

**UNIVERSIDADE FEDERAL DO CEARÁ  
CENTRO DE HUMANIDADES  
DEPARTAMENTO DE PÓS-GRADUAÇÃO EM SOCIOLOGIA**

**DANIELE ELLERY MOURÃO**

**África “na pasajen”  
identidades e nacionalidades guineenses e cabo-verdianas**

Fortaleza - 2006

DANIELE ELLERY MOURÃO

**África “na pasajen”<sup>1</sup>**  
**identidades e nacionalidades guineenses e cabo-verdianas**

Dissertação apresentada ao Curso de Mestrado do Programa de Pós-Graduação em Sociologia da Universidade Federal do Ceará como requisito à obtenção de título de Mestre em Sociologia.

Orientadora: Profa. Dra. Lea Carvalho Rodrigues

**FORTALEZA – CEARÁ**  
**2006**

---

<sup>1</sup> Em crioulo guineense: trânsito, trajeto (de passagem)

**África “na pasajen”**  
**identidades e nacionalidades guineenses e cabo-verdianas**

Autora: Daniele Ellery Mourão

Data da Aprovação: \_\_\_\_ / \_\_\_\_ / \_\_\_\_.

**Banca Examinadora:**

---

Orientadora:

Profa. Dra. Lea Carvalho Rodrigues – Universidade Federal do Ceará.

---

Membro Efetivo / Examinadora

Profa. Dra. Mônica Dias Martins – Universidade Estadual do Ceará.

---

Membro Efetivo / Examinadora

Profa. Dra. Alícia Ferreira Gonçalves – Cnpq / Universidade Federal do Ceará.

---

Membro Suplente

Profa. Dra. Cíntia Ávila de Carvalho – Universidade Federal do Espírito Santo / UFC.

*Para Hélia Ellery e Ody Mourão, meus pais, Rafael e  
Marisa, meus filhos.*

## **Agradecimentos**

Agradeço a Lea Carvalho Rodrigues, minha orientadora, cuja dedicação é difícil de mensurar. Suas observações e sua leitura atenta durante o processo de escrita desta dissertação, possibilitou o desenvolvimento de um olhar mais profundo e disciplinarmente educado para os dados coletados na pesquisa de campo. Foram esse olhar educado e sua leitura atenta do que eu escrevia que fizeram com que eu percebesse as sutilezas dos discursos das pessoas que pesquisei, possibilitando minha interpretação.

Ao CNPq que disponibilizou o recurso referente à bolsa de mestrado. Ao Programa de Pós-Graduação em Sociologia da Universidade Federal do Ceará, em especial às professoras doutoras Auxiliadora Lemenhe, Alícia Ferreira Gonçalvez, membros da banca de qualificação deste projeto, aos professores doutores Manuel Domingos e Irlis Barreira que, de formas distintas, contribuíram e apoiaram a realização desta pesquisa.

A Ody Mourão, meu pai, pela ajuda com as correções do texto, sempre presente durante o processo de escrita e atento ao conteúdo.

A Márcio Câmara, pela confiança no trabalho que venho desenvolvendo e à dedicação com que tem incentivado e participado da minha pesquisa.

Agradeço o apoio de Ana Paula e Janira Lopes, cabo-verdianas, de Wânia Alina, guineense, e de seus familiares que me hospedaram em suas casas, durante a minha estadia em Cabo Verde e Guiné-Bissau, no período da pesquisa de campo. Aos amigos Cadijatu, Braima e Manuel Jorge, pela confiança.

Agradeço, sobretudo, aos quadros profissionais guineenses e cabo-verdianos formados no Brasil que me concederam as entrevistas, pelo tempo que dispuseram e pela atenção com que me atenderam todas as vezes que necessitei de sua ajuda durante o período da pesquisa.

## Resumo

O objetivo desta dissertação foi realizar uma reflexão sobre os conceitos de identidades e nacionalidades a partir das concepções formuladas por quadros profissionais guineenses e cabo-verdianos, formados no Brasil pelos programas PEC-G e PEC-PG<sup>2</sup>. Do ponto de vista teórico privilegiou-se o conceito de identidade formulado por Manuela Carneiro da Cunha, como uma *estratégia de diferença*, numa perspectiva relacional, situacional e de manipulação das próprias diferenças. No que se refere às nacionalidades, tomo o conceito de nação como não restrita a território, língua, religião ou raça, embora todos esses referenciais sejam considerados construtores de identidades nacionais. Como referido por Benedict Anderson, a nacionalidade é o sentimento que os indivíduos têm de pertencer a uma determinada nação, por meio de costumes, valores, crenças e práticas cotidianas partilhadas coletivamente. Por meio das entrevistas realizadas com os quadros profissionais guineenses e cabo-verdianos formados no Brasil foram constatados distintos processos de ressignificação de identidade cultural (étnica) e nacional, em ambos os países, possibilitando a eles adoção de diferentes estratégias de inserção no “modelo democrático” de Estado-nação. Guiné-Bissau e Cabo Verde são muito próximos geograficamente e têm histórias de lutas políticas comuns. Mas a forma de ocupação colonial nos países foi diferente uma da outra, o que permitiu a construção de distintas identidades nacionais. O colonizador estabeleceu muitas distinções entre guineenses, “indígenas”, e cabo-verdianos, “assimilados” pela coroa. Isso gerou diversos conflitos entre eles, que seriam apaziguados apenas durante o processo de independência. Para tornarem-se independentes de Portugal, idealizaram a constituição de um estado bi-nacional englobando os dois países. Por algum tempo, tiveram o mesmo partido e hino nacional. A favor da união, guineenses e cabo-verdianos, manipularam suas identidades amenizando diferenças entre etnias, religiões, tradições culturais, valores e crenças diversas. Mas as divergências e distinções entre eles prevaleceriam à união, separando definitivamente os países, por meio de conflitos entre suas elites no poder. O trabalho reforça a desconstrução de uma idéia do continente africano como um todo homogêneo. Desnaturaliza a idéia de nação e nacionalidade posta pelo ocidente, revelando as intenções políticas e econômicas subjacentes a essa idéia, mostrando que são construídas socialmente por determinados grupos com interesses estratégicos. E, no caso estudado, mostra como o sistema educacional foi fundamental para disseminar os valores ocidentais associados à idéia de nação moderna nas colônias européias.

---

<sup>2</sup> PEC-G – Programa Estudante Convênio de Graduação e PEC-PG – Programa Estudante Convênio de Pós-Graduação.

## Abstract

The goal of this work is to comment the concepts of identity and nationality as they have been formulated by Guinean and Cape Verdean professionals taking part at PEC-G e PEC-PG programs<sup>3</sup> in Brazil. From a theoretical point of view, focus has been given to the identity concept formulated by Manuela Carneiro da Cunha, as a *strategy of difference*, from relational and situational perspectives, as well as of manipulation of its own differences. In terms of nationality, the concept of nation is considered as not restricted to territory, language, religion or race, even if all these reference points contribute in building a national identity. Quoting Benedict Anderson, nationality is the feeling of belonging to a certain nation, trough shared customs, values, beliefs and daily practices with the collectivity. By interviewing Guinean and Cape Verdean professionals trained in Brazil, distinctive processes of renewed significations of cultural (ethnic) and national identities have been identified in both African countries, allowing them different approaches in entering the “democratic model” of nation-state. Guinea and Cape Verde are very close to each other geographically speaking, and share a history of political struggle. But the two countries were subjected to different models of colonization, which promoted the building of distinct national identities. The colonizer established many distinctions between Guinean “aborigines” and “colonized” Cape Verdians. It produced several conflicts between them, to be ended only during the independency process from Portugal, when a bi-national state was formed embracing both countries. For some time, they shared the same party and national anthem. To favour the union, Guineans and Cape Verdians manipulated their own national identities to reduce their differences in race, religion, cultural tradition, values and beliefs. But differences and disagreements would prevail to this union, with conflicts between the ruling classes finally separating the two countries. This work emphasizes the deconstruction of the notion of the African continent considered as a homogeneous whole. It questions the concepts of nation and nationality presented by the West, revealing political and economical intentions underneath these ideas, showing that they are socially built by certain groups with strategic interests in the matter. Finally, within the case under study, it shows how the educational system played a crucial role in disseminating western values linked to the modern concept of nation in European colonies.

---

<sup>3</sup> PEC-G – Undergraduate Students Agreement and PEC-PG – Graduate Students Agreement.

## Sumário

1. Agradecimentos	5
2. Resumo e Abstract	6 e 7
3. <i>Introdução</i>	9 - 24
4. Capítulo I – <i>Por uma questão nacional</i>	25-57
5. Capítulo II – <i>Identidades: o ponto de vista dos cabo-verdianos</i>	58-97
6. Capítulo III – <i>Diversidade étnica e múltiplas identidades na Guiné-Bissau</i>	98-134
7. <i>Considerações Finais</i>	135-143
8. Bibliografia	144-148
9. Lista de Anexos	149



## ***Introdução.***

O objetivo desta dissertação foi realizar uma reflexão sobre identidades e nacionalidades, por meio de uma abordagem antropológica e de uma proposta etnográfica. Essa reflexão pôde ser realizada tomando como referência as concepções formuladas por quadros profissionais da Guiné-Bissau e de Cabo Verde, formados no Brasil a respeito da formação das identidades guineenses e cabo-verdianas e da construção do Estado-nação em ambos os países.

Meu estudo tem como pressuposto a ressignificação<sup>4</sup> das identidades dos guineenses e dos cabo-verdianos quando da saída de seus países de origem em direção ao Brasil, durante o período de formação superior, considerando os processos de mudanças vividos por eles em razão da situação de trânsito, pois retornarão a seus países. A pesquisa foi realizada com guineenses e cabo-verdianos, que estudaram em diversas universidades brasileiras, e que hoje vivem e atuam profissionalmente em seus países de origem<sup>5</sup>. São ex-estudantes que integraram o Programa de Estudantes Convênio-Graduação (PEC-G).

O PEC-G faz parte de uma política de cooperação entre o Brasil e países, considerados por ele, em “vias de desenvolvimento”<sup>6</sup>, especialmente aqueles do Continente Africano e da América Latina. O Programa tem o intuito de oferecer vagas nas universidades brasileiras visando à formação de quadros profissionais que, depois de graduados, utilizem este aprendizado em seus países de origem, levando em consideração que a maior exigência do convênio é o retorno dos estudantes aos respectivos países quando, e somente cumprida essa condição, eles recebem seus diplomas.

Do ponto de vista teórico, o conceito de identidade foi considerado numa perspectiva relacional, situacional e não homogênea tendo em vista as diferenças e semelhanças entre guineenses, cabo-verdianos e brasileiros, o convívio e as trocas entre indivíduos portadores de

---

<sup>4</sup> O conceito de ressignificação é o adotado por Sahlins (1990) que se refere aos novos sentidos atribuídos pelos indivíduos às suas ações. Dependendo do contexto vivido, que é situado historicamente, pode haver mudanças na relação de posição entre as *categorias culturais* dos indivíduos. Isso não é restrito apenas a circunstâncias de contato intercultural, como é o caso dos estudantes guineenses e cabo-verdianos no Brasil. O conceito de ressignificação pode ser aplicado também à mudança cultural: eventos históricos processuais de mudanças ocorridos dentro de uma mesma sociedade. Isso faz do conceito um importante recurso metodológico na reflexão sobre os processos de colonização e pós-colonização por que passaram os países dos sujeitos pesquisados.

<sup>5</sup> Ver, no Anexo nº 1, onde apresento a relação dos estudantes e dos quadros profissionais formados no Brasil, todos participantes do Programa Estudante Convênio-Graduação (PEC-G), entrevistados para pesquisa.

<sup>6</sup> A denominação foi retirada do manual do PEC-G.

diferentes valores, crenças e visões de mundo. Alguns autores possibilitaram a reflexão sobre essa concepção de identidade, dentre elas Manuela Carneiro da Cunha(1985), antropóloga, que concebe o conceito de identidade como uma estratégia de diferença, e o considera numa perspectiva relacional e de manipulação<sup>7</sup> das próprias diferenças. Outro autor importante para refletir sobre as relações sociais entre esses indivíduos de diferentes nacionalidades e, no caso guineense, de diferentes etnias, foi Cuche(1999), sociólogo, que aborda o conceito de identidade, assim como Carneiro da Cunha, a partir de uma perspectiva situacional, importante para compreender os estudantes estrangeiros num contexto de transitoriedade: o período em que estão fora de seus países, do curso universitário até o retorno a seus países de origem.

É importante pontuar que esta pesquisa é decorrência de outra<sup>8</sup>, que realizei em Fortaleza, entre 2001 e 2002, com estudantes guineenses e cabo-verdianos, inscritos em cursos de graduação da Universidade Federal do Ceará. Tanto a pesquisa anterior como a atual teve por objetivo abordar apenas as relações entre guineenses e cabo-verdianos e suas concepções sobre identidade e nação, embora o programa PEC-G mantenha convênio também com outros países de língua portuguesa do continente africano.

O primeiro motivo diz respeito ao fato de que, em 2001, quando dei início às pesquisas de campo, ainda na graduação, os estudantes africanos participantes do Convênio, em Fortaleza, eram basicamente guineenses e cabo-verdianos – dois cabo-verdianos e oito guineenses estudando na UFC –, que se auto-denominavam uma comunidade africana em Fortaleza. É interessante frisar que essa autodenominação incluía as duas nacionalidades. Estavam unidos e voltados para questões que diziam respeito a essa coletividade de estudantes, como a adaptação e resolução de problemas cotidianos, sobretudo os que se referiam às questões materiais como alugar apartamento, dividir despesas dentre outros. No entanto, isso mudou quando, em 2003, o número de estudantes conveniados vindos desses países, aumentou consideravelmente, ocasionando divisão e distinção maiores entre essas duas nacionalidades (Baessa,2005).

A partir de 2005, eles passaram a ser nove cabo-verdianos e 21 guineenses, estudando em diversos cursos da UFC. Além destes, mais estudantes africanos vieram estudar em outras universidades de Fortaleza, mas, como essas universidades são privadas, as instituições e os estudantes não eram conveniados do PEC-G, caso dos sujeitos pesquisados por mim. Esses alunos vieram por sua própria conta e, não tendo acesso às vagas precisavam pagar pelos seus

---

<sup>7</sup> Ver ainda Carneiro da Cunha(1986).

<sup>8</sup> Ellery Mourão (2004).

cursos universitários. Em 2005, cerca de 25 estudantes africanos, quase que exclusivamente cabo-verdianos, passaram a estudar na Universidade de Fortaleza (UNIFOR) e Faculdade Nordeste (FANOR).

Baessa (2005) constatou que, em razão da mudança crescente na quantidade de guineenses e cabo-verdianos em Fortaleza, eles passaram a estabelecer maiores distinções entre si, no sentido de marcarem mais ainda suas identidades nacionais específicas, em contraponto com a autodenominação anterior, genérica, “comunidade africana”<sup>9</sup>. Esse dado foi considerado por mim como fundamental na percepção de como eram formadas as redes sociais que os estudantes construíam em situação de deslocamento, explicitando ainda mais a importância de pensar o conceito de identidade como fluido e em constante transformação, ao contrário de como é visto pelo senso comum e até mesmo por algumas abordagens antropológicas e sociológicas, fixo e homogêneo.

O processo que observei entre guineenses e cabo-verdianos é similar ao abordado por Evans-Pritchard (1978) entre os Nuer. Os movimentos de fusão e fissão levavam os grupos ora a se unirem ora a se oporem, a depender da situação e das relações que eram estabelecidas em função de algum acontecimento. Segundo Evans-Pritchard (1978), os Nuer podem, dependendo da ocasião, se definirem como pertencentes a grupos específicos (seção tribal, tribo) ou como Nuer, representando a fusão de todos os habitantes do território. Do mesmo modo, os referenciais identitários de cabo-verdianos e guineenses quando se definiam como africanos no Brasil os uniam na situação de deslocamento, por estarem num local onde se consideram e são considerados estrangeiros, ainda que os brasileiros não representassem uma ameaça como os ingleses representavam para os Nueres no estudo realizado por Evans-Pritchard.

No caso tratado por mim não era a necessidade de alianças contra um inimigo comum que os unia, mas as relações de solidariedade e reciprocidade, no sentido maussiano, como maneira de viabilizar a existência num país diferente, onde estão sós. Constituindo-se como “comunidade africana”, passam por cima de suas diferenças religiosas, étnicas, de parentesco e de nacionalidades, resignificando assim seus referenciais identitários, unindo-se em um território comum, a África. Com o crescimento do grupo há a possibilidade da formação de novas identificações e identidades que dão origem a grupos relacionados aos países de origem que reafirmam as diferenças entre os africanos. Identificamos nesse momento a fissão em relação ao ser africano ao mesmo tempo em que se dá a fusão entre membros de nacionalidades

---

<sup>9</sup> A denominação “comunidade africana” é uma categoria nativa, ou seja, atribuída pelos sujeitos pesquisados.

específicas. A identidade em relação à identificação ao ser africano perde força em relação ao específico de cada nacionalidade reafirmando as particularidades de cada uma.

Passei a me interessar ainda mais pelas especificidades de cada nacionalidade e pelas relações que estabeleciam entre si, ao tomar conhecimento de que Guiné-Bissau e Cabo Verde tiveram um projeto de construção de Estado único para ambas as nações (Koudawo, 2001). Esta proposta foi criada e reforçada pelos ideais nacionalistas do Partido para a Independência de Guiné-Bissau e Cabo Verde (PAIGC) quando dos movimentos de luta pela independência liderado por aquele que se tornou o herói nacional de guineenses e cabo-verdianos: Amílcar Cabral.

Em busca de qualificação profissional, desde o período colonial até os dias de hoje, muitos jovens africanos, assim como Amílcar Cabral, que se formou em Agronomia pela Universidade de Lisboa, têm saído de seus países com um objetivo semelhante: “melhorar de vida” por meio da formação acadêmica, como dizem os sujeitos pesquisados. Em Fortaleza, percebi que os estudantes africanos guineenses e cabo-verdianos, de nacionalidades diferentes e, no caso guineense, de etnias diversas, para atingirem seus objetivos, articulavam diferenças culturais, étnicas, religiosas e de costumes, de maneira estratégica, para se adaptarem a uma nova realidade em sua convivência com indivíduos vindos de outros países. Longe de casa, da família e dos amigos, partilham, muitas vezes, não só moradia, mas também saudades, tristezas, alegrias, dificuldades e conquistas, embora isso não exclua os conflitos que ocorrem entre os estudantes de nacionalidades e etnias iguais ou diferentes.

