trópico*, na qual o escritor brasileiro define a luso-tropicologia, ciência que estudaria a “presença lusitana nos Trópicos”. O comentário é o seguinte: “Seja como for, hoje já não adianta discutir a inoportunidade da chamada tese da “luso-tropicologia” proposta por Gilberto Freyre. Os acontecimentos históricos desencadeados pela luta armada nas ex-colónias portuguesas, conduzindo-as à sua libertação e independência nacional, negaram e destruíram os pressupostos do sociólogo brasileiro.”⁷⁷ Curiosamente, os referidos pressupostos, que teriam sido eliminados na e pela História, continuam intocados e operantes em todo o livro, no qual o parágrafo citado desempenha o papel de um indutor de boa-consciência *a posteriori*; ou, se se preferir, o de um anexo sem consequências.⁷⁸

⁷⁶ Manuel Ferreira, *A Aventura Crioula ou Cabo Verde uma síntese étnica e cultural*, p. 42. Itálico meu.

⁷⁷ Manuel Ferreira, *A Aventura Crioula*, p. 41.

⁷⁸ Para que se perceba melhor a dependência de Ferreira em relação ao pensamento de Freyre, dependência que, como venho argumentando, deriva em linha directa

A diferença específica da obra de Manuel Ferreira em relação ao pensamento dos homens da *Claridade* reside sobretudo nas vantagens da cronologia do seu ponto de vista, o qual se pode permitir a revisitação dos frutos do trabalho das gerações claridosa e pós-claridosas, as quais aliás também integrou. Desse *vantage point*, Ferreira vê e reconstitui uma história de sucesso: a da aventura crioula. Contudo, mais do que do registo do sucesso, trata-se agora de dar a ver a inevitabilidade desse sucesso, o qual estaria inscrito e escrito na teleonomia da nação crioula (recorro a partir daqui à 3ª edição, que para os fins que persigo é a mais pertinente, já que terá sido editada em 1985, sendo portanto posterior à independência de Cabo Verde). Em passo em que contesta observações de Auguste Chevalier sobre a miscigenação cabo-verdiana, Ferreira afirma que “Chevalier

da dependência dos claridosos em relação ao mesmo Freyre, convirá ler o violento ataque que em 1961 Eduardo Lourenço lançou à teoria, mas também à metodologia, de Freyre, em artigo intitulado «A propósito de Freyre (Gilberto)» e editado então no *Comércio do Porto*. Lourenço denuncia aí «o caos interno da metodologia de Gilberto Freyre, a sua pouca ou nenhuma seriedade objectiva e o falso brilho de fórmulas feitas, remastigadas de livro em livro com fatigante ênfase» (Eduardo Lourenço, “A propósito de Freyre (Gilberto)”, *Ocasionais I*, Lisboa: A Regra do Jogo, p. 105). O texto, de rara violência e, também por isso, raro em Lourenço, termina de forma esclarecedora, anexando claramente o discurso de Freyre ao Estado Novo: «Tudo isto não teria importância alguma se a não-verdade fosse inocente, mas jamais o é. Em particular, o sociologismo polémico e apologético de G. Freyre, esconde sob a cordialidade luxuriante de um “universalismo tropical”, intenções nada inocentes. As suas sínteses abusivas, os seus “slogans” primários são o emblema de cruzadas duvidosas. Este resultado histórico da sua apologética não pode nem deve ser silenciado. Não é um acaso, nem um abuso de interpretação, mas o seu comentário, por assim dizer, autorizado. A cada um, os seus comentadores» (Idem, *Ibidem*, pp. 111-112). Uma vez que quer Eduardo Lourenço quer Manuel Ferreira se situam no campo oposicionista, a muito diversa relação de ambos com o pensamento de Gilberto Freyre não pode deixar de ser significativa. Assim, enquanto Lourenço rejeita Freyre em nome da sua convivência objectiva com o colonialismo do Estado Novo (suspendamos por agora as questões de ordem epistémica), Ferreira, igualmente anticolonialista, recorre ao luso-tropicalismo como instrumento de emancipação da identidade crioula, o que o arrasta (mas agora um tanto inconscientemente) para aquelas ambiguidades claridosas antes exploradas, e a que na 3ª edição da obra supõe eximir-se por uma retórica da indignação anticolonial que contudo convive com a omnipresença de Freyre. Finalmente, um ponto diverso: a tese de que as independências africanas «resolveriam» magicamente os problemas conceptuais e políticos do luso-tropicalismo (a sua «inoportunidade»), não resiste à contrastação com a intensidade e excitação da retórica actual em torno das «pontes lusófonas», a qual mobiliza (e vítima) sobretudo africanistas e africanos.