Quando me referi a estratégias, foi no sentido utilizado por Carneiro da Cunha(1985), que define identidade étnica como uma estratégia de diferenciação numa dimensão política, afirmando que: “É pela tomada de consciência das diferenças, e não pelas diferenças em si, que se constrói a identidade étnica” (Carneiro da Cunha,1985:206), ou seja, é na relação social situada que se estabelecem distinções que irão configurar o que definimos como identidade. O conceito é útil quando é preciso refletir sobre múltiplas identidades, caso dos guineenses e cabo-verdianos, pois podemos perceber que foi a convivência entre estes estudantes no Brasil e entre eles e os brasileiros que possibilitou a construção de identidades fluidas e distintas quando o deslocamento aproximou identidades diversas e diferentes. As maneiras que encontraram de estabelecer relações e distinções identitárias, coletivamente como “comunidade africana” em Fortaleza, sem especificar a nacionalidade ou estabelecendo distinções entre si, autodenominando-se “comunidade cabo-verdiana” e “comunidade guineense” (Baessa, 2005),

foi considerada ao longo da primeira pesquisa, como uma forma de constituírem redes sociais para se ajudarem fora de seus países. A metodologia utilizada naquele momento para acompanhar o relacionamento do grupo foi a desenvolvida por Barnes (1969) denominada redes de relações devido a fornecer os meios necessários para a apreensão dos dados para a realizar a pesquisa<sup>10</sup>.

Quando precisei abordar as relações interpessoais e intersociais entre guineenses e cabo-verdianos entre indivíduos e sociedades<sup>11</sup>, foi que percebi a importância de saber mais sobre os quadros profissionais formados no Brasil que haviam retornado a seus países de origem. O regresso seria para eles o início de uma nova travessia, e para mim também como pesquisadora, pois foi devido às histórias que me relataram sobre a partida de seus países e chegada ao Brasil que pude perceber o significado e a importância que atribuíam ao fato de “estudar fora” de seus países de origem.

Cada estudante com sua particularidade, seu país, sua história de vida, sua motivação, mas também com muitas coisas que os fazia semelhantes. A difícil escolha da cidade para onde iriam, a expectativa de uma vida melhor que fazia contraponto ao medo de chegar a uma cidade e a um país desconhecidos. Escolher a cidade de destino era sempre uma procura por pessoas determinada pela questão: “Será que tem alguém que eu conheço neste lugar?” Essa pergunta era constante nos relatos que me faziam. Queriam ir para onde tivessem um irmão, uma irmã, uma prima, um tio, uma tia, um vizinho, uma amiga, um conhecido qualquer.

A expectativa da volta também era difícil, mas de uma maneira diferente. Era o início de um novo caminho. Ao longo dos relatos fui tomando conhecimento das enormes redes sociais que transitavam pelo tempo e pelos espaços físicos e simbólicos do Brasil, de Cabo Verde e de Guiné-Bissau. Foi essa observação que fez com que no mestrado, fosse imprescindível ouvir guineenses e cabo-verdianos de gerações diferentes: os quadros profissionais formados no Brasil que retornaram e hoje estão trabalhando e vivendo em seus países de origem, com o objetivo de analisar a possibilidade desses indivíduos construírem e reformularem suas identidades nacionais em relação aos seus países de origem, considerando o contexto de deslocamento transitório como estudantes estrangeiros no Brasil e o conseqüente retorno a seus países de origem, pensando de

---

<sup>10</sup> Ver Barnes (1969) que, na Antropologia, adotou o conceito de rede de relações (Social Networks), como relações interpessoais concretas que surgem a partir da afiliação a um grupo, vinculando indivíduo a indivíduo por laços de parentesco ou amizade – relação de troca e reciprocidade.

<sup>11</sup> Ver Mauss (1972).

que modo a vivência em outro país possibilitaria conferir novos sentidos às suas identidades nacionais.

Em dezembro de 2004 fui a Guiné-Bissau e a Cabo Verde para realizar a pesquisa de campo que deu origem a esta dissertação de mestrado. Meu objetivo era entrevistar os quadros profissionais, ex-estudantes do PEC-G, formados no Brasil, que hoje vivem em seus países de origem, e se encontram inseridos no mercado de trabalho. Em Cabo Verde, ouvi 13 cabo-verdianos. Destes, 11 eram profissionais formados no Brasil, de diferentes gerações, uma jovem ainda em fase de conclusão de curso na UFC e outra formada em Portugal. Na Guiné-Bissau, entrevistei 9 profissionais, todos formados no Brasil. Destes, uma guineense havia sido também entrevistada em Fortaleza, quando ainda estava cursando Economia na UFC. Outras cinco entrevistas foram realizadas na volta a Fortaleza, com estudantes que têm hoje seus cursos ainda em andamento. A maioria havia sido entrevistada quando realizei a pesquisa anterior. Ao todo foram 27 entrevistas entre Cabo Verde, Guiné-Bissau e Fortaleza.

A escolha dos entrevistados, em Guiné-Bissau e Cabo Verde, se deveram muito mais à disponibilidade dos sujeitos devido à impossibilidade de agendamento das entrevistas antes da viagem, exceto por duas ex-estudantes PEC-G, Ana Paula Lopes<sup>12</sup>, que me hospedou em sua casa e Augusta Vaz<sup>13</sup>, a quem eu já conhecia quando da realização da pesquisa anterior. As duas jovens foram de fundamental importância durante a realização da pesquisa de campo, por terem indicado vários quadros profissionais formados no Brasil, de suas redes de relações, para serem entrevistados. Entretanto, apesar da ajuda delas, o pouco tempo de estadia, em cada país, não permitiu uma triagem dos entrevistados por sexo, idade e ano de ingresso no PEC-G.

As entrevistas realizadas foram abertas e não diretivas e os dados foram utilizados como fonte para a pesquisa de campo, que resultou nesta dissertação, bem como para a realização de um documentário, com incentivo do Ministério da Cultura (Minc), sob a minha direção e do cineasta Márcio Câmara. Todas as entrevistas foram gravadas em vídeo digital para que também fosse possível a realização do filme documentário sobre os estudantes africanos no Brasil, intitulado “Identidades em Trânsito”, que não faz parte desta dissertação, sendo um de seus sub-produtos.

As primeiras entrevistas serviram de roteiro para as demais. Eu fazia uma pergunta aberta que levava o entrevistado a falar primeiro da trajetória familiar até que se incluísse no relato

---

<sup>12</sup> Ana Paula Lopes, 25 anos, cabo-verdiana, formada em Sociologia pela Universidade Federal da Paraíba (UFPB), em 2004.

<sup>13</sup> Augusta Vaz, 29 anos, guineense, formada em Economia pela Universidade Federal do Ceará (UFC), em 2003. Retornou a Guiné-Bissau em 2004.

como parte do contexto familiar narrado. Eu queria saber quais eram as questões importantes para aqueles indivíduos e se essas questões tinham relação com as minhas hipóteses e perguntas que orientavam a pesquisa. Muitas foram as questões formuladas pelos sujeitos pesquisados durante os relatos, indicando as especificidades identitárias entre eles, dependendo do país de origem. No decorrer do trabalho, procurei contemplá-las, mas considerando sempre o recorte da pesquisa e a questão central que é tratar da relação entre identidade e Nação e as possíveis ressignificações ocorridas em contexto de deslocamento.

Durante a pesquisa de campo em Guiné-Bissau e Cabo Verde, por meio de observação participante<sup>14</sup>, e entrevistas não diretivas percebi que as divisões e distinções entre guineenses e cabo-verdianos, tratadas na monografia de final de curso de graduação<sup>15</sup>, ocorriam também em outras capitais brasileiras em que o número de estudantes do Programa de Estudante Convênio-Graduação era grande, por serem cidades muito procuradas pelos estudantes, como relatado pelos quadros profissionais que estudaram em outras capitais do Brasil. No caso do Rio de Janeiro, São Paulo, Brasília, Salvador e Recife é possível encontrar associações entre estudantes cabo-verdianos e guineenses. Agrupam-se tomando como referência seus países de origem. Podem então se autodenominar “a comunidade cabo-verdiana na USP”, “associação dos estudantes cabo-verdianos” ou “comunidade guineense de Recife”, “associação dos guineenses da UnB”, unindo-se ou separando-se dependendo das variações no contexto no qual estão inseridos.

As ocasiões em que percebi ocorrer uma maior união entre estudantes africanos de diversas nacionalidades, mesmo quando constituem um grande número de estudantes, foi nas festas do Dia da África<sup>16</sup> comemoradas no dia 25 de maio de cada ano, realizadas por eles quando estão no Brasil. O que se percebe, nesse caso, é uma identificação ampliada, que remete a um sentido de “irmandade<sup>17</sup>” em relação à “África como um todo”. Tomo como pressuposto

---

<sup>14</sup> Ter estado hospedada na casa dos sujeitos pesquisados formados no Brasil durante a pesquisa de campo em ambos os países, possibilitou a observação participante. No sentido de Geertz (1978) de uma fusão de horizontes entre as minhas próprias categorias de pensamento como pesquisadora e a dos pesquisados.

<sup>15</sup> Ellery Mourão (2004).

<sup>16</sup> O 25 de maio, é o símbolo do combate que o continente africano travou para sua independência e emancipação. A data, hoje, comemorada como sendo o Dia da África, mantém vivos os ideais que levaram à criação, há 40 anos, em Adis Abeba, Etiópia, da Organização da Unidade Africana (OUA) – agora transformada em União Africana (UA) –, um marco da continuação do processo de autodeterminação dos africanos, iniciado após a II Guerra Mundial, com ações dos movimentos de libertação nacionais surgidos no continente.

<sup>17</sup> Os pesquisados, durante seus relatos, em alguns momentos se identificavam como irmãos, categoria êmica (nativa) que remete a uma noção de solidariedade, no sentido de ajuda e companheirismo. Já o sentido êmico (nativo) de solidariedade é apresentado tanto pelos cabo-verdianos como pelos guineenses como uma forma de

que esta noção de irmandade pode-se referir também à identificação racial, no sentido biológico, das linhagens, e das tradições culturais em relação às regras do parentesco e em relação à solidariedade pelas lutas de libertação que ocorreram e ocorrem na África, importantes para as discussões sobre a construção das identidades guineenses e cabo-verdianas, como poderemos observar ao longo dos capítulos desta dissertação.

Observei ainda que as comemorações pelo Dia da África e pela independência de Cabo Verde e Guiné-Bissau eram ocasiões muito importantes em que guineenses e cabo-verdianos ritualizavam acontecimentos que falavam da soberania de suas nações, remetendo ao fim da presença e da submissão ao governo central, Portugal, e referiam-se à importância da emergência de seus Estados-nação. As festas revelaram-se como uma força de expressão bastante significativa para eles por celebrar fatos muito importantes da história de Guiné-Bissau e de Cabo Verde, em que os estudantes reafirmam e recordam situações históricas que politicamente relacionam os dois países quando, juntos, lutaram pela independência de Portugal. Isso vale questionar a possibilidade de a relação entre guineenses e cabo-verdianos, ora conflituosa, ora harmônica estar referida a uma história comum, ainda que não igual, de lutas conjuntas por independência em seus países.

Será que eles reviviam da mesma maneira o fato de um dia terem idealizado a construção de um único Estado para ambos os países, projeto que, devido a conflitos políticos e identitários, veio a fracassar após a independência de ambas as nações? A questão era entender como esse processo de união e separação era percebido pelos guineenses e cabo-verdianos. O trabalho de campo mostrava que esse era um ponto de tensões e ressentimentos, mesmo em situação de deslocamento, tornando necessário observar de que maneira influenciaria na ressignificação de suas identidades nacionais em contexto pós-colonial. Para refletir sobre essas questões, tornou-se importante contextualizar o período colonial, as lutas pela independência e a formação dos Estados-nação guineense e cabo-verdiano, considerando os deslocamentos e a educação superior dos indivíduos dos países colonizados, naquele período. Tudo indicava que esses aspectos tinham sido fundamentais para que os processos de independência das colônias fossem deflagrados.

Do ponto de vista teórico, parti do pressuposto de que os conceitos de Nação, Estado-nação, democracia e cidadania não são vividos da mesma maneira em diferentes sociedades<sup>18</sup>,

---

juntos solucionarem os problemas cotidianos vividos como estrangeiros. Uma cabo-verdiana, pesquisada relatou que “juntamon” é um termo em crioulo que simboliza essa solidariedade. Significa juntar as mãos em português.

<sup>18</sup> Ver Dumont (1985).



não são universais, embora os “ideais nacionalistas” para a construção dos Estados-nação, no Ocidente e posteriormente nas colônias européias tenham sido disseminados por meio de uma educação com pretensão à universalidade. Assim, embora esses ideais e conceitos não tenham sido e não sejam vividos da mesma forma, foram transmitidos como se o fossem.

Benedict Anderson (1989) diz que as peregrinações educacionais e também administrativas foram importantíssimas para a formação de uma consciência de pertencimento a uma Nação, reforçando o sentimento nacional daqueles indivíduos que saíam de seus países (colonizados) para estudar ou para trabalhar em outros países (maior parte colonizadores). Para o autor, esses deslocamentos possibilitavam aos viajantes, estudantes ou funcionários administrativos, vivenciarem um entendimento maior sobre si próprios e os outros, seu lugar de origem na relação com outros lugares, outras pessoas que falavam outras línguas e que eram de outras nacionalidades, etnias e religiões, fazendo com que esses viajantes se voltassem para uma reflexão sobre suas próprias nações. Outra autora, contemporânea, Marina Gusmão de Mendonça (2004), também atribui importância ao deslocamento, considerando o sistema educacional como propulsor de ideais nacionalistas. Em seu artigo sobre o processo de construção dos modernos Estados africanos, ela mostra que um dos fatores essenciais que impulsionaram os movimentos nacionalistas, levando as colônias da África ao processo de independência, foi o sistema educacional implantado nas colônias pelas metrópoles e também a saída de jovens das colônias para estudar nessas metrópoles, ou mesmo em colônias vizinhas, centrais para os interesses imperialistas, com um sistema de ensino mais desenvolvido, pois se encontravam nesses locais as escolas que davam suporte para as outras colônias (Mendonça,2004:68).

Acrescente-se a esses autores, Gellner (1993) para quem os valores modernos de uma instrução universal e o ideal de unidade e totalidade necessitam de uma educação estandardizada que possibilite a produção e a reprodução da sociedade moderna. Esses autores demonstram a importância de focar a atenção no sistema educacional desenvolvido nas colônias na África, sobretudo no caso estudado, Guiné-Bissau e Cabo Verde, pois este foi responsável por transmitir e reproduzir os ideais do Ocidente, imposto pelos colonizadores para internalizar novos conceitos de conhecimento e civilidade àquelas populações<sup>19</sup> consideradas pelos europeus como não civilizadas. Gellner (1993) diz ainda que o nacionalismo tem como imperativo político uma concordância entre a cultura erudita, letrada, e a unidade política e que este fato determina que a sociedade educada deve representar a maioria das pessoas, consideradas o investimento mais

---

<sup>19</sup> Ver Saïd (2001).

valioso, essência de sua identidade, segurança e estabilidade, o que aponta para a importância dos pesquisados para os seus respectivos países.

Se Gellner afirmou que nos moldes da nação moderna, a *elite letrada*, educada, é que devia representar os homens e mulheres de uma nação, ressalto aqui a importância dos estudantes conveniados (PEC-G) formados no Brasil, para seus países de origem, por serem parte dessa elite intelectual ou letrada de que fala Gellner, com todo o aporte para atuar em seus países e no cenário mundial. Daí a importância de refletir sobre as concepções dos pesquisados sobre Nação, democracia, cidadania, educação, cultura, progresso e desenvolvimento. O modo como concebem esses conceitos será fundamental nas decisões que tomarão quando ocuparem cargos estratégicos na política, na administração pública, na comunicação social, em projetos voltados para a construção da cidadania, enfim, em todas as posições que exijam deles a consciência de que têm um papel como formadores de opinião e como parte da elite letrada de seus países, aptos para atuarem no âmbito da política interna ou externa. Outro aspecto importante a ser considerado diz respeito à formação superior ser no Brasil, pois podemos constatar uma mudança na direção em que procuram sua formação. Não mais preferencialmente em Portugal<sup>20</sup>, mas procurando fazer seus cursos superiores num país que também foi colônia portuguesa, embora bem mais antigo como Nação soberana.

Tanto Anderson (1989), Gellner (1993) como Mendonça (2004) me possibilitaram fazer uma reflexão sobre os processos de deslocamento de estudantes, produção de conhecimento e os processos de independência das colônias no continente africano de maneira articulada. No caso desta pesquisa, essa reflexão se dará especificamente sobre os processos de independência de Guiné-Bissau e de Cabo Verde, países dos sujeitos pesquisados. O fato de pensar os pesquisados em seus processos de deslocamento, revelou como contrapartida a importância de pensar o que era ser um guineense em Guiné-Bissau e um cabo-verdiano em Cabo Verde tendo como contraponto a experiência de terem vivido no Brasil, distantes de seus países e do continente africano apresentando novas questões.

Em que medida esse distanciamento físico e cultural de seus países e a constituição de redes de relações no Brasil possibilitaria a eles que se aproximassem de suas nações – no sentido antropológico: de identidade, pertencimento, valores, crenças, costumes e tradições compartilhadas – reformulando e ressignificando suas identidades nacionais nesse contexto? Nesse sentido, observando o ponto de vista dos pesquisados, refletindo sobre as questões que

---

<sup>20</sup> Ver Mendes Gusmão (2005).

diziam respeito à formação de suas identidades e construção de seus Estados-nação na África, esta dissertação pretende iniciar uma discussão sobre diversidade étnica, identidade e Nação, colonialismo e pós-colonialismo.

Para levar a termo a discussão dos problemas que apresento é fundamental um breve relato sobre a constituição dos dois países para que o leitor possa contextualizar os dados que apresentarei nos capítulos seguintes. Optei por apresentá-los brevemente ao leitor nesta introdução.

A Guiné-Bissau<sup>21</sup> situa-se na Costa Ocidental africana, tendo como fronteira, ao Norte, o Senegal e, ao Sul, a República da Guiné-Conakry. Conta com pouco mais de um milhão de habitantes e cerca de trinta diferentes etnias. Tem a maior parte do território formada por terrenos baixos e pantanosos, e possui um litoral formado por mangues e que incorpora o arquipélago dos Bijagós que tem como superfície total 36.125 km.

As etnias estão distribuídas por regiões administrativas<sup>22</sup>, cada região administrativa podendo abrigar mais de uma etnia e ter a predominância de um ou mais de um grupo étnico: Oio por Balanta e mandinga; Biombo por Pepel; Gabú por Fula; Cacheu por Manjaco e Bafatá por Fula e Mandinga. Em Guiné-Bissau, há três grupos religiosos: muçulmano, animista e cristão. As principais etnias são muitas vezes classificadas como sendo de predominância muçulmana ou animista (Ca,1999). O crioulo é a língua comum, falada entre os guineenses e considerada segunda língua, já que a primeira é a língua materna, de cada etnia. O Português é a língua oficial no país.

A economia da Guiné-Bissau depende principalmente da agricultura e da pesca. Nos últimos anos, a colheita do caju tem aumentado significativamente, fazendo com que o país ocupe o 6º lugar na produção desta fruta. Exporta peixes e frutos do mar e também quantidades pequenas de amendoim, de madeira e de sementes de palma. O arroz é o principal produto cultivado e também o principal alimento da população.

Desde a guerra de 1998, a Guiné-Bissau tem-se mantido em situação muito precária, suas cidades permanecem bastante destruídas pela guerra, bem como escolas, hospitais e indústrias, dispondo de escassos recursos próprios para a saúde, alfabetização, ensino fundamental, médio e superior, emprego e alimentação.

---

<sup>21</sup> Ver anexo nº2, Mapa de Guiné-Bissau.

<sup>22</sup> Ver anexo nº3, Quadro da População da Guiné-Bissau, dividida por regiões administrativas e etnias predominantes.

Em 24 de setembro de 1974, obteve oficialmente sua independência de Portugal. Luís Cabral, irmão de Amílcar Cabral, o líder revolucionário de Guiné-Bissau e Cabo Verde, passou a ser o primeiro presidente da Guiné. Em 1980, por meio de um golpe de Estado, João Bernardo Nino Vieira, guineense, oficial das Forças Armadas, afastou Luís Cabral do poder. Houve um longo período de ditadura, de mais de vinte anos. Pressionado pela França e por Portugal, o então presidente Nino Vieira viu-se obrigado a proceder a uma lenta abertura no sentido da democracia. Em 1994, são convocadas as primeiras eleições presidenciais “democráticas”, e Nino Vieira é reeleito. Em junho de 1998, ocorre a guerra civil. Tratou-se de um levante militar organizado pelo Chefe do Estado Maior, Ansumane Mane. O conflito, deixou centenas de desabrigados até maio de 1999, quando somente neste ano o presidente, Nino Vieira, foi deposto. O motivo do conflito teria sido um suposto tráfico de armas – envolvendo o presidente – para o Senegal, país com o qual a Guiné-Bissau possui até hoje um conflito latente sobre a posse da região fronteiriça de Casamansa, rica em petróleo. Após este levante armado, um governo interino assumiu o poder e, em fevereiro de 2000, o líder da oposição, Koumba Yalla, vence os dois turnos das eleições presidenciais democráticas.

A transição para a democracia foi tumultuada devido a uma economia pobre, agravada pela guerra civil e pelo fato dos militares intervirem no governo. Segundo os pesquisados todos esses fatores conjugados é que acabaram por ocasionar mais um Golpe de Estado pelos militares, em 14 de setembro de 2003. A justificativa para o golpe, o terceiro desde que a Guiné-Bissau se tornou independente de Portugal, foi que o presidente Kumba Yallá teria dissolvido o Parlamento no fim do ano de 2002, interferido no Judiciário e em assuntos de competência do Primeiro-Ministro Mário Pires, como uma tentativa de adiamento das eleições previstas para o dia 12 de outubro de 2003. Com a deposição de Kumba, Henrique Rosa assumiu interinamente a presidência, criando um governo de transição com Arthur Sanhá como Primeiro Ministro, até as eleições legislativas de março de 2004. Nessa última, Carlos Domingos Gomes (Cadogo), candidato do “Partido para Independência de Guiné-Bissau e Cabo Verde (PAIGC)”, ganhou a eleição, assumindo o cargo de Primeiro Ministro do país. Em 2005 ocorreram novas eleições presidenciais que elegeram novamente Nino Vieira ao poder.

Cabo Verde<sup>23</sup> é um país formado por um conjunto de ilhas situadas a 12° ao Norte do Equador, na faixa tropical Norte-atlântica. Recebe influência tanto dos ventos vindos da direção

---

<sup>23</sup> Ver Anexo nº4, Mapa de Cabo Verde.

Nordeste como também do clima desértico do Sahara. Possui clima seco, com temperaturas que variam entre 25° e 30° Celsius. As ilhas agrupam-se em dois conjuntos definidos pela sua posição em relação aos ventos predominantes: o de Barlavento (Santo Antão, São Vicente, Santa Luzia, São Nicolau, Sal, Boa Vista e os ilhéus de Branco e Raso) e o de Sotavento (Maio, Santiago, Fogo, Brava e os ilhéus Secos ou Rombo). Pelo fato de ter sido povoado por diferentes povos, Cabo Verde possui uma diversidade cultural muito grande nas ilhas: na culinária, nos diferentes sotaques, ou seja, na cultura.

A população é de 400 mil habitantes distribuídos entre as dez ilhas. O país não tem etnias e a religião predominante é o catolicismo, mas com alguns núcleos protestantes, espíritas e islâmicos. A cultura crioula de Cabo Verde é conhecida no Brasil e em Portugal por suas contribuições na literatura e na música com composições melancólicas como as Mornas e a “poesia de Crioulo” que são as mais características. Na dança entre os ritmos musicais típicos destacam-se o Batuque, o Funaná, a Morna e a Coladeira.

Cabo Verde foi ocupado pelos portugueses no ano de 1460. A primeira ilha ocupada foi a de Boa Vista, nome dado pelos portugueses em consequência do longo tempo que permaneceram no mar, sem nenhum contato com a terra. Em seguida, foram chegando às outras ilhas, cujos nomes são dos santos correspondentes aos dias nos quais aportaram. Assim, elas se chamam: ilha de Santo Antão, São Vicente, Santa Luzia, São Nicolau, Santiago. E a ilha do Sal assim foi denominada por causa das grandes salinas existentes. A ilha de Maio, porque chegaram no mês de maio; Fogo, por ter um vulcão que se supõe ter estado em atividade no momento da chegada dos portugueses; a ilha Brava, por causa do aspecto hostil. Como o arquipélago era desabitado, os portugueses deram início ao povoamento.

Os arquipélagos da Costa Ocidental da África foram povoados por genoveses e portugueses. Devido a ocupar uma situação privilegiada, na encruzilhada entre os continentes – Europa, América (Sul) e África (Sul) – Cabo Verde foi um entreposto importante para os portugueses no chamado tráfico negreiro. Os escravos eram capturados e levados para o arquipélago de onde seguiam mais tarde para trabalhar nas produções de cana-de-açúcar, café e algodão no Brasil e nas Antilhas. A primeira cidade construída por europeus nas colônias foi a cidade de Ribeira Grande, em Cabo Verde. Ficou ativa por mais de três séculos antes que a capital fosse transferida para a cidade de Praia, capital de Cabo Verde nos dias atuais.

O país tem uma república multipartidária com uma Constituição adotada em 1992. As primeiras eleições legislativas, sob a Constituição de 1992, ocorreram em dezembro de 1995 e

em fevereiro de 1996. Antônio Mascarenhas Monteiro foi eleito presidente, num regime semi-presidencialista, com a Assembléia Nacional sendo composta por 79 membros eleitos por cinco anos. A economia de Cabo Verde tem um crescimento determinado pelo clima de estabilidade política e as autoridades cabo-verdianas optaram por uma economia de mercado que se apresenta favorável ao investimento estrangeiro.

As mudanças importantes que se verificaram nos últimos cinco anos são marcadamente assinaladas pela transição de um sistema econômico centralizado para uma economia de mercado, acrescidas do fato de se ter implantado um “Modelo de Inserção Dinâmica de Cabo Verde” na economia mundial que faz do país um pólo de atração para investimentos estrangeiros (Koudawo,2001).

Muito procurada pelos europeus, a lagosta e outros frutos do mar são os de maior escoamento. O atum constitui também uma das grandes riquezas marinhas do país, sendo exportado fresco e em conserva. Devido ao clima, a agricultura é mais voltada para o consumo interno, mas com pequenas exportações, principalmente da banana e do café. São cultivados principalmente, milho, feijão, batata-doce, café e cana-de-açúcar, que constituem a base da produção do grogue, bebida destilada que é exportada para muitos países. As salinas das ilhas de Sal e do Maio contribuem também com a sua parcela nas exportações de sal.

Foram introduzidos programas, embora limitados, de segurança social e teve início um serviço de saúde pública, mas, mesmo que as condições de saúde em Cabo Verde sejam favoráveis comparadas a outros países da África Ocidental, os serviços deficientes de saúde, saneamento básico e a subnutrição contribuem para a elevada incidência de doenças infecciosas e parasitárias, particularmente tuberculose, pneumonia e bronquite.

No entanto, durante os últimos vinte anos, segundo as informações obtidas<sup>24</sup>, o país avançou bastante economicamente e as reformas iniciadas em vários níveis da vida econômica, da administração pública, do ensino, da educação e do turismo contribuíram bastante para acelerar o crescimento econômico. É importante ressaltar que Cabo Verde conta também com os investimentos de seus imigrantes, o que contribui significativamente para a balança de pagamentos, fazendo com que o governo estude mecanismos que visam a captar e orientar as poupanças dos cabo-verdianos da diáspora para o setor produtivo. Um grande número de cidadãos do país reside no exterior, principalmente na Europa e Estados Unidos e, se a esses imigrantes forem somados o número de filhos que têm, o número total superaria a população

---

<sup>24</sup> Ver [www.nordesteweb.com](http://www.nordesteweb.com)

cabo-verdiana atual (Corrêa e Silva,2004). A política do governo é a de conceder a nacionalidade a estes filhos de imigrantes, tendo criado para isso o Instituto de Apoio ao Emigrante (IAPE), em 1984.

Concluído este breve relato sobre os dois países de onde são oriundos os sujeitos que pesquisei, passo a descrever, brevemente o tema tratado em cada um dos capítulos desta dissertação.

No capítulo 1 apresentarei os princípios teóricos que nortearam o recorte dos dados da pesquisa. Por meio de uma reflexão sobre a abordagem dos teóricos do nacionalismo moderno, tratarei da constituição das nações na Europa e das conquistas de outros territórios pelos europeus quando da colonização da África. Discutirei a importância do sistema educacional implantado nas colônias africanas, visando a apreensão do pensamento Ocidental moderno, e das peregrinações estudantis e administrativas que possibilitaram, na visão de Benedict Anderson, a consciência do sentimento de pertencimento a uma Nação pelos indivíduos que saíram das colônias para as metrópoles, para fazerem sua formação superior. Procurei demonstrar que esse sentimento, aliado à apreensão dos ideais nacionalistas europeus, tornou-se um grande suporte para que se iniciasse o movimento de libertação nacional pelas colônias no continente africano. Nos Capítulos 2 e 3 abordarei os referenciais definidores do que é ser um cabo-verdiano e um guineense, em referência ao modo de colonização em Cabo Verde em contraste com o de Guiné-Bissau, às lutas conjuntas por independência de ambos os países e, finalmente, à formação dos Estados-nação guineense e cabo-verdiano. Procurarei também refletir, do ponto de vista dos sujeitos pesquisados, sobre o significado de africanidade<sup>25</sup> na construção das múltiplas identidades dos sujeitos e das identidades nacionais. Abordarei a importância das línguas maternas nos dois países em relação e em contraste com a língua oficial portuguesa.

Como pude observar, no caso da Guiné-Bissau o crioulo é, quase sempre, a segunda língua, já que a primeira língua com que a maior parte dos indivíduos entra em contato é a da sua própria etnia. Isso não ocorre em Cabo Verde, pois o crioulo é a primeira língua. Segundo os pesquisados não existem etnias em Cabo Verde. Outro ponto importante a ser considerado quando o objetivo é compreender a construção de identidades nacionais é o significado da educação e as diferenças entre como o ensino foi implantado e vivido em ambos os países

---

<sup>25</sup> Categoria usada pelos pesquisados cabo-verdianos de forma idealizada para expressar sua concepção de raízes culturais africanas, de origem, remetendo ao sentido de África como um todo integrado.

quando se parte do suposto que é possível estabelecer relações entre as ideologias nacionalistas ocidentais disseminadas do período colonial até os dias de hoje por meio da educação.

No Capítulo 3 abordarei a relação entre os ideais de progresso da nação moderna, exacerbados em grande medida pelos processos de mudanças decorrentes do capitalismo global tendo como contraponto a constituição multiétnica de Guiné-Bissau, vista por alguns guineenses pesquisados como um entrave à constituição da democracia no seu país.

Por fim, nas Considerações Finais, apresentarei as principais questões abordadas ao longo da dissertação, com as devidas conclusões, apontando também para aquelas possíveis de serem discutidas futuramente.

---



***Por uma questão nacional.***

“... devemos apoderar-nos das verdades de que precisamos [idéias e valores] onde quer que as encontremos. Mas, para que as verdades se transformem na base da política nacional e, em termos mais amplos, da vida nacional, há que se acreditar nelas; e saber se as verdades que retiramos do Ocidente *serão* ou não dignas de crédito depende, em grande medida, de como consigamos administrar as relações entre nossa herança conceitual e as idéias que correm a nosso encontro, vindas de outros mundos” (Appiah, 1997:21).

Soberania, igualdade, democracia, progresso, liberdade, território, língua, raça, religião, fronteiras territoriais, culturais e simbólicas. Como falar de nação sem falar desses conceitos? Eles deram suporte teórico para as infundáveis discussões dos estudiosos clássicos sobre o conceito de nação que, pela sua abrangência, dificulta que se chegue a uma única definição, já que cada contexto histórico irá exigir uma maneira específica de pensar sobre nação. É nesse sentido que, neste capítulo, pretendo distinguir e relacionar o pensamento de alguns autores clássicos e contemporâneos que trataram da *questão nacional* e, juntamente com a análise de dados da pesquisa, refletir sobre as várias definições do conceito de nação abordadas pelos respectivos autores, partindo do princípio de que, assim como o conceito de identidade, o de nação deve ser pensado de forma relacional, não fixa, não restrita a território, a fronteiras políticas nacionais, a língua ou religião, embora estes fatores sejam importantes e construtores de identidades nacionais.

Políticos, juristas, filósofos, posteriormente sociólogos e antropólogos trataram de questões como a constituição do Estado e da nação. Os primeiros foram inicialmente os principais responsáveis pela construção das primeiras idéias nacionalistas. Uma parte desses estudiosos privilegiava a formação do Estado-nação, tomando como base o território e as fronteiras políticas; outros buscavam entender os sentimentos e os elementos simbólicos que eram acionados pelos “povos” na construção do pertencimento, enfatizando a vontade e o consenso na construção do sentimento nacional que formaria a nação. Entre os teóricos do nacionalismo moderno do Ocidente é praticamente consensual a idéia de que a nação foi uma

criação da modernidade, algo novo, um *resultado histórico com razões profundas*: as glórias das nações que a inventaram (Renan,1997). E por que na modernidade?

Com o surgimento da Sociologia, no século XIX, como campo científico do saber, e as idéias do Iluminismo já sendo difundidas desde o século XVIII, firma-se uma visão universalista do homem. Este é o período áureo da expansão comercial e do aparecimento de impérios coloniais: há muita curiosidade e exotismo em relação aos “povos”, considerados pela corrente científica vigente evolucionista, como “não civilizados”. O pensamento antropológico começa também a ser sistematizado e a problemática das origens caracteriza fortemente esse período que vai do século XIX até meados do século XX. Evolução e progresso passam a ser conceitos-chaves do pensamento científico, com os evolucionistas se expressando em termos de antes e depois, inferior e superior, primitivo e civilizado. O pressuposto científico era o de que a *humanidade era uma só* e todos teriam de atravessar os mesmos níveis de evolução, rumo a civilização e ao progresso.

Segundo Ianni(1989), em meados do século XIX, a modernidade já estaria realizando-se, e a Sociologia seria fruto do mundo moderno; havia sido criada para decifrar os “enigmas” da modernidade revelados pelas mudanças na sociedade. Com o desenvolvimento cada vez maior de uma ordem social burguesa que se impunha ao antigo regime, aumentavam as lutas sociais urbanas e rurais, fazendo-se necessário refletir sobre questões como grupos, classes e movimentos sociais, partidos políticos, sociedade, Estado, nação, colonialismo, “missão civilizatória”, progresso, trabalho e industrialização. Como disse Ianni, esses temas tiveram a força de fazerem-se reconhecer como “problemáticas sociais” e estavam no horizonte de muitos pensadores que viam como aspecto essencial das Ciências Humanas, a necessidade de “compreender, explicar e controlar a *multidão*”. Nesse contexto histórico, é forjado o “projeto da modernidade” que propõe emancipação, harmonia e integração social, fazendo da “nação moderna” uma criação da modernidade no Ocidente: a força que devia agregar, unir os indivíduos.

O homem intelectualiza-se, emerge a idéia de pessoa, de indivíduo, cidadão, ser social e autônomo, dono de seus atos, do seu presente e futuro. O indivíduo passa a ser o centro da sociedade, acredita na ciência e na razão como propulsora do progresso – parafraseando Ianni – vencendo as doenças, as distâncias, reduzindo os espaços da tradição e da religião. “A razão

parecia vencer e apagar a fé. Os homens ficam órfãos de Deus. São obrigados a assumir o próprio destino” (Ianni,1989:20).

Na Antropologia, dois autores são importantes para a reflexão sobre o indivíduo. Dumont(1985) mostra, com base em uma leitura de Marcel Mauss, que a noção de *indivíduo* também é formada na sociedade moderna ocidental. Em seu trabalho, chama atenção para a noção de *pessoa*, desenvolvida por Mauss(1974b), que se volta para o indivíduo, aquela pessoa particular que crer em determinada coisa. É, com base em Mauss e na sua formulação do *eu*, que Dumont mostra como estamos presos às idéias e valores de nossa própria sociedade, a sociedade moderna. Segundo Dumont, Mauss nos ensina que o pesquisador deve ter sempre uma *referência comparativa*, recíproca entre o observador e o observado pois, embora Mauss não se desprenda por completo do pensamento de seu mestre Durkheim, que tinha uma visão linear da humanidade, mostrou que tanto sujeito como observador são situados “histórica e culturalmente” na sociedade de que participam.

É nesse sentido que Dumont diz que o “indivíduo moderno” é concebido na sociedade moderna ocidental, é anti-social, nega a diferença, sua luta é pela igualdade e homogeneidade. Mas igualdade somente entre os seus, entre aqueles que partilham de suas mesmas crenças. Portanto, o paradoxo proposto é: Como pensar uma sociedade que busca a totalidade e, ao mesmo tempo, é individualista? Isso é bem demonstrado pelo autor quando relaciona, ou mesmo contrapõe, o individualismo à hierarquia, definindo esta noção como sendo uma *distribuição desigual de valor*. Para ele, hierarquia é diferente de poder, a ênfase é na diferença, sendo isto que possibilita a relação social. Numa sociedade individualista, o indivíduo é o portador dos valores supremos da sociedade da qual ele faz parte, ele basta-se a si mesmo. São os valores dele que importam, não se preocupando com as diferenças entre as diversas sociedades.