teria sido levado a pensar que os brancos copiavam dos negros os seus padrões de cultura, minimizando o facto de *no Arquipélago, desde as origens, tudo se encaminhar para a construção de uma entidade comum: o homem cabo-verdiano.*⁷⁹ A aleatoriedade, como a imponderabilidade que definem qualquer processo de criouliização, acabam assim submetidas à tradução em lei histórica de um código genético como que autoconsciente do seu destino e missão. Do mesmo modo, no que toca à literatura, a sua libertação da influência portuguesa, mais nítida no pós-independência – ou, como afirma o autor, “à data em que escrevemos esta 3ª edição”⁸⁰ – corre a par da sua libertação da influência brasileira, de tal modo que “ninguém mais se lembra de afirmar que a moderna poesia cabo-verdiana tende a confundir-se com a brasileira. *E sempre foi verdadeiramente autónoma e transparentemente nacional.*”⁸¹

Tipicamente, a independência política retrojecta-se sobre o passado reconfigurando-o em sentido emancipador. Contudo, e como é francamente evidente, a afirmação de que a literatura cabo-verdiana *sempre foi verdadeiramente autónoma e transparentemente nacional* é tão inflamada quanto inconsistente e mesmo auto-refutante, pois nenhuma literatura, a começar pela portuguesa, alguma vez foi sempre autónoma e nacional: pense-se, a título de exemplo, na poesia trovadoresca galego-portuguesa, descoberta tardiamente e desde sempre envolta nas ilusórias reificações românticas, e filológicas, da identidade nacional. Tais afirmações são em extremo congruentes com outras modalidades de retrojecção em que a identidade cabo-verdiana nos é apresentada como resultante da sua autogénese. Manuel Ferreira dir-nos-á então que o homem crioulo foi “o grande obreiro da sua própria reestruturação insular, nada devendo ao colonialismo cuja vocação não é a de erguer pátrias, mas sim destruí-las.”⁸² Ou ainda, no “Comentário à 3ª edição”, que o homem cabo-verdiano “não deve a ninguém, e muito menos ao coloniza-

⁷⁹ Manuel Ferreira, *A Aventura Crioula ou Cabo Verde uma síntese étnica e cultural*, p. 67. Grifos meus.

⁸⁰ Idem, *Ibidem*, p. 92.

⁸¹ Idem, *Ibidem*, p. 92.

⁸² Idem, *Ibidem*, p. 49.

dor [a sua unidade e especificidade].”⁸³ Manifestamente, Ferreira tem um problema heurístico e político a resolver, qual seja o de isentar o colonizador de qualquer tipo de responsabilidade por aquilo que designa como “um espectacular caso aculturativo nos trópicos.”⁸⁴ Digamos que aquela que para os claridosos era a obra-prima do colonialismo português, na óptica anticolonial de Ferreira não poderia ser filha de tal agente, sob pena de a obra se encontrar manchada por um pecado original (o do colonialismo). Daí o cortejo de figuras da autogénese que, em aberta contradição com uma versão da miscigenação que confina a presença do elemento africano a um limiar vacilante, percorrem toda esta versão de uma aventura crioula na qual os homens da *Claridade* teriam dificuldade em reconhecer as fecundas ambivalências da sua política cultural.

Na verdade, tudo se passa como se neste livro Manuel Ferreira revisitasse a aventura crioula, impondo-lhe um sentido, e um sentido *histórico*, que em grande medida responde à figura de um revisionismo que congela, a bem do breviário, as inevitáveis ambiguidades da história. Apesar da presença tutelar de Baltasar Lopes no papel de prefaciador, esta não é exactamente a aventura crioula da *Claridade*, mas a sua versão para os vindouros em forma de “livro de texto”. Que esta versão tenha triunfado, eis o que nos esclarece quanto à necessidade, vital para as nações pós-coloniais, de uma História retroactivamente feliz.

⁸³ Idem, *Ibidem*, p. 9.

⁸⁴ Idem, *Ibidem*, p. 32.

ERRATA

Nas várias ocorrências de «construto», leia-se «constructo».

Na nota 36, linha 5, onde se lê «Jean-Michel Laban», leia-se «Jean-Michel Massa»

Na nota 37, linhas 1-2, idem.

Na nota 71, linha 4, onde se lê «Michel Massa», leia-se «Michel Laban».

Colibri – Soc. de Artes Gráficas, Lda.
Apartado 42 001
P – 1601-801 Lisboa

Tel./Fax: (+351) 21 796 40 38
www.edi-colibri.pt
colibri@edi-colibri.pt