Mas Dumont busca a complementaridade: o indivíduo só existe em relação a um outro. Comparando holismo a individualismo, ele aponta as deformações que ambos os sistemas podem apresentar. No primeiro caso, o todo se sobrepõe ao indivíduo, o que pode gerar totalitarismos. No segundo caso, o princípio hierarquizante é o indivíduo, que se torna uma entidade biológica particular. O risco desta forma de organização é exatamente o individualismo. Negando a diferença, o indivíduo moderno pretende que todas as outras sociedades sejam iguais à ocidental,

devem passar pelas mesmas etapas de modernização e progresso. Essa é a ideologia da sociedade moderna<sup>26</sup>: pautado na razão, esse paradigma é evolucionista e universalizante, mas não holista.

Portanto, quando me referir a pensamento moderno, estarei considerando essa idéia de totalidade aliada ao individualismo e à racionalidade que se fez presente na modernidade – no sentido analisado por Dumont. Esse pensamento foi difundido pelas Ciências Biológicas e Humanas, com pretensão de universalidade e unidade para a construção das nações modernas, ou seja, como construções intelectuais criadas pelo Ocidente que legitimaram em muito a dominação de um modo de vida sobre os demais, especialmente em função das conquistas européias, por novos territórios. O princípio dessa forma de dominação era conhecer para controlar, conquistar, catequizar, levando o conhecimento moderno até outros “povos”. Isto está presente em Said(2001) que mostra como a Europa construiu sua identidade de superioridade, lógica racional e científica, pelo encobrimento das diferenças e homogeneização das “culturas” de outros “povos”, criando um sistema de idéias sobre o Oriente o qual ele denominou de Orientalismo. O Ocidente classificou, *orientalizou*, unificou o Oriente, tratando todas as “culturas orientais” como iguais para assim justificar a dominação colonial. Era uma maneira de apresentar o Oriente para o próprio “oriental”, como argumentou Said, um corpo de teoria e prática de grande investimento material, criado para filtrar o Oriente para a consciência ocidental, fazendo com que os próprios orientais se reconhecessem no Orientalismo e assim legitimassem o Ocidente.

E, desde que a *nação* foi concebida como “criação” da modernidade, as idéias que giraram em torno dessa concepção passaram a ser usadas pelas diferentes sociedades de várias formas, até mesmo as mais contraditórias, dependendo do contexto: revolução e independência, conservação e tradição. Na Ciência Política, um dos pensadores clássicos que refletiu sobre o tema, nação como projeto da modernidade, foi Renan(1997). Segundo ele, o que constitui a alma da nação é a posse em comum de um rico *legado de lembranças* e o desejo de compartilhar desse legado.

“A nação, como o indivíduo, é o resultado de um longo passado de esforços, de sacrifícios e de devoções. O culto aos ancestrais é, entre todos, o mais legítimo (. . .) um passado heróico, grandes homens, glória (. . .) Ter glórias comuns no passado, uma vontade comum no presente; ter feito grandes coisas juntos; querer continuar a fazê-las, eis as condições essenciais para ser um povo”. (Renan,1997:39)

---

<sup>26</sup> Ideologia para Dumont é o conjunto das idéias e valores de uma determinada sociedade.

Assim como Renan, Gellner(1993) também se deteve bastante nesse tema, negando o território e a língua como fatores únicos e essenciais à constituição da nação. Em sua definição de nação o mais importante era o pertencimento e o sentimento que membros de uma dada região, que falam a mesma língua, têm de partilhar de uma mesma cultura, com o reconhecimento mútuo de seus direitos e deveres. Mas ressalta que tanto a definição cultural como a voluntarista, mesmo oferecendo elementos importantíssimos para a compreensão, não chegam a ser suficientes para uma nação ser concebida. Tanto o pertencimento como a vontade deve estar aliados à idéia de que a nação forma-se na ruptura de um padrão para outro: da sociedade agrária para a industrial, quando ocorre uma mudança política. Constitui-se como sentimento nacional com base na idéia de democracia e espírito de igualdade perante a lei, que é estabelecida pelo Estado. Nesse sentido, concorda com Mauss(1972) que, embora este não fale especificamente nem de nacionalismo e sentimento nacional, noções bastante exploradas por Gellner, traz também a idéia de um sentimento de igualdade perante a lei, em sua definição do que é nação.

Na concepção de Gellner não há dúvida que o Estado surgiu sem a ajuda da nação [uma arbitrariedade política], como também que algumas nações surgiram sem a benção do seu próprio Estado [um consenso]. Concordo com o argumento do autor, no entanto, ao mesmo tempo ele diz que o nacionalismo é a legitimação do princípio democrático, sendo este que cria a nação, indicando que a nação somente se constitui depois de ter despertado para esse sentimento de igualdade. Mas democracia e nacionalismo não são a mesma coisa para todas as nações. Esses conceitos não são vividos da mesma forma nem têm o mesmo significado para todos, e esse seria o limite do pensamento de Gellner em relação à consciência desse princípio. Seria preciso observar outras formas de experimentar, de viver a nação, não só por meio dos processos de mudanças pelos quais passou o mundo ocidental moderno e o pensamento moderno, embora este se tenha refletido nas mais diversas sociedades com as investidas da Europa Ocidental pelo mundo inteiro, já que o nacionalismo tem ligação direta com processos de colonização, imperialismo e descolonização. A maneira como ocorreu a formação da nação e do Estado-nação na França, em Portugal, na Espanha, será sempre radicalmente distinta de como ocorreu em Guiné-Bissau e em Cabo Verde, países de origem dos sujeitos desta pesquisa. São contextos, crenças, tradições, modos de viver radicalmente diferentes. É fundamental considerar as diferentes visões de mundo sobre nação, democracia, cidadania por ter relação com a experiência de cada “povo”, cada sociedade, na particular vivência desses conceitos. Segundo Sahlins(1990)

a história é *culturalmente ordenada*, vivida de maneiras diversas pelas diferentes sociedades, pois, para ele, os *esquemas culturais* são sempre reavaliados na prática. Isso quer dizer que mudam dependendo do contexto situacional e histórico, tendo como premissa básica pensar que não existe uma possibilidade única de o “humano” existir.

Assim como Gellner, Mauss(1972), também apresenta limitações em sua reflexão no que consiste em pensarmos a configuração das diversas questões nacionais, os distintos processos experimentados pelas mais diferentes nações quando das suas constituições. Para Mauss, a unidade da nação está aliada a um poder central, o que condiciona a sua existência à existência do Estado e suas leis, com um pensamento voltado para a formação da nação no Ocidente.

“Entendemos por nación una sociedad material y moralmente integrada, con poder central estable, permanente, con fronteras determinadas, con relativa unidad moral, mental y cultural de sus habitantes que acatan consecuentemente al Estado y sus leyes” (Mauss,1972:286).

O que o autor mostra é que a nação moderna deve ter um Estado democrático, direito público e que a sociedade tenha superado os *estádios de tirania e oligarquia* os quais ele definiu como formas *primitivas* de Estado: domínios feudais, reinos, tribos, clãs e cidades (povoados). Esta definição, mais que a de Gellner, não só relaciona a constituição da nação à do Estado como ainda pretende a homogeneidade quando Mauss diz que as segmentações devem acabar ou, ao menos, serem atenuadas. No entanto, o mais interessante na reflexão do autor, é mostrar que a noção de pátria e de cidadão deram à República moderna toda a sua *originalidade*, fazendo com que o cidadão deixasse de ser um subordinado do rei para ser um voluntário, um soldado da República, um homem livre do país, o indivíduo emancipado de que fala Dumont(1985). Essa grande mudança política, como apontou Mauss, fez com que “a nação” passasse a ter consciência de si mesma por meio de ritos, festas, manifestando-se, ao mesmo tempo, frente ao poder do Estado, com a noção de independência revelando-se por meio da noção de pátria: “. . . culto à bandeira, preocupação com fronteiras militares seguras, sentimento de revanche em caso de derrota e resistência à intervenção: todo ataque ao direito de soberania, intriga diplomática e ameaça militar” (Mauss,1972:291). Com isso, segundo o autor, a idéia de nação cedeu lugar à noção de nacionalidade, fazendo com que ocorressem muitas guerras *de nacionalidades*, entre indivíduos que se reconheciam pertencer a nações distintas, ou seja, guerras entre nações. Isso relacionou nação e nacionalismo, o que fez do nacionalismo uma exacerbação do sentimento nacional, apontada por Mauss como horror ao estrangeiro, negação do progresso, e atrelado às

tradições, tomando tradição no sentido estático. Desse ponto de vista, de um entrincheiramento da nação como delimitada por fronteiras territoriais e políticas, tanto Gellner como Mauss consideraram o nacionalismo negativo, pois este acabou por restringir nação a território, o que Gellner classificou como o “verdadeiro tribalismo” (Gellner,1993:132). Isso merece atenção porque aqui nacionalismo tem sentido ideológico, de falsa consciência, implicando a adoção de valores e crenças pela força daqueles que detêm o poder. Esses valores foram criados e disseminados a princípio pelo pensamento científico, político e religioso, posteriormente, também pela Educação e Comunicação Social. Todo um sistema criado para escamotear verdades, parecer ser democrático, e ser na realidade, desigual e injusto. Restringe, nega a alteridade e a mudança, fazendo parecer que tradição é algo puro, original, fixo, algo que pode inviabilizar o progresso, dificultando o desenvolvimento do “novo”.

Para Gellner, a base do nacionalismo é a diferenciação cultural; a maneira pela qual os grupos se identificam e também se distinguem, “tanto a si próprios como ao inimigo”, o que o autor considerou como princípio do etnocentrismo, que, de forma negativa, pode gerar sérios conflitos. Algo que Lévi-Strauss(1976), de maneira distinta<sup>27</sup>, já havia tratado sobre a questão da alteridade como sendo intrínseco aos contatos entre “grupos” diferentes, não apenas entre nações e Estados-nação como fez Gellner(1993). Segundo Lévi-Strauss, isso se faz de forma generalizada como uma forma de os “grupos” marcarem diferenças e, ao marcarem essas diferenças afirmam identidade, não podendo isto ser considerado algo negativo a priori.

Na presente pesquisa, essas questões abordadas poderão levar a refletir sobre o conceito de etnocentrismo, por meio das relações entre os estudantes guineenses e cabo-verdianos, sujeitos desta pesquisa, e ainda entre os brasileiros com que entram em contato, no sentido das distinções que podem ser estabelecidas entre eles. Quando um estudante brasileiro diz “os estudantes africanos são fechados”, ou um guineense comenta, com seu colega de mesma nacionalidade, “os cabo-verdianos só convivem entre eles mesmos”, ou quando guineenses e cabo-verdianos mostram indignação, relatando, “os brasileiros acham que viemos de navio e que moramos em árvores”, podemos perceber formas de etnocentrismo. Mas isto nem sempre será negativo. São maneiras de preservar autonomia e identidade dos “grupos”, como no caso de questões que dizem respeito à etnicidade e raça. Contudo quando essas formas de diferenciações

---

<sup>27</sup> As diferentes abordagens consistem em que Ernest Gellner aborda a identidade nacional produzida e construída socialmente por determinados grupos, com interesses estratégicos, disseminada por um sistema educacional oficial. Já Lévi-Strauss trata da identidade numa dimensão ontológica do ser que nasce conosco. Para ele, o sujeito só existe e se reconhece em contraposição ao “outro”.

representarem um preconceito, negando a diversidade, quando indivíduos passam a impor a sua maneira a outros, simplesmente por não dizer respeito a suas próprias tradições culturais, costumes e valores, será negativo. Nesse sentido, poderá gerar exclusão e conflitos entre os indivíduos; seja entre grupos étnicos distintos um do outro, pessoas de nacionalidades diferentes ou mesmo entre Estados-nação, tratando-se do que Gellner e Mauss apontaram como “horror ao estrangeiro”, xenofobia. Embora Gellner não expresse o conceito de identidade literalmente, ao tratar do conceito de nação, toca em questões de identidade quando traz uma relação entre a noção de sentimento nacional e etnocentrismo, com o reconhecimento da diferença entre grupos distintos<sup>28</sup>.

Portanto, no caso dos estudantes africanos, quando estão no Brasil, o que ocorre é uma relação entre pessoas de nacionalidades e etnias diversas dentro de um mesmo país que não é o deles, podendo haver, em alguns casos, choques entre as distintas visões de mundo com que entram em contato. Mas isso comporta uma temporalidade: o tempo de duração do curso, o que favorece a relação e não o confronto, no que consiste a questão do etnocentrismo. Há uma situação de transitoriedade vivida por esses indivíduos que chegam ao Brasil, sabendo que, um dia, terão que voltar formados para os seus países, não possibilitando analisar as relações estabelecidas entre eles, da forma abordada por Mauss e Gellner apenas como confronto<sup>29</sup>.

Já Carneiro da Cunha(1986) aborda a questão da identidade de forma relacional e situacional, dependendo do contexto, sem que sejam excluídos os conflitos. Dessa forma, sendo bom para pensar sobre as definições que os estudantes e ex-estudantes guineenses e cabo-verdianos, em situações diferentes, elaboram sobre suas identidades e nacionalidades *ressignificadas* durante esse processo, quando estão fora de seus países e quando retornam. Segundo Sahlins(1990), os indivíduos também dão novos sentidos às suas ações dependendo do contexto, que é situado historicamente, o que pode mudar a relação de posição entre suas *categorias culturais*, ou seja, para ele os significados que os indivíduos dão às suas ações são

---

<sup>28</sup> Ao me referir à *identidade*, estarei tratando das múltiplas identidades dos sujeitos. À maneira como nos vemos e somos vistos, como nos identificamos e nos identificam, no sentido abordado por Carneiro da Cunha(1986): identidade situacional, relacional e estratégica, não fixa e não homogênea. Já a referência à *identidade nacional* consiste numa abordagem que privilegia a *consciência nacional*, no sentido de Anderson(1989), de sentimento de pertença a uma nação, constituído por meio de simbologias, sistemas de valores e crenças, ideologias, criadas para dar unidade à identidade coletiva.

<sup>29</sup> Esse confronto é próprio do pensamento de Roberto Cardoso de Oliveira(1976), quando trata da “identidade contrastiva”, com base em Barth(1998) que parte do princípio que a identidade étnica de um grupo se afirma em contraponto com a identidade de outro grupo em situação de contraste e acirramento entre diferenças. Não considera o contexto estratégico de manipulação de identidades entre os grupos, e no interior deles, o qual Manuela Carneiro da Cunha trabalhou.



reavaliados na prática, na experiência diária, na relação com o outro, o que faz da noção de *ressignificação* um importante recurso metodológico desta pesquisa. Para o autor, a estrutura simbólica do indivíduo pode ser mudada com a prática das ações historicamente situadas, dependendo do contexto vivido pelos indivíduos. Isso não é restrito apenas a circunstâncias de contato intercultural, como é o caso dos estudantes guineenses e cabo-verdianos no Brasil. A sua noção de *praxis*, como uma sociologia situacional do significado, é aplicada também à mudança cultural: eventos históricos processuais de transformação ocorridos dentro de uma mesma sociedade, assim ajudando na reflexão sobre os processos de colonização (Sahlins,1990:15).

A argumentação de Gellner é importante por mostrar que o princípio do nacionalismo, a igualdade e a unidade, aliada ao princípio do etnocentrismo, no que consiste a sua forma negativa explicitada, acarretou as demarcações dos Estados-nação por fronteiras políticas, militares e econômicas, provocando também uma confusão entre nação e Estado, fazendo parecer que ambos são a mesma coisa<sup>30</sup>. Ele diz que o nacionalismo é a consequência de uma nova forma de *organização social*, baseada numa cultura erudita, dependente da educação e protegida pelo Estado. Quando o homem se intelectualiza, ocorre uma relação entre racionalismo e individualismo, fazendo da elite letrada<sup>31</sup> a detentora dos saberes, a essência da identidade da nação moderna. Para o autor, esta se constitui, tendo, de um lado, a vontade, a adesão voluntária e a identificação, a lealdade e a solidariedade; do outro, o medo, a coerção e o constrangimento, na figura do Estado. Segundo o autor, essa nova maneira com que a sociedade passou a se organizar fez com que o *verdadeiro pluralismo* cultural – segmentações existentes numa sociedade, a exemplo da diversidade étnica – deixassem de ser possível, pois as características-chaves desse sistema são a homogeneidade, a instrução e o anonimato. Sendo assim, Gellner diz que “as nações só poderão ser definidas quando tanto vontade como ‘cultura’ concordarem com as unidades políticas” (Gellner,1993:201).

Ao longo da pesquisa, tenho observado as diferentes abordagens, feitas pelos estudantes africanos, relativas à formação dos Estados-nação, em seus países, com seus processos de mudanças particulares, em relação aos processos de mudanças globais, para poder apreender como os sujeitos pesquisados vivenciaram os ideais nacionalistas de unidade em Guiné-Bissau e

---

<sup>30</sup> Em Cardoso de Oliveira(1995), podemos perceber claramente as distinções feitas pelo autor entre Estado, nação e Estado-nação. Trata de questões relativas a identidade catalã, mostrando que essa etnia se reconhece e se identifica como uma nação em oposição ao Estado Espanhol.

<sup>31</sup> Por elite letrada podemos tomar todos aqueles que usufruem a *cultura erudita*, assinalada por Gellner, os formados, os intelectuais, membros da Igreja, políticos, cientistas e estudiosos em geral. No caso estudado, eles são os estudantes guineenses e cabo-verdianos formados no Brasil.

em Cabo Verde, já que foram colonizados por um mesmo país da Europa Ocidental, Portugal. E, uma questão se faz presente: Como pensar a diversidade, as segmentações existentes até hoje, a coexistência do tradicional e do moderno no interior dessas nações? Gellner disse: “A era industrial herdou tanto as unidades políticas como as culturas populares ou eruditas da era anterior” (1993:83). No entanto, ele não aprofundou a questão da coexistência do tradicional e do moderno. Ao contrário disso, sugere que para a formação da nação moderna as segmentações provenientes do sistema “tradicional” devem acabar. Mas vejamos os grupos étnicos na Guiné-Bissau. Para muitos estudiosos, líderes políticos, estudantes e ex-estudantes formados no Brasil, sujeitos desta pesquisa, existe uma falta de unidade na Guiné, provocada pelas etnias, que inviabilizam a constituição da Guiné-Bissau como uma nação democrática nos termos do Estado-nação. A realidade aqui questiona a possibilidade da unidade, o que será melhor desenvolvido no capítulo 3.

Se nação, na concepção de Gellner e Mauss, só existe quando há unidade e homogeneidade, o caso da Guiné-Bissau, com a convivência de diversas etnias, não dificultaria pensar uma unidade política e nacional nesses termos? Será que não haveria, ainda que considerando as particularidades de cada caso, a possibilidade de algumas dessas etnias virem a reivindicar o status de nação, de forma similar ao caso catalão, estudado por Cardoso de Oliveira(1995)? E Cabo Verde, com dez ilhas, e ainda com parte bastante considerável de sua população, vivendo fora delas, em outros países, como mostra Corrêa e Silva(2004), não necessitaria de maneiras distintas de se pensar nação, considerando a distinção entre o ideal de homogeneidade e a configuração desses Estados-nação tão heterogêneos?

Um dos estudantes guineenses do curso de Engenharia de Pesca, UFC, em Fortaleza, quando entrevistado, ainda no trabalho de monografia (Ellery Mourão,2004), tentou explicar-me como era a convivência das diversas etnias em seu país, dizendo que, muitas vezes, os “líderes africanos” alegavam que, na “África” havia muitas etnias e, por isso, a democracia não era bem vinda, pois muitos eram os interesses que impediam esse processo. O que ocorre é que cada vez mais as diferenças se exacerbam com a convivência de indivíduos de tradições distintas (identidades diversas) dentro de um mesmo país, submetidos às leis de um mesmo Estado. O mundo segmentado que Mauss acreditava caminhar em direção à homogeneidade, por ser esse o futuro da humanidade, com o ideal da nação moderna, não ocorreu, muito pelo contrário. Indivíduos com costumes, línguas, práticas religiosas e valores diferentes coexistem, lado a lado, no mesmo espaço físico, e, na medida em que isso acontece, ao mesmo tempo eles se fecham,

agrupam-se, muitas vezes, constituindo verdadeiros guetos. Atualmente, Lincoln Secco, historiador, tratou desse assunto, do ponto de vista econômico, dizendo que a manutenção de largas solidariedades étnicas, culturais ou lingüísticas, dificulta o aparecimento de uma consciência de interesses econômicos comuns e de uma identidade de classe. Estas afirmações estão de acordo com a afirmação de Carneiro da Cunha(1986) que mostra que a etnicidade, no período pós-colonização, era vista como impedimento à formação da nação moderna, revelando assim a coexistência do tradicional e do moderno nas cidades africanas.

“Na África das lutas de independência e pós-colonial, a etnicidade era vista como um empecilho à constituição de uma nação moderna, e acusava-se o chamado ‘tribalismo’ de dificultar sua construção (. . .) Até que se descobriu que não só o chamado ‘tribalismo’ não desapareceu nas cidades modernas africanas, mas que, ao contrário, ele se exacerbava” (Carneiro da Cunha,1986: 98).

Pensando no que Secco e Carneiro da Cunha disseram, poderíamos colocar em questão o que acontece hoje, na Guiné, um processo denominado de “balantização da política”, como sendo uma forma de “tribalismo”, uma vez que põe grupos em oposição e conflito latente, dentro do país, evidenciando as segmentações existentes até hoje? O termo “balantização” hoje é usado pela imprensa, em jornais e artigos publicados em revistas, para descrever o que vem ocorrendo na política em Guiné-Bissau desde a ascensão de Kumba Yalá ao poder, em 2000. Segundo os pesquisados, o ex-presidente usou o fato de ser da etnia balanta como estratégia de mobilização política, para ganhar as eleições. E, embora ele não tenha sido votado apenas pelos indivíduos dessa etnia, mas também por grande parte da população do país que não é balanta, segundo as afirmações de um dos sujeitos da pesquisa, Silvestre Lopes dos Rios<sup>32</sup>, é, a partir desse período, que se inicia um processo de “diferenciação negativa” entre as etnias no país, fazendo com que houvesse muitas disputas e a formação de solidariedades “raciais” (étnicas) aliadas a solidariedades políticas. O que ocorreu foi um recurso de identificação, usado por aquele presidente quando, em “campanha”, acionou um símbolo balanta, etnia majoritária em Guiné-Bissau e entre os membros do exército, como forma de obtenção de votos. Usando a cor vermelha, símbolo da etnia, em seu quepe, convocava os balantas a votar nele, prevendo privilégios para os mesmos, mas dificultando, assim, a “unidade nacional”, como relatado por alguns estudantes e ex-estudantes formados no Brasil, e tratado em três artigos da revista África

---

<sup>32</sup> Silvestre Lopes dos Rios, 30 anos, guineense, formado em Administração pela Universidade Estadual do Rio de Janeiro (UERJ), em 2003, retornando a Bissau em 2004.

Lusófona<sup>33</sup>. Dessa forma, o governante, ao contrário de agir, em relação à Guiné-Bissau em concordância com os princípios da nação moderna, no sentido da democracia e igualdade de direitos para todos os cidadãos como descrito pelos teóricos do nacionalismo moderno, acaba por gerar separatismos entre a população do país, especialmente entre os grupos étnicos. Um dos argumentos usados por ele foi afirmar terem sido os balantas os que mais lutaram pela independência da Guiné-Bissau, durante a luta armada, valorizando assim a importância desta etnia em detrimento das outras. Como relatou Silvestre, devido a isso, “uns passaram a se sentir mais guineenses que os outros, superiores”. Esse tema será mais bem discutido e desenvolvido no capítulo sobre a Guiné-Bissau.

Será importante observar o que os quadros guineenses formados no Brasil que regressaram ao país de origem, hoje, já inseridos no mercado de trabalho, pensam sobre os conflitos étnicos em seus países e, como essas divisões têm sido analisadas por eles, do ponto de vista da unidade da nação. Se Gellner considera os indivíduos da elite letrada, como representantes legítimos de uma nação moderna, resalto a importância dos estudantes PEC-G formados no Brasil, para os seus respectivos países, e a relevância em refletir sobre suas concepções acerca de democracia, cidadania, educação e progresso. O que pensam sobre essas questões, em relação aos seus países, será fundamental nas decisões que irão tomar quando ocuparem cargos estratégicos, sejam na política, na administração pública, na cultura, na comunicação social, nos projetos voltados para a construção da cidadania, enfim, posições que exijam deles a consciência de seus papéis, não só como formadores de opinião, mas como elite intelectual de Guiné-Bissau e Cabo Verde, aptos a atuar, no âmbito interno ou externo de ambos os países.

### **As peregrinações educacionais e a independência na África Portuguesa.**

Pretendo traçar uma breve retrospectiva dos acontecimentos que marcaram os processos de independência na África – especialmente os que tiveram importância para a formação das nações dos estudantes africanos formados no Brasil – mostrando o que favoreceu para que a independência fosse deflagrada em seus países, estabelecendo uma relação entre o contexto

---

<sup>33</sup> Ver artigos em anexos nº 5, 6 e 7, em “África Lusófona: política, economia e sociedade.”, ano3 - nº 24 – Novembro/Dezembro 2004.

global e as especificidades culturais que moveram esses processos de independência nas colônias.

Em 1885, na Conferência de Berlim, foram organizados os impérios coloniais na África num processo que ficou conhecido como Partilha da África, impérios que entraram em declínio contínuo a partir do início da década de 1950. Mendonça(2004), autora contemporânea, ressalta alguns pontos fundamentais para se analisar como ocorreu esse declínio que levou à constituição dos Estados Nacionais, no continente africano; pontos que acredito ser importantes para entender questões que analiso nesta pesquisa. Dizem respeito ao *contexto global* desse processo, aos movimentos nacionalistas na África e aos jovens heróis da independência, que, já no período colonial, foram os primeiros de muitos que saíram de seus países em busca de uma formação superior, assim como, ainda hoje fazem os estudantes participantes do Programa de Estudante Convênio de Graduação que estudam no Brasil.

Segundo a autora, as mudanças ocorridas nas metrópoles, entre o fim do século XIX e o término da Segunda Guerra Mundial, meados do século XX, as transformações no sistema capitalista devido, principalmente, à crise provocada pela depressão mundial dos anos 30 e pela guerra, mudam o eixo dos interesses políticos, econômicos e sociais nas metrópoles, fazendo com que tivessem que mudar também suas posições em relação às colônias, “. . . quando se agravou o questionamento da ‘missão civilizatória’ européia e, com ele, desabou a justificativa moral para a dominação colonial” (Mendonça,2004:68). Para Mendonça, essas transformações levaram as potências européias ao declínio, sem mais capacidade de exercer domínio sobre os impérios africanos, ressaltando que um dos dados mais importantes para a constituição desses Estados Nacionais foram os *movimentos nacionalistas* africanos que, questionando o sistema colonial, levaram as colônias ao processo de independência.

No que consiste a independência das colônias portuguesas, a autora aponta para a importância da resistência, iniciada ainda durante os anos da partilha, organização dos grupos nacionalistas, desgaste do governo lusitano, com a eminência da guerrilha, e o processo de independência que já vinha ocorrendo, quando não ocorrido, em outras colônias, no continente africano, como um processo relacional, que durou 33 anos e envolveu todos esses fatores. Quase todos os países se constituem formalmente como autônomos até 1968. A primeira nação a adquirir a independência foi Gana, em 1957, mas as colônias portuguesas só tomariam a independência na década de 1970, por uma longa luta guerrilheira e de desgaste do governo lusitano com a Revolução dos Cravos, em 1974.

E, segundo Mendonça(2004), um dos fatores essenciais que impulsionaram esses movimentos foi o *sistema educacional*, implantado nas colônias pelas metrópoles e também a saída de estudantes para estudar nessas metrópoles, ou mesmo em colônias vizinhas, centrais, para os interesses imperiais, que dispunham de um sistema de ensino mais desenvolvido, com escolas que davam suporte para as outras colônias. A importância que a autora confere aos deslocamentos feitos pelos estudantes confirma a importância dada por Anderson(1989:128) – um dos autores clássicos do nacionalismo moderno – ao que ele denominou de *peregrinações educacionais*, noção fundamental para as reflexões que tenho feito na pesquisa. O autor debruçou-se sobre esse assunto, analisando a importância da educação para o surgimento do nacionalismo nos territórios coloniais, por meio das peregrinações educacionais feitas por *inteligências bilíngües* – estudantes ou profissionais que se deslocavam a trabalho e que podiam falar mais de uma língua – que faziam as mediações entre a colônia e a metrópole. As peregrinações educacionais ou administrativas eram projetos metropolitanos ligados ao território (fronteiras) e às jornadas de trabalho e estudo, tanto internas, dentro do mesmo Estado Colonial, como externas, na metrópole. Para Anderson, a passagem de Estado Colonial para Nacional foi muito possibilitada por esses deslocamentos: quando “pessoas mais qualificadas” das colônias (as inteligências bilíngües) eram enviadas a outros estados ou cidades, para assumirem funções em cargos administrativos, vivenciavam um entendimento maior sobre si próprias e os *outros*, seu lugar de origem, na relação com outros lugares, outras pessoas, outros funcionários que falavam outras línguas e que eram, muitas vezes, de outras etnias, religiões e assim por diante. Para Anderson, é dessa forma que se inicia uma consciência da nacionalidade que, segundo ele, vai constituir-se valor mais universalmente legítimo da vida política da “nossa era”. A *nation-ness*, nacionalidade, bem como nacionalismo, são “artefatos” que, uma vez criados, passaram a ser “modelos”, considerando assim, a nação como uma *comunidade política imaginada*<sup>34</sup>, implicitamente limitada e soberana.

E as “origens” dessa consciência nacional, para Anderson, estavam no capitalismo editorial. Com a língua, sendo unificada em cada Estado-nação, a imprensa difundida, não mais só falada, e o conhecimento, sendo disseminado entre todas as pessoas, o tempo passa a ter outra

---

<sup>34</sup> Imaginada porque os seus “compatriotas” jamais se conhecerão todos, *mesmo que cada um tenha em mente a imagem de sua comunhão*, e, limitada porque mesmo a maior das nações possui fronteira – sejam elas territoriais, políticas, ou simbólicas – em relação a outras nações; e é soberana, como diz, *por nascer numa época em que o Iluminismo e a Revolução Francesa estavam destruindo a legitimidade do reino dinástico hierárquico, divinamente instituídos*; e ainda é uma comunidade por remeter a uma idéia de horizontalidade e companheirismo (Anderson, 1989).

conotação, com os indivíduos tomando a consciência de uma *simultaneidade* dos acontecimentos, e, como afirmou Anderson, isso foi possível graças às realizações do capitalismo industrial que possibilitou a viabilização do capitalismo editorial. Essa nova concepção de tempo *simultâneo* é vista como importante para Anderson, considerando duas formas de imaginar que floresceram no século XVIII: o romance e o jornal, veículos para a difusão da informação em grande escala. Com isso, ressalta a questão da língua, mostrando que, com a descoberta de povos não europeus, no séc. XVI ocorreu uma paridade lingüística. Os viajantes levavam dicionários com palavras não-européias para suas viagens, o que desenvolveu bastante a atividade de gramáticos, lexicográficos, filólogos e literatos, ocorrendo, como denomina, uma *revolução lexicográfica* que disseminaria a convicção de que as línguas na Europa eram de propriedade de grupos – membros de comunidades que falavam cotidianamente aquela língua – e esses grupos deveriam ter direito à autonomia. Para ele, todos esses fatores foram importantíssimos para a ascensão de *nacionalismos* do século XIX, na Europa, implicando a idéia de que cada *comunidade nacional* deveria ter a sua língua.

Assim, surgem os *nacionalismos oficiais*, definidos por Anderson, como medidas políticas conservadoras adaptadas ao modelo dos nacionalismos populares lingüísticos como uma forma de aliar a *naturalização* [cada comunidade com a sua língua e sua nação] à manutenção do poder dinástico, para ele, “. . .um meio de esticar a pele curta da nação sobre todo o gigantesco corpo do império” (Anderson,1989:97). Era a fusão de duas ordens: imperial (dinastia) e particular (nação). E tanto a língua como a educação teve, para o autor, um papel fundamental na idealização e construção desses nacionalismos que pretendiam a universalidade e homogeneidade para a formação da identidade nacional, com a imposição da língua e ensino padronizados [ou oficiais] para todos.

Carneiro da Cunha(1986), diferentemente de Anderson, com ênfase na resistência, também chama a atenção para a importância da língua para a construção de identidades, mostrando como os governos nacionais tenderam a reforçar uma homogeneidade lingüística no interior dos Estados-nação, com o intuito de conter conflitos por afirmação de diferenças. Segundo a autora, a língua é um sistema simbólico que organiza a percepção do mundo de um “povo”. É assim que, para ela, “. . . não é à toa que os movimentos separatistas enfatizam dialetos e os governos nacionais combatem a polilingüismo dentro de suas fronteiras” (Carneiro da Cunha,1986:100). Nesse sentido, a autora mostra que esse sistema político e social colonial, para construir governos nacionais, passou a se voltar para a difusão de línguas oficiais, para que

todos se pudessem entender e partilhar dos mesmos sistemas de valores e crenças impostos pelas metrópoles. Em Thomaz(2002), é possível também observar, por meio dos debates sobre a questão colonial e de um universo de representações da idéia de império construídas em Portugal, como políticos, intelectuais, administradores, militares e missionários portugueses procuravam construir um “imaginário” de pleno domínio sobre as terras e populações dos territórios colonizados, para fazer do império uma tradução da nação. Para isso, ele mostra que o império contava com a força do sistema educacional implantado nas colônias e com parte da elite política colonial aliada aos portugueses, dando suporte à tentativa de homogeneização da população. No entanto, como ressaltou Mendonça(2004), o sistema educacional possibilitou algo inusitado contra o próprio colonizador: a formação de uma camada de indivíduos “com acesso ao conhecimento, que passaria a questionar a colonização, bem como a reivindicar acesso ao poder” (Mendonça,2004:68). Essa reflexão possibilita uma ponte com o pensamento tanto de Carneiro da Cunha, quando trata da afirmação da diferença também como resistência, como com o pensamento de Sahlins, pois mostra que, no convívio com os colonizadores, dentro ou mesmo fora de seus países, estudando nas metrópoles, conhecendo melhor a língua, o pensamento e o modo de vida do colonizador, os estudantes dos países colonizados ressignificaram a sua própria maneira de ver o mundo, o que possibilitou a crítica ao sistema de dominação e escravidão por parte da metrópole e o despertar de suas próprias consciências nacionais.

É assim que tanto Anderson, Gellner, como Mendonça, Carneiro da Cunha e Sahlins, me possibilitaram fazer uma reflexão voltada para a produção do conhecimento relacionado com a tomada da independência das colônias no continente africano, especificamente, à independência de Guiné-Bissau e Cabo Verde, países dos sujeitos desta pesquisa, considerando a resistência à homogeneidade, nas colônias, e a força dos processos de ressignificação, por parte dos que saíram e posteriormente regressaram, com o intuito de lutar pela libertação nacional na África.

O conhecimento, transmitido nas universidades européias, era o pensamento moderno ocidental, voltado para a apreensão de ideais nacionalistas que pretendiam a liberdade, a democracia e a igualdade, mas isso no âmbito dos Estados-nação do Ocidente. Para fora de suas fronteiras, os ideais ocidentais modernos estavam voltados para a conquista de novos territórios, portanto a necessidade de dominar, escravizar, educar, para ter controle, e civilizar os “povos não-europeus”<sup>35</sup>. O que pretendo mostrar com isso é que parte desses “colonizados e dominados” saem das colônias para as metrópoles, passando a ter acesso ao conhecimento e à

---

<sup>35</sup> Ver Kuper(2002:45-71)



reflexão científica dentro do próprio mundo do colonizador, tomando conhecimento das idéias e valores europeus, inseridos na sociedade “deles”, e que foi exatamente devido a esta apreensão que, no período colonial, por ironia, os estudantes dos países colonizados pela Europa, posteriormente, “os heróis da independência”, na África, têm a possibilidade de refletir sobre as concepções européias de nação e questionar a própria dominação colonial.

Segundo Mendonça(2004), é, a partir do século XX, que as jornadas educacionais e administrativas se intensificam, e vários são os elementos modernizadores somados a esse processo de independência das colônias na África. Ferrovias e navios a vapor foram substituídos por automóveis e aviões; novas técnicas agrícolas e de extração mineral, produção de energia, indústrias, economia monetária, trabalho assalariado e a penetração do Cristianismo também provocaram, segundo a autora, profundas transformações nas sociedades africanas tradicionais. Mas esse foi um processo lento. Mendonça diz que foi aos poucos que a disseminação da Educação, em “moldes modernos”, possibilitou a formação de uma consciência nacional no interior das colônias, e, segundo ela, embora muitas fossem as pressões dos movimentos nacionalistas, a independência das colônias africanas de língua portuguesa ainda não havia sido conseguida. Para tal, foi preciso convencer as populações de que a luta armada seria indispensável como único meio de chegar à independência e formar quadros para o enfrentamento e para administrar os estados coloniais que fossem libertados. Muito embora o sistema educacional fosse uma das metas de controle da metrópole nas colônias, não era acessível a todos, como indica a autora. Então, o que ocorreu foi uma luta feita em bloco.

A tensão instaurada, tanto nas colônias quanto na metrópole portuguesa, com as investidas também contra a ditadura salazarista, era grande; houve assassinatos a líderes opositores portugueses, desgastando o governo de Salazar, deposto em 25 de abril de 1974. No caso de Guiné-Bissau e Cabo Verde, o jovem Amílcar Cabral (1924-1973), guineense, engenheiro formado em Portugal, foi a figura que encarnou os ideais nacionalistas pela independência, “o mais eminente teórico da libertação da África Negra” (Secco, 2003:199). Outros, como Agostinho Neto (1922-1979), angolano, que recebeu uma bolsa da Igreja Metodista para tornar-se médico em Portugal; Samora Machel (1933-1986), moçambicano, que se formou em Enfermagem; Eduardo Mondlane, moçambicano, doutor em Sociologia pela Northwestern University (Illinois), nos Estados Unidos, líder da Frente de Libertação de Moçambique (FRELIMO) e que foi assassinado, em 1969, pela Polícia Secreta Portuguesa, também lutaram pela libertação das colônias no continente africano.

Depois de obtida a independência em muitos países do continente, era preciso construir Estados Nacionais para suceder às antigas colônias. Essas colônias haviam sido definidas por fronteiras artificiais, à revelia das etnias locais, traçadas em mapas, na Conferência de Berlim. Como trata Mendonça(2004), com a independência, elas seriam organizadas ainda com base nos moldes do colonizador: pela língua, sistema educacional, estrutura econômica e administração pública, cuja falta de quadros, em muitos países, era aguda e somente melhoraria ao final da década de 1980. “A elite africana, que correspondia a, no máximo, 3% da população, tinha de 3 a 4 anos de educação secundária (. . .) era exatamente essa elite que deveria suprir todas as funções exigidas pela organização das novas nações” (Mendonça,2004:69).

Portanto, são exatamente aqueles estudantes, os líderes nacionalistas revolucionários mencionados e outros tantos, que passam a construir os estados nacionais libertos do jugo colonial. Como ressaltou Secco(2003), foi, a partir de fins dos anos de 1940, que esses jovens começaram a fazer seus cursos superiores em Lisboa: “. . . eles eram filhos da pequena burguesia de funcionários assimilados pelo governo colonial.” (Secco,2003:199). Quem tinha formação profissional ou instrução secundária passaria a ocupar os cargos mais importantes de decisão dentro dessas nações.

Em Guiné-Bissau e Cabo Verde, a luta guerrilheira foi feita em conjunto, tendo Amílcar Cabral como o herói desse processo, embora ele não tenha chegado a ver sua nação e a de seus pais independente da coroa portuguesa. Mas a história desses dois países, o processo de libertação nacional e a formação do Estado-nação guineense e cabo-verdiano não podem ser contados sem falar de Amílcar pelo significado e importância que tem até hoje para guineenses e cabo-verdianos.

### **Um Herói, duas nações e uma pretensa união.**

Amílcar, nasceu em Bafatá, em Guiné-Bissau, a 12 de setembro de 1924. Filho de Juvenal Lopes Cabral e de Iva Pinhel Évora, ambos cabo-verdianos. Ainda criança, vai para Cabo Verde para dar continuidade a sua escolarização. Antes disso, embora eu não possa determinar o ano, seu pai já havia voltado para Cabo Verde. Em 1943, Amílcar completaria, no

Mindelo, na Ilha de São Vicente, o curso no Liceu Gil Eanes. No ano seguinte, aos 21 anos, é contemplado com uma bolsa de estudo para formação superior em Portugal, no Instituto Superior de Agronomia de Lisboa. É, como estudante, que começa a participar, clandestinamente de movimentos estudantis, vindo a conhecer Marcelino dos Santos, Vasco Cabral, Agostinho Neto, Eduardo Mondlane e outros que viriam a ser grandes revolucionários pela libertação das colônias portuguesas na África. É, em Portugal, que ele é sensibilizado pelos ideais nacionalistas, envolvendo-se em inúmeras atividades estudantis e políticas.

Em conversas e entrevistas com os atuais quadros profissionais, constituídos por ex-estudantes, formados no Brasil, quando o tema eram as lutas pela independência de seus países, fossem eles cabo-verdianos ou guineenses, sempre se referiam a Amílcar Cabral como um herói nacional. Foi, principalmente, por meio dos relatos dos estudantes que pude apreender um pouco da trajetória de Amílcar e do movimento de “libertação nacional” que ele liderou nos respectivos países, observando a importância que esse herói representou na formação do nacionalismo cabo-verdiano e guineense, sendo relevante mostrar aqui como ocorreu esse processo, e como os quadros formados no Brasil percebem esse momento histórico.

Quando Amílcar estava em Portugal, cursando Agronomia, na Universidade de Lisboa, havia uma grande efervescência das idéias do “movimento pan-africano” entre os estudantes, com forte influência do Iluminismo. Essas idéias foram muito importantes para a formação do nacionalismo africano, portanto, sendo relevante observar em que elas consistiam.

Appiah(1997), escritor nascido em Gana, analisa o conteúdo do movimento pan-africano, quando revela, como tema central de seu livro, uma reflexão sobre as culturas contemporâneas da África, segundo ele, “. . . à luz dos dois principais determinantes externos de sua história cultural recente – as concepções européias e afro-novo-mundistas da África – e de suas próprias tradições culturais endógenas” (Appiah,1997:13). Para o autor, não se pode negligenciar nem as tradições endógenas, africanas, nem as idéias *ocidentais exógenas*, com o objetivo de evitar distorções de ordem metodológica na reflexão, afirmando que a preocupação com a relação dos mundos conceituais, tradicional e moderno, será sempre importante para aqueles que pensam e escrevem sobre o futuro da África.

É com base em textos de pensadores africanos e afro-americanos que Appiah(1997) pretende explorar as possibilidades de uma identidade africana em finais do século XX, pondo em questão a noção de “raças humanas” como fortemente arraigada ao pensamento europeu e norte-americano moderno, como também às origens do pan-africanismo. Ele irá analisar as

concepções dos mais importantes autores pan-africanistas, em especial as idéias de W.E.B. Du Bois e Alexander Crummell, mostrando como as abordagens do pan-africanismo, feitas pelos dois autores, operavam com as mesmas categorias norteadoras de “raça” da sociedade ocidental, em termos de hereditariedade biológica. Du Bois, autor francês, tratou a questão, assim como Crummell, também com base no conceito de raça, definido por este como ‘uma população compacta e homogênea de uma única ascendência e linhagem sangüínea’<sup>36</sup>. Crummell, afro-americano de nascimento, *liberiano por adoção*, formado pela Universidade de Cambridge, e, segundo Appiah, considerado por muitos como um dos pais do nacionalismo africano, considerava “raça” como uma *unidade política natural*, tomando a África como a *pátria da raça negra*. Appiah ressentia-se com as semelhantes abordagens sobre o pan-africanismo, ressaltando ser difícil entender que até mesmo afro-americanos, como Crummell, tenham concebido os africanos em termos raciais. Para Appiah, a opinião negativa de Crummell sobre a África não se distingue de uma opinião negativa sobre os negros, dizendo que “. . . através da vinculação da raça ao pan-africanismo, eles nos deixaram um legado incômodo” (Appiah,1997:22).

Nesse sentido, Appiah mostra como o pan-africanismo pôde unir os africanos, considerando o contexto vivido por eles dentro e fora da África. Muitos eram os estudantes de países do continente africano espalhados por países da Europa. Na maioria dos casos, os indivíduos de países colonizados por Portugal iam para Portugal; pela Inglaterra, iam para a Inglaterra, e assim por diante. E, segundo o autor, depois da Segunda Guerra Mundial muitos dos estudantes de países colonizados na África britânica encontravam-se em Londres, depois de uma guerra em que também muitos africanos morreram em nome da liberdade. Appiah considerou *natural* que esses estudantes se aproximassem uns dos outros, já que todos eles ansiavam por tornarem-se independentes de um mesmo estado metropolitano, sendo reforçado pelo fato de que os britânicos os viam a todos, antes de tudo, como africanos. Mas, como ressaltava Appiah, é mais ainda por meio de um discurso, vindo do pan-africanismo e produzido basicamente por cidadãos negros do “Novo Mundo”, antes mesmo de a guerra ser iniciada, que os estudantes conseguiram articular uma visão comum da África pós-colonial. E, o que unia aqueles indivíduos pan-africanistas, afro-americanos e afro-caribenhos, do “Novo Mundo”, na visão do autor, era uma ancestralidade parcialmente africana que só tinha importância no “Novo Mundo”, porque só lá podiam compartilhar das várias teorias populares da raça. E, segundo o que disse Appiah, “talvez por isso a compreensão racial de sua solidariedade tenha tido um desdobramento inevitável”

---

<sup>36</sup> Alexandre Crummell(1960) apud Appiah(1997:29)

(Appiah,1997:23). Partilhavam da visão europeia e norte-americana de raça, tal como o pan-africanismo, de que a negritude<sup>37</sup> pressupõe a solidariedade racial dos negros. Mas a África não era só negra, e, isso é o que parece não ter sido considerado pelo movimento.

O autor ressalva que na era do pré-guerra, os *africanos coloniais*<sup>38</sup> e os afro-descendentes, afro-americanos e afro-caribenhos vivenciaram o racismo europeu em graus radicalmente diferentes, em situações e com preocupações também distintas, sobre o assunto. Mas foi, segundo o autor, com o racismo nazista que qualquer um dos *africanos coloniais*, afro-descendentes, afro-americanos e afro-caribenhos puderam ver ou sentir os *malefícios potenciais* de se fazer da noção de raça princípio organizador de solidariedades políticas, muito embora, como ele aponta, fosse muito difícil para eles abandonar, por completo, a raça como noção. Para os africanos que voltaram para casa, para construir a África Pós-Colonial, a raça era o que os havia unido e, portanto, não precisavam mais pensar, refletir sobre ela. É assim que, para Appiah, o que os africanos aprenderam com os nazistas foi, antes de tudo, “a falsa oposição entre uma ‘modernidade’ europeia humana e o ‘barbarismo’ do mundo não-branco” (Appiah,1997:24). O mundo branco também era “bárbaro”. O que “eles” classificavam como barbárie era exatamente o que estavam fazendo.

Com isso, Appiah quer desnaturalizar uma obviedade, posta pela maioria dos observadores externos europeus e norte-americanos, de que a base para o ressentimento dos negros é a experiência da colonização. Para ele, isso pode parecer óbvio porque se costuma comparar a situação da experiência dos africanos da África Colonial, com a situação dos negros no “Novo Mundo”. Como ele mesmo disse, cada indivíduo vivenciou o racismo em graus e situações diversas; raça significava emocionalmente coisas distintas para *novos africanos* – aqueles que voltaram para construir suas nações independentes –, e, para os *negros instruídos do Novo Mundo* – os afro-americanos – criados numa sociedade norte-americana racista, segregacionista, em que a relação social com os brancos, na grande maioria das vezes, como disse o autor, era “dolorosa e desconfortável”. Portanto, para ele, o que invalida essa obviedade é exatamente a diferença entre esses indivíduos: “. . . o fato de que a experiência da vasta maioria desses cidadãos das colônias europeias na África foi a de uma penetração essencialmente superficial por parte do colonizador” (Appiah,1997:25) e, a meu ver, uma experiência que afasta a idéia de assimilação, e aproxima a de *resistência* e *ressignificação*, possibilitando um diálogo

---

<sup>37</sup> *Negritude*, para Appiah, nesse caso, não se refere simplesmente a condição de ser negro, mas a “um movimento muito específico e historicamente situado” que propõe a solidariedade racial dos negros: o pan-africanismo.

<sup>38</sup> O termo é usado pelo autor para tratar os africanos vindos dos países colonizados para estudar na Europa.

com Sahlins(1990) e também com Carneiro da Cunha(1986). Segundo o que Appiah nos relata, mesmo as crianças que foram obrigatoriamente colocadas nas escolas coloniais, estavam imersas na experiência primária de suas próprias tradições. Voltavam a casa e a língua que falavam era a língua materna. Suas crenças e tradições continuavam a ser vividas diariamente na família, em casa, e juntamente com outras famílias. E hoje, mesmo com toda a força da globalização, isso ainda pode ser visto claramente, o que foi percebido por mim, em pesquisa de campo, tanto em Guiné-Bissau como em Cabo Verde. Em ambos países, de língua oficial portuguesa, há o uso freqüente e cotidiano das línguas maternas. No caso de Guiné-Bissau, as línguas étnicas são as línguas maternas de cada uma das etnias, com o *Crioulo*<sup>39</sup> como língua segunda, fazendo a comunicação entre as mesmas; já, em Cabo Verde, o *Crioulo* é que é a língua materna, dominando a comunicação muito mais do que o Português. Há também a preservação do uso de vestimentas próprias do país, de danças, de costumes alimentares e religiosos, obviamente com mudanças na estrutura dessas práticas, por meio da vivência diária que tiveram durante o convívio com o colonizador e também com outros povos de diferentes tradições culturais (Sahlins,1990). Assim, Appiah argumenta que não podemos cair no erro de insistir na alienação dos povos colonizados de educação ocidental, na sua impossibilidade de valorizar suas próprias tradições. Se assim fizermos, correremos o risco de deixar de lado a força das muitas formas de resistência cultural ao colonialismo. Ele diz: “. . . o Estado colonial estabelecia um sistema legal cuja flagrante falta de correspondência com os valores dos colonizados ameaçava, não esses valores, mas o sistema legal colonial” (Appiah,1997:26). Era o sistema colonial que poderia vir a fracassar, como afirmou o autor. Afirma que os “súditos coloniais” que voltaram para a África, depois da Segunda Guerra Mundial, eram, em sua maioria, muito menos alienados do que presumiram muitos europeus e norte-americanos.

É assim que Amílcar Cabral, alfabetizado na língua portuguesa, em Cabo Verde, em escolas criadas por portugueses, chega a Lisboa, trazendo consigo a consciência do valor de suas próprias tradições culturais, pois passa a ser o representante da resistência à dominação colonial, em Guiné-Bissau e Cabo Verde. É, nesse contexto de formação das idéias do movimento pan-africano, de efervescência, em que ora essas idéias convergiam, ora contrapunham-se, que Amílcar mantém contato com outros estudantes de países de língua portuguesa, como Agostinho Neto, Samora Machel, Eduardo Mondlane e outros, o que possibilitou o despertar de uma consciência nacional entre eles, para a tomada da independência de seus países e de outros do

---

<sup>39</sup> O termo é uma categoria étnica (nativa).

continente africano. E embora o pan-africanismo se tivesse pautado numa noção de raça, é, em razão desse movimento e pela raça, como disse também Appiah, que esses estudantes se unem em torno da idéia de libertação nacional. É, depois de ter tomado conhecimento das noções ocidentais de raça, nação e nacionalismo, no próprio mundo dos colonizadores, que os *africanos coloniais* voltam para casa, uns para construir suas nações, outros, como no caso dos estudantes de países de língua portuguesa, como Amílcar Cabral, para lutar pela independência de seus países.

Mas, antes de Amílcar ir para Lisboa, quando ainda estava concluindo seus estudos no Liceu, em Cabo Verde, lá já havia um movimento também de cunho nacionalista, conhecido como movimento “Claridoso”. Segundo o que relatou a pesquisada, Matilde Dias<sup>40</sup>, entrevistada nesta pesquisa, este era um movimento liderado pelo intelectual Baltazar Lopes, um dos primeiros escritores cabo-verdianos, renomado, que vinculava a identidade nacional cabo-verdiana à portuguesa. Mas o que significava isso?

Secco(2003:198) é quem nos possibilita entender o que Matilde quer dizer com o seu relato. O autor diz que o nacionalismo que se desenvolve naquele momento, nas colônias de Portugal não ultrapassou, e nem poderia ultrapassar os marcos simbólicos e ideológicos do século XIX europeu. Ou seja, as elites políticas africanas compartilhavam da mesma cultura do colonizador, o que dificultava um olhar crítico sobre o próprio colonizador. Nesse sentido, é possível que aquele movimento de cunho nacionalista a que se referiu Matilde ter-se voltado para a formação de uma identidade cabo-verdiana mais voltada para a Europa, uma vez que a maioria dos depoimentos, seja de guineenses ou cabo-verdianos, embora de pontos de vistas diferentes, caminham para essa interpretação. Os pesquisados cabo-verdianos dizem ainda que o Movimento Claridoso disseminava uma idéia na população de que eles eram menos africanos, e mais atlânticos, explicando que isso era uma tentativa de se aproximarem de uma nacionalidade portuguesa, mais europeia do que africana. Isto sugere pensar sobre a construção de uma identidade estratégica cabo-verdiana: Era melhor identificar-se, naquele momento histórico, com a Europa ou com a África?

Existem muitas especulações a respeito da questão da cabo-verdianidade, de como os cabo-verdianos se identificavam no período colonial, no pós-independência e como se identificam hoje. Os pesquisados guineenses costumam dizer que os cabo-verdianos não se

---

<sup>40</sup> Matilde Dias, 28 anos, cabo-verdiana, jornalista formada pela Universidade Federal Fluminense (UFF), que retornou a Cabo Verde em 1999, hoje, jornalista da Televisão de Cabo Verde.

consideram africanos. Os cabo-verdianos se defendem, explicando como se deu esse processo, pela forma de colonização, povoamento das ilhas e formação de movimentos nacionalistas em Cabo Verde. Mas esse ponto será somente aprofundado no capítulo seguinte. Assim, é com muita segurança que Matilde chega a relatar que embora Amílcar tenha adquirido boa parte de sua formação entre os intelectuais participantes do Movimento Claridoso, esse fazia oposição àqueles por condicionarem o nacionalismo cabo-verdiano estritamente ao nacionalismo português, europeu e ocidental.

Outra entrevistada, Cláudia Rodrigues, socióloga cabo-verdiana, formada em Portugal, embora não se enquadre no recorte da pesquisa, pois não estudou no Brasil, trouxe muitas contribuições para a pesquisa. Em seu relato, ao falar de Amílcar Cabral, ela toca na questão da influência do movimento pan-africano no pensamento de Amílcar, revelando também questões relacionadas à identidade nacional cabo-verdiana. Diz que os movimentos nacionalistas que surgiram fora das colônias, constituídos pelos estudantes africanos fora de seus países – nacionalismo angolano, moçambicano, cabo-verdiano ou guineense – estavam de acordo com as idéias do pan-africanismo que, segundo ela, pretendia a união “de todos os africanos” para promover a liberdade dos países colonizados no continente. Então, como apontou Appiah, embora o pan-africanismo estivesse movido por um princípio norteador racial, considerado negativo pelo autor, também foi um fator de união entre muitos desses estudantes que saíram de países colonizados do continente africano para fazer seus cursos superiores nas metrópoles, possibilitando que eles concebessem suas próprias idéias nacionalistas, mesmo que estivessem carregadas também de idéias nacionalistas européias e ocidentais.

Em 1950, munido de um ideal de liberdade e igualdade próprios ao pensamento moderno no Ocidente, aliado às idéias pan-africanistas, pois essas idéias se interpenetravam, Amílcar regressa a Guiné-Bissau, depois de obter sua formação superior em Lisboa, e, em 1952, vai trabalhar nos Serviços Agrícolas e Florestais da Guiné Portuguesa, para fazer o recenseamento agrícola. Esse trabalho foi de fundamental importância para a conscientização das massas populares em Guiné-Bissau em relação à tomada da independência como uma estratégia de guerrilha. Segundo o jornalista Carlos Pinto Santos, que escreveu a biografia de Amílcar Cabral<sup>41</sup>, o relatório do recenseamento, elaborado por Amílcar, continua sendo, até hoje, o primeiro dado de valor para o conhecimento do sistema agrícola na Guiné-Bissau; durante o

---

<sup>41</sup> Dado retirado do site [www.vidaslusofonas.pt/amilcar\\_cabral.htm](http://www.vidaslusofonas.pt/amilcar_cabral.htm). A biografia de Amílcar Cabral é apresentada pelo jornalista português Carlos Pinto Santos que escreveu, “Oitenta vidas que a morte não apaga”, as biografias de Amílcar Cabral, Abraham Lincoln e George Washington.



período que esteve no Serviço Agrícola, Amílcar conheceu minuciosamente Guiné-Bissau, sua população e seu território por completo. Sobre isto, relatou Cláudia Rodrigues:

*Ele se sentava nas tabacas, nas aldeias com o povo e conversava com eles sobre seus problemas diários, sobre a vida deles. Os colonos [portugueses] nunca tiveram o cuidado de conhecer as pessoas, e de conhecer a cultura, como é que aquilo funcionava. . . eram sociedades bem organizadas, nas aldeias [com grupos étnicos diferentes], com suas regras, e os colonos não entravam lá, ficavam na cidade. O quê que ele fez? Ele disse não, 'nós vamos iniciar o processo de independência por aqui'. Ele tentou de forma diplomática ter a independência e não conseguiu. Então quando viu que a solução era a luta armada, resolveu começar pelo interior e só a partir daí conquistar o restante do território. Ele disse: 'vamos sair do interior pra cidade'. E foi aí que ele ganhou a guerra.*

Cláudia diz também que, nesse período, outro movimento intelectual cabo-verdiano apóia a luta armada. Este, era formado, principalmente pelos estudantes que foram sensibilizados pelas idéias nacionalistas e pan-africanistas durante suas formações superiores, na metrópole portuguesa. Contudo, ela relata que poucos foram os intelectuais cabo-verdianos que lutaram efetivamente; foram basicamente os guineeses de diversas etnias, a maioria analfabetos, (agricultores do interior) que participaram da luta armada. Os cabo-verdianos, muitos deles profissionais formados em Lisboa, foram para Guiné-Bissau, para com Amílcar Cabral, formarem, em 19 de setembro de 1959, o Partido Africano para a Independência de Guiné-Bissau e Cabo Verde (PAIGC), ainda permanecendo por algum tempo, como um partido clandestino, somente deixando de o ser quatro anos mais tarde. O que foi relatado pela maioria dos pesquisados cabo-verdianos e guineenses é que os integrantes cabo-verdianos do PAIGC participaram da luta de libertação como os mentores intelectuais do processo; eles eram Aristides Pereira, Luís Cabral, irmão de Amílcar, Júlio de Almeida, Fernando Fortes e Elisée Turpin. Já os guineenses, referidos à cima, teriam participado principalmente como a força física de que o partido necessitava para a guerrilha.

Pelos integrantes do partido foi colocada a hipótese da “guerrilha” ser iniciada em Cabo Verde, mas essa idéia logo foi abandonada já que era muito complicado travar uma luta em Cabo Verde, devido ao aspecto físico das ilhas. Então, entre 1960 e 1962, o PAIGC atua a partir da Guiné-Bissau. Essa atuação desenvolve-se em três aspectos: formação de militantes e quadros para a difusão do partido no interior da Guiné, garantia de apoio de países limítrofes e obtenção do apoio internacional. Como mostra Secco, no espaço ideológico metropolitano, tanto colonial como mundial, as idéias se interpenetravam, mas as forças efetivas com que os partidos contaram vinham de duas direções: “. . . o apoio de superpotências economicamente interessadas

e a mobilização popular.” (Secco,2003:199). Secco ressalta que, devido a alianças com superpotências, especialmente a União Soviética, o partido acreditou ser mais viável adotar o socialismo como sistema de governo como uma oportunidade de desenvolvimento a favor do “progresso social”, mesmo numa realidade difícil e com baixo nível de forças materiais de produção, como disse o autor.

É nesse sentido que a República Popular da China dá o primeiro apoio. Em 1960, recebe Amílcar Cabral e alguns quadros do Partido (PAIGC) que ali ficam preparando a guerrilha e a formação ideológica dos combatentes. E, em 1961, o Reino do Marrocos concede-lhes idêntico apoio.

Cláudia Rodrigues, mais uma vez, relata um pouco desse processo, dizendo que Amílcar conseguiu com que os guineenses, em especial, fossem treinados para a guerra, recebendo igual colaboração de Cuba e da União Soviética na formação militar desses combatentes.

*O armamento veio da Rússia, tinham armas tão potentes que poderiam derrubar um avião em Portugal. Cada zona que libertavam era chamada de zona libertada e era constituído um governo local. Ele era um homem brilhante, a primeira ordem que ele dava era que se o governo tivesse 5 pessoas, pelo menos 2 tinha que ser mulher, ele já pensava nessa paridade. Mas não é só isso, ele já falava de coisas que. . . se vocês tivessem cá 3 meses atrás, houve uma conferência sobre ele. Teóricos do mundo inteiro exploram o pensamento de Amílcar Cabral. Ele tinha uma frase que era muito interessante: ‘vamos pensar pelas nossas próprias cabeças e não importar idéias’.*

Em 1962 a luta armada se desencadeia contra o Estado Português. Hoje, com base em algumas investigações históricas e em depoimentos de muitos combatentes da época, considera-se, ao que tudo indica, que o líder do PAIGC, Amílcar Cabral, sempre se disponibilizou para negociações com o Governo português, nunca aceites pelo regime da ditadura, como apontou o jornalista Carlos Pinto Santos<sup>42</sup> em sua biografia sobre a vida de Amílcar Cabral. Contudo, em 1973, depois de onze anos de muito trabalho e com a guerra praticamente ganha, é morto Amílcar Cabral. Até hoje sua morte não foi totalmente esclarecida como relatou Cláudia Rodrigues: “Todos sabem quem foi a pessoa que matou Amílcar, ele foi até fuzilado. Era o guarda-costas dele, que era guineense, mas o que ninguém nunca pôde provar é quem foi o real mandante do crime”. Segundo informou Pinto Santos, uma das teses sobre o assassinato de Amílcar acusa a Polícia Política Portuguesa, PIDE, outra diz que foi o governo português e, uma

---

<sup>42</sup> Trecho citado de documentação apresentada por Carlos Pinto Santos obtido na Internet, no Site [www.vidaslusofonas.pt/amilcar\\_cabral.htm](http://www.vidaslusofonas.pt/amilcar_cabral.htm)

terceira aponta para uma ação guineense por parte dos que não concordavam com a ocupação dos quadros cabo-verdianos em posições importantes no Partido para a Independência de Guiné-Bissau e cabo verde (PAIGC).

Segundo o autor ganense, Fafali Koudawo(2001), o projeto do Partido era ser *binacional*, e, confirmando o que foi dito por Pinto Santos, o autor diz que quando o partido constituiu-se, em 1959, os quadros dirigentes eram, em sua maioria, cabo-verdianos, já os combatentes eram guineenses. O próprio Amílcar, nascido na Guiné, é considerado cabo-verdiano. E, como afirmou o autor, ocorreram muitos conflitos por essas e outras razões no interior do PAIGC, pois, para Koudawo(2001), a própria natureza de partido binacional e a proximidade do êxito da guerrilha favoreciam esses conflitos. Outro fator relevante, sempre ressaltado pelos sujeitos pesquisados como também pelo trabalho de Pinto Santos, na biografia de Amílcar, foi a forma de colonização feita pelos portugueses em Cabo Verde que, segundo o autor, tratou de criar uma diferenciação entre cabo-verdianos e guineenses. Segundo os dados da biografia, Pinto Santos diz que os primeiros, mestiços, na sua grande maioria, e mais escolarizados, são os *preferidos* da administração do Estado Novo. Esse assunto é bastante discutido ainda hoje pelos pesquisados de ambos os países e, pelos depoimentos que tanto os estudantes guineenses como cabo-verdianos deram sobre essa questão, é possível perceber que ainda há bastantes ressentimentos em torno do processo de formação do Partido, de tomada da independência e posterior estabelecimento de Guiné-Bissau e Cabo Verde como nações independentes de Portugal. Mas, com todo o ressentimento que possa haver, Amílcar Cabral sempre aparece nos relatos como herói. Todos os pesquisados parecem estar de acordo com os princípios nacionalistas de Cabral e, ao que tudo indica, ele conseguia quando ainda era vivo harmonizar e distribuir melhor os poderes entre guineenses e cabo-verdianos no interior do Partido, evitando assim muitos conflitos, o que não irá ocorrer depois de sua morte. Quando houve o processo de real tomada do poder, os cabo-verdianos foram os que assumiram os cargos de maior liderança no PAIGC e, o próprio irmão de Amílcar, um cabo-verdiano, é que assume a presidência da Guiné-Bissau. Nesse caso, quando os entrevistados se pronunciam, surgem conflitos entre opiniões, revelando a tensão que moveu esse período.

Com a morte de Amílcar, uma teia de denúncias, traições e intrigas aceleram ainda mais esses conflitos dentro do Partido. Cerca de uma centena de seus membros são indiciados, julgados e até mesmo fuzilados. Mas o Partido continua suas investidas no processo de independência de Portugal, num clima de guerra contra o colonialismo português. A 24 de

setembro de 1974, nas matas de Madina do Boé, é proclamada a independência da Guiné-Bissau pelo PAIGC, e, somente quase um ano depois, é que é obtida a independência de Cabo Verde, a 5 de julho de 1975. O projeto do Partido previa também um Estado único para ambas as nações, e este projeto de união entre os países era no sentido de uma luta comum de união entre os Estados, Koudawo(2001:92). Mas o próprio Amílcar Cabral, como sugerem os relatos dos sujeitos da pesquisa, entendia a dificuldade em obter a unidade entre guineenses e cabo-verdianos. As diferenças e divisões entre as nações eram enormes, incentivadas muitas vezes pelo próprio colonizador que cuidou em estabelecer grandes distinções entre guineenses e cabo-verdianos.

Em entrevista realizada em Cabo Verde, com Lúcia Cardoso<sup>43</sup>, cabo-verdiana e atualmente estudante de Pedagogia da Universidade Federal do Ceará, em conjunto com Cláudia Rodrigues<sup>44</sup>, foi possível observar, muito embora de um ponto de vista específico, por meio do relato de duas cabo-verdianas, como elas entendiam as distinções entre cabo-verdianos e guineeses naquele período. Para elas, os conflitos eram fruto de uma política de ocupação portuguesa nas colônias da África. Durante as entrevistas, ambas interferiram, concordaram em vários momentos do relato, acrescentaram ou fizeram ressalvas, uma no depoimento da outra, de forma dinâmica, esclarecedora e, portanto, merecendo serem levadas em consideração na análise que será apresentada de forma mais detalhada no cap 2.

Cláudia relata:

*Os portugueses não investiram em Cabo Verde, nada mesmo, não era como Angola e Moçambique, que eram países ricos. Aqui era país de seca, deixavam os cabo-verdianos morrer de fome. Não tinham interesse.*

Lúcia intervém:

*A única coisa que interessava aos portugueses eram os intelectuais cabo-verdianos [partidários do Movimento Claridoso] que eram usados para ajudar a administração colonial na Guiné, São Tomé, Moçambique e Angola. Os portugueses incutiram na mente dos cabo-verdianos que eles eram de alguma forma superiores aos africanos do continente. Para Salazar eles eram os mestiços que iam depois mandar nos outros países, era o que ele dizia.*

Os relatos permitirão pensar os separatismos criados pelos colonizadores em toda a África, não somente nos países citados, obviamente guardando as devidas diferenças nas formas

---

<sup>43</sup> Lúcia Cardoso é cabo-verdiana, tem 23 anos, e atualmente cursa Pedagogia na Universidade Federal do Ceará.

<sup>44</sup> Cabo-verdiana, socióloga, formada pela Universidade do Porto.

de colonização de cada país. Lúcia segue falando: “Por isso, que muita gente de Guiné não gosta dos cabo-verdianos”.

Cláudia continua o relato:

*Não é só na Guiné, em Angola, os angolanos também não gostam muito de nós, porque houve essa questão que foi grave. A Guiné é pior, porque lá quando houve a independência o PAIGC era um partido único, um partido, dois países. O que fizeram? Colocaram na Guiné um presidente cabo-verdiano que é o Luiz Cabral, irmão do Amílcar Cabral, mas que nasceu em Cabo Verde e viveu em Cabo Verde. Isso não foi bem aceito pelos guineenses. O golpe de Estado, ocorrido em 1980 na Guiné-Bissau, foi muito por causa da não aceitação por parte dos guineenses em ter um cabo-verdiano na presidência, e na ocasião todos os cabo-verdianos que estavam no poder foram expulsos de lá da Guiné, e o novo presidente passa a ser um guineense, Nino Vieira.*

Segundo Koudawo(2001), em 1980, fortes desavenças atravessam o PAIGC acarretando o golpe de Estado de 14 de novembro que derruba Luiz Cabral em Guiné-Bissau. Para ele, isso ocorre, em grande parte, em razão de uma crise que tem repercussões diretas sobre o contexto político cabo-verdiano, provocando o fim do projeto de Estado Binacional e determinando, em consequência “. . . a recentragem do ramo cabo-verdiano do PAIGC num projecto insular” (Koudawo,2001:93). Ocorre uma cisão entre cabo-verdianos e guineenses no partido, e todos os dados levam a crer que as interpretações da maioria dos estudantes pesquisados, formados no Brasil, não só as de Lúcia e Cláudia, sobre a não-aceitação dos guineenses em ter Luís Cabral como presidente de Guiné-Bissau sejam fundamentadas pela crise e conflitos em razão de disputas de poder vivida pelos integrantes cabo-verdianos e guineenses do PAIGC.

Desta cisão, em Cabo Verde, é criado o Partido Africano para a Independência de Cabo Verde (PAICV), permanecendo ainda como partido único. Mas, para Koudawo(2001), a continuidade deste sistema fez com que eclodissem crises sociais nos anos seguintes: revoltas estudantis em 1987 e movimentos para a reforma agrária, ocorrendo uma necessária adaptação do sistema com a elaboração de um novo projeto e idéias “progressistas” para o país aprovado pelo III Congresso do PAICV, de 25 a 30 de novembro de 1988, sob o seguinte lema: “Num mundo em transformação, um partido para o futuro” (Koudawo,2001:93). Podemos observar que aqui estão presentes noções de mudança, progresso e desenvolvimento. Esse *novo projeto*, segundo o autor, pretendia várias reformas desenvolvimentistas como reorientação da reforma agrária; reforma da administração pública com a descentralização e institucionalização de um poder local autônomo, reforma também do sistema eleitoral, para desenvolver a democracia interna no país, mas sobretudo uma reforma do sistema econômico pautada nas vantagens da

posição geográfica de Cabo Verde. Segundo Koudawo, era uma estratégia dita de *extroversão da economia*<sup>45</sup> que, no quadro da divisão internacional do trabalho, como ressaltou, visava fazer do arquipélago uma plataforma de venda de serviços às potências econômicas do Norte. Como afirmou ainda o autor e também relataram os sujeitos pesquisados, com visões semelhantes, isso significava uma postura de abertura dinâmica a novas fórmulas e mecanismos que pudessem contribuir para a inserção do país numa divisão internacional do trabalho e assim incentivar, apoiar e orientar a ação do sector privado para o desenvolvimento econômico de Cabo Verde, considerando o investimento estrangeiro como essencial para a viabilização do projeto de expansão da economia nacional. Portanto, uma política de internacionalização do capital.

Já Guiné-Bissau, começando pela sigla do partido que continuou a mesma até hoje, PAIGC, passou por várias crises políticas que se desdobraram em crises econômicas. Os dois países mantiveram durante muito tempo não somente o mesmo partido, mas também o mesmo hino<sup>46</sup>; suas bandeiras eram também praticamente iguais<sup>47</sup>, com apenas algumas diferenças entre os símbolos dos países<sup>48</sup>. Guardavam as mesmas cores, numa referência as cores da maioria dos outros países do continente africano: amarelo (dourado), vermelho, verde e preto. Havia uma influência clara da bandeira de Gana, primeiro país no continente africano a adquirir a independência. As cores detinham o mesmo significado, o vermelho, o sangue dos mártires, o verde, as florestas, o dourado, a riqueza mineral, e a estrela negra, simbolizando a “raça” negra.

Depois do golpe de estado de 1980, Guiné-Bissau e Cabo Verde passam a seguir caminhos distintos e independentes. Posteriormente, Cabo Verde viria a mudar sua bandeira e hino<sup>49</sup>, afirmando mais ainda a separação de Guiné-Bissau. E, como disse Pinto Santos, esse fato marcaria a segunda morte do herói. Primeiro por destruir o sonho de Amílcar de unir Guiné-Bissau e Cabo Verde como duas nações “irmãs”, ou mesmo uma união de Estados capazes de se impor aos hegemônicos governos de Dacar e da Guiné Conacri; segundo, por desmembrar o PAIGC e, terceiro, pela corrupção e disputas por poder que envolviam dirigentes políticos de Guiné-Bissau, levando o país a uma guerra civil que quase destruiria Guiné em 1998, o que fez com que grande parte da população tivesse que se refugiar em outros países, vivenciando a fome, a miséria e a violência de uma guerra. Como chamou atenção Koudawo(2001), o passado

---

<sup>45</sup> Termo utilizado pelo autor para se referir a política externa adotada por Cabo Verde, privilegiando sua posição geográfica, entre o continente africano e europeu.

<sup>46</sup> Ver anexo nº10, atual hino de Guiné-Bissau, anteriormente, o mesmo para ambos os países.

<sup>47</sup> Ver anexo nº9, a antiga bandeira de Cabo Verde.

<sup>48</sup> Ver anexo nº8, as atuais bandeiras de Guiné-Bissau e Cabo Verde.

<sup>49</sup> Ver anexo nº11, atual hino de Cabo Verde.

comum destes dois países ligados entre si poderia levar-nos a considerá-los dois *gêmeos autênticos*. Contudo, o desenvolvimento tão dessemelhante dessas duas nações, com caminhos tão diferentes, possibilitou percebê-los, na verdade, como *falsos gêmeos*, levando o autor a afirmar que a transição política por que passou Guiné-Bissau que se *autodestruía* contrastava em muito com o que ocorria em Cabo Verde, que prosseguia com sua “nova” experiência política e econômica. Guiné-Bissau, mesmo sendo um país de solo rico, que teve seu período de prosperidade em razão de suas riquezas naturais, como relatado também pelos guineenses pesquisados, não obteve um processo de crescimento contínuo pelas constantes crises políticas, guerra civil, golpes militares que viveu o país desde sua independência até o último conflito, ainda em 2004.

Como tratou o autor Corrêa e Silva(2004), já Cabo Verde, ao longo dos anos, seja como colônia portuguesa ou como país independente, embora tenha passado por sérias dificuldades econômicas, cíclicas, pela própria composição física e geográfica de suas ilhas, de muita seca e tendência à desertificação, com um solo não muito produtivo para o cultivo da agricultura, conseguiu superar muitas dessas dificuldades, apresentando um crescimento econômico e social bem maior que Guiné-Bissau. Isso é comentado no relato de Cláudia Rodrigues:

*O país foi sendo construído pouco a pouco e, em comparação com a Guiné, cresceu significativamente em termos de desenvolvimento econômico e social. Logo no período pós-independência, quando se instala o regime socialista, são construídas muitas “empresas nacionais” de eletricidade, telecomunicações etc.*

Não pretendo afirmar que a postura adotada por Cabo Verde de abertura política a uma economia internacionalista e de privatização, tenha sido o que proporcionou maior desenvolvimento desse país em detrimento do de Guiné, mas sim mostrar como as diferentes estratégias, posições e configurações políticas, econômicas, sociais e culturais desses países proporcionaram sua maior ou menor inserção numa economia globalizada, e o que isso trouxe de positivo e negativo para ambos os países, considerando o que pensam os pesquisados.

Numa abordagem que privilegia uma relação do projeto de desenvolvimento e criação de empresas nacionais, com a formação de uma nova nação, Lúcia Cardoso diz que “A criação das empresas nacionais causou o desenvolvimento de uma nova nação”, mostrando uma concepção de nação voltada para o progresso, quando relaciona a construção das empresas nacionais com o desenvolvimento do “novo”. Será que essa nova nação, para ela, significaria falar que a nação cabo-verdiana passa a ter outros referenciais de nação, indicando a construção de uma nova

identidade para Cabo Verde, desligada de Guiné-Bissau? Isso será desenvolvido em capítulos posteriores.

Corrêa e Silva(2004), autor cabo-verdiano, tratando da identidade nacional em Cabo Verde, traz um dado sobre a formação da cabo-verdianidade que deve ser considerado na análise dos relatos dos pesquisados, quando mostra que o cabo-verdiano passa a se identificar como um “povo” mestiço, produto de fusões, dando início à consciência de uma cabo-verdianidade. No mesmo sentido, Cláudia diz em seu depoimento, que “a identidade cabo-verdiana é um pouco do africano, um pouco do português, tudo misturado”.

Mas o que possibilitou essa mistura já que as ilhas, como se sabe, eram inabitadas, e que *africano* é esse de que fala Cláudia? Cabo Verde foi um grande entreposto comercial de escravos, um ponto de passagem de uma enorme diversidade de indivíduos de lugares, culturas, etnias, valores e costumes diferentes. Segundo ele, a Ribeira Grande, primeira cidade construída em Cabo Verde, hoje, atual Cidade Velha, constitui-se provavelmente a primeira cidade concebida para e pelo tráfico de escravos africanos, primeiramente em direção à Península Ibérica, depois, rumo às Américas. Para o autor: “Não há em toda a História da Humanidade nenhum fluxo de transferência forçada de população que se lhe compara, quer em intensidade, quer na duração ou ainda em conseqüências para a configuração do mundo moderno” (Correa e Silva,2004:19).

Quando Correa e Silva(2004) mostra que a cabo-verdianidade está inteiramente relacionada com a formação da nação cabo-verdiana, em todo o seu processo, mesmo quando ainda era uma colônia de Portugal, diz que ela surge, embora não se possa precisar a data, provavelmente no século XVIII, bem antes da independência, dia 5 de julho de 1975. Para ele, isso ocorre quando os habitantes das ilhas de Cabo Verde passaram a sentir-se crioulos, menos no sentido originário da expressão: “africano e europeu nascido fora das terras de seus progenitores”, e mais no sentido de uma identidade nova, produto de fusões (Correa e Silva,2004:31). Deixaram de se sentir portugueses e guineenses *transplantados*, para se considerarem cabo-verdianos. Isto nos leva a entender que o cabo-verdiano é uma fusão, principalmente de portugueses com guineenses. Seria possível dizer então que cabo-verdianos e guineenses têm uma história mais do que comum, intrincada não somente em relação às lutas por independência?

Segundo o autor, a união de guineenses e cabo-verdianos se inicia “forçadamente”. Com a colonização, uns deram origem a outros, e o resultado dessa união possibilitou algo totalmente



novo: a formação do “povo cabo-verdiano”, gerando, posteriormente, a consciência de uma cabo-verdianidade em Cabo-Verde. Amílcar Cabral era fruto dessa “mistura”, um guineense filho de pais cabo-verdianos, metaforicamente falando, fruto da união de portugueses e guineenses, portanto, no plano simbólico e prático, ninguém mais apto para assumir uma luta conjunta de libertação nacional nessas duas nações por atuar como um elo de ligação entre elas. Mas a independência e formação do Estado em Guiné-Bissau e Cabo Verde estavam inseridos numa teia de interesses mútuos que ora divergiam, envolvendo disputas por prestígio e poder, ora convergiam, de forma estratégica, unindo os países em torno dos mesmos interesses. Tudo isso era incitado, em grande parte, pela coroa portuguesa e sua forma de colonização distinta nos dois países, favorecendo a tensão e cisão definitiva. Como afirmei acima, todo esse processo ainda parece ser alvo de ressentimentos, distinções, divergências e conflitos por parte dos indivíduos pesquisados e, não somente dentro das respectivas nações, mas também em situação de deslocamento, mostrando a força simbólica que esses acontecimentos representaram para guineenses e cabo-verdianos.

O capítulo pretendeu mostrar que a questão nacional de guineenses e cabo-verdianos foram permeadas pela questão nacional do Ocidente, pelas idéias e valores que iluminaram os ideais nacionalistas da modernidade, mas também, como disse Appiah, por questões *tradicionais endógenas culturais* de ambos os países em específico, que jamais poderão ser negligenciadas durante a análise dos dados da pesquisa. Portanto, será, partindo desse princípio, que pretendo desenvolver os capítulos que seguem.

---

### *Identities: o ponto de vista dos cabo-verdianos.*

A forma de ocupação colonial foi distinta nos diversos países do continente africano. Diferentes países, com sistemas de valores e crenças diversas se apoderaram das partes que lhes couberam no momento da “partilha”. As populações nativas que tiveram suas terras ocupadas também eram distintas antes da chegada dos europeus ao continente, com uma vasta configuração étnico-cultural. É assim que, segundo Appiah(1997), para compreender a variedade das tradições culturais na África Contemporânea é preciso, antes de tudo, olhar para as “culturas” pré-coloniais, mas também para as diferentes experiências coloniais que as mesmas vivenciaram, pois as diferentes formas de colonização também tiveram uma grande importância na configuração das diversidades no continente. Ressalta o autor que até mesmo políticas coloniais idênticas, igualmente implementadas sobre *materiais culturais* diferentes, produziram certamente resultados totalmente variados.

Dessa forma, neste capítulo, pretendo abordar as concepções que os estudantes cabo-verdianos, formados no Brasil, têm sobre suas “identidades”, considerando que as formas de ocupação colonial em Cabo Verde e Guiné-Bissau, países dos sujeitos pesquisados, foram distintas uma da outra. Com base nos acontecimentos que marcaram os processos de independência de Cabo Verde, a intenção é observar de que maneira os cabo-verdianos, sujeitos da pesquisa, se identificam, levando em conta a formação da identidade nacional<sup>50</sup> em Cabo Verde, no sentido do conjunto de ideologias, simbologias e sentimentos que foram construídos no Ocidente sobre a idéia de nação. Isso será feito por meio de uma reconstrução dos relatos feitos pelos pesquisados sobre o tipo de colonização ocorrido em seu país, tendo em vista algumas variáveis importantes. A primeira delas é atentar para o fato de que Cabo Verde é uma nação que se tornou independente de Portugal muito recentemente e muitos dos pesquisados nasceram no período pós-colonial.

---

<sup>50</sup> Quando tratar de *identidade*, estarei referindo-me às múltiplas identidades dos sujeitos, ou seja, uma relação entre a maneira como nos vemos e somos vistos, como nos identificamos e nos identificam. Uma identidade no sentido dado por Manuela Carneiro da Cunha(1986), como situacional, relacional e estratégica, não fixa e não homogênea. Já a referência à *identidade nacional* consiste numa abordagem que privilegia a consciência nacional no sentido dado por Anderson(1989) de pertença a uma nação; identidade nacional referida a símbolos, muitas vezes, ideologicamente criados para conferir unidade à identidade coletiva, fazendo com que os indivíduos se sintam pertencer a uma mesma nação.

O segundo ponto é que Cabo Verde foi povoado com a colonização, uma vez que suas ilhas eram inabitadas até os Portugueses chegarem; o que fez com que o país tivesse uma configuração populacional bastante diversificada, por sua própria geografia. Com 10 ilhas ao todo, durante o período colonial recebeu também influências tanto de outros povos do continente, que foram trazidos como escravos pelos portugueses para de lá serem transportados para diversos países da Europa, como também de outras metrópoles, pois as ilhas eram ponto de passagem para muitos outros países colonizadores da África por ser um estratégico entreposto comercial pela sua localização entre o continente africano e a Europa (Correa e Silva, 2004).

O terceiro aspecto a ser considerado é o deslocamento vivido pelos estudantes durante a formação profissional no Brasil e retorno aos seus países de origem, o que possibilita refletir sobre *ressignificação* de identidades, no sentido apontado por Sahlins(1990) de dar novos significados às ações na prática cotidiana quando diferentes esquemas culturais dialogam entre si.

Há uma recorrência nos relatos efetuados pelos sujeitos pesquisados – os quadros profissionais cabo-verdianos formados no Brasil, de gerações diferentes –, de um discurso que enfatiza símbolos identitários como construtores da cabo-verdianidade, privilegiando a forma de colonização portuguesa em Cabo Verde e as elites cabo-verdianas como fundamentais na compreensão da construção da identidade nacional em Cabo Verde no início do século XX, indicando que essas referências geraram uma multiplicidade de formas identitárias. Eles afirmam que a forma de ocupação e as estratégias usadas pelos portugueses, no período colonial, distanciaram os cabo-verdianos de suas “raízes africanas” e os aproximaram mais da “cultura européia”, possibilitando questionar se são africanos, atlânticos, europeus ou uma mistura de todos esses atributos. Em suas definições sobre a cabo-verdianidade, mostram que, na construção dessas referências identitárias, muitos elementos são acionados e se relacionam, como “raça”, língua, religião e nacionalidade.

Os cabo-verdianos a que irei referir-me, durante este capítulo, foram por mim entrevistados em Cabo Verde, no ano de 2004. Três relatos serão analisados a princípio, pois os considero relevantes para o entendimento do projeto colonial português em Cabo Verde que, na interpretação dos sujeitos pesquisados, contribuiu para a criação de referenciais da identidade nacional cabo-verdiana.

Lúcia Cardoso<sup>51</sup>, que ainda está morando em Fortaleza, foi entrevistada quando estava passando as férias em Praia, capital de Cabo Verde, durante a minha estada naquele país. Ela tratou da identificação com o continente africano, da seguinte forma:

*O que aconteceu aqui é que tanto os colonos portugueses como os escravos africanos morriam de fome por causa da seca. Os portugueses tiveram que libertar os escravos, porque não tinham como alimentá-los. Se atracasse um barco holandês ou outros, eles vendiam os escravos em troca de um saco de arroz: “30 escravos você me dá um saco de arroz”. Então os colonos aqui eram extremamente pobres, pois foram esquecidos pelo reino português e tiveram que se virar aqui. Com os africanos ocorria o mesmo, tiveram que se virar aqui com os colonos portugueses, perdendo a sua identidade de lá do continente. Por isso nós [cabo-verdianos] perdemos essa identidade africana.*

Cláudia Rodrigues<sup>52</sup> irá apontar outros elementos identitários que se referem à questão da relação da mestiçagem com a formação de “hierarquias raciais”:

*Nessa época da expansão portuguesa houve muita mestiçagem em Cabo Verde. O fato de sermos arquipélago e não estarmos dentro do continente africano e ainda não ter nativos antes dos portugueses chegarem, fez com que houvesse muita mistura. Aqui não havia mulheres portuguesas, havia homens majoritariamente. Então eles eram quase que forçados a se misturar com as negras. A partir daí vieram a surgir os mestiços, o povo cabo-verdiano. Na altura, né, século XVIII, os mestiços já eram até donos de escravos, eles foram ascendendo socialmente até serem donos de escravos. Com isso, em termos de classes sociais foram estabelecidas hierarquias raciais. Classificaram 17 tipos de mestiços, havia essa distinção, não posso dizer nem que eram classes sociais, mas era mesmo racial, do mais negro ao mais branco havia essa distinção hierárquica.*

Matilde Dias<sup>53</sup>, também se refere à hierarquia, acrescentando que a noção de “branco”, para os cabo-verdianos, passou por uma mudança de significado durante o processo de colonização:

*Foi se criando aqui uma geração inteira de mulatos; várias gerações, e são esses que são chamados de “brancos da terra”, então você vai encontrar gente, preto retinto, sendo chamado de branco. Que aqui branco começou a ganhar o conceito de riqueza, de importância, não era um conceito mais de cor nem de raça, era um conceito mais de valorização social, de poder, a questão de ser “branco da terra”.*

No primeiro relato, Lúcia diz que os colonos portugueses eram pobres e que foram esquecidos pela Coroa e que, com os africanos, havia ocorrido o mesmo, fazendo com que eles “perdessem” a identidade africana. Quando fala dos africanos, ela se refere aos “povos” dos

---

<sup>51</sup> Lúcia Cardoso, cabo-verdiana, tem 23 anos, e atualmente cursa Pedagogia na Universidade Federal do Ceará.

<sup>52</sup> Cláudia Rodrigues, cabo-verdiana, tem 26 anos, é socióloga, formada na Universidade do Porto. A única entrevistada formada em Portugal.

<sup>53</sup> Matilde Dias, cabo-verdiana, tem 28 anos, é jornalista formada no Brasil pela Universidade Federal Fluminense (UFF), hoje, jornalista da Televisão de Cabo Verde.

vários países do continente que eram trazidos para povoar as ilhas de Cabo Verde, sobretudo os guineenses que, com a separação de seus familiares das aldeias, tribos, clãs, deixariam de vivenciar, de praticar cotidianamente crenças e valores que partilhavam com seus pares. Lúcia diz ainda que foi devido à seca, à fome e ao abandono por parte da Coroa, que esses africanos, transplantados de seus países para as ilhas, tiveram que “se virar com os portugueses”; estes, também abandonados, teriam “se virado com os africanos”, indicando que a reclusão de africanos e portugueses nas ilhas possibilitou uma maior relação entre eles. É possível observar que os relatos de Lúcia e Cláudia apontam para a miscigenação que, na interpretação delas e de outros entrevistados, é um dos fatores que explicam a perda da “identidade africana”. Contudo, nos relatos, elas não consideram a possibilidade de os colonos portugueses terem “perdido”, eles também, suas “identidades européias”, revelando em seus relatos muito mais um pensamento que reproduz o discurso da assimilação (passividade) pelo lado oprimido.

Outra questão importante é que os relatos de Lúcia, Cláudia e também o de Matilde, remetem ao capítulo anterior, onde o autor Correa e Silva(2004) aborda a cabo-verdianidade como sendo fruto da consciência da *crioulidade*, de uma identidade formada pela “mistura” que, segundo o autor, possibilitou algo extremamente novo: não mais se sentirem portugueses e africanos nascidos fora de seus países, mas cabo-verdianos. Os dois primeiros relatos apontam ainda para o fator segregacionista das ilhas como possibilitador de um corte profundo entre os africanos escravizados e o continente; uma cisão com os laços de parentesco, étnicos, culturais, lingüísticos e religiosos, na visão das entrevistadas, originais ou mesmo tradicionais. Portanto, esses depoimentos expressam a idéia de que os africanos de diversos países do continente, vivendo em Cabo Verde, “perderam suas identidades africanas” por terem sido separados do seu “povo” e de suas tradições. Mas o que elas estão considerando como identidade africana? Em alguns momentos, a referência é a algo puro, essencializado, fixo, como se não houvesse a possibilidade da mudança, valendo questionar: Será que se pode falar em perda de identidade, de forma generalizada, como supõem alguns dos relatos? Ou, seria mais plausível considerar que, como aprenderam a reprimir e negar essa identidade – valores, crenças, tradições culturais, pela impossibilidade de expressá-las livremente, acabaram resignificando a maneira de se sentirem africanos e de se identificarem com a África? Isso ocorreu da mesma forma em todas as ilhas? Como os outros sujeitos pesquisados analisam esse processo? Muitas são as questões, nem todas possíveis de serem respondidas neste trabalho, já que a pesquisa foi feita apenas do ponto de vista dos estudantes formados no Brasil, parte da elite intelectual do país, que não representa,

portanto, todos os segmentos da sociedade cabo-verdiana, e, foi realizada somente em Santiago, Praia, capital de uma das ilhas de Cabo Verde. Mas, ainda que privilegie um ponto de vista, penso que, a partir dele, será possível iluminar outras questões.

Lúcia Cardoso, no mesmo sentido de Matilde, em sua explicação sobre a perda de identidade africana, aponta para a questão da repressão às práticas rituais tradicionais dos africanos do continente, dizendo que o fato de o cabo-verdiano ainda hoje não se identificar com o continente africano deve-se a uma “imaturidade do povo”, justificando sua opinião com base na construção, em Cabo Verde, de estereótipos racistas criados pelos portugueses ainda no período colonial. Em seu depoimento abaixo, diz que:

*Por exemplo, a gente brinca quando a gente vê aquelas coisas africanas na televisão, aqueles rituais, né? Isso é uma coisa que diferencia muito. O cabo-verdiano não tinha isso porque ele perdera isso, era proibido até. Então para o português ele não é tão negro como o outro. Eles vão dizer: ‘a cultura dele [dos cabo-verdianos] já está mais pra nossa’, entendeu? Ele perdera isso, perdeu essa identidade africana. E os outros não, porque os outros ficaram lá. É por isso que os cabo-verdianos vão ser chamados pelos ditadores portugueses de ‘brancos de segunda’ ou ‘pretos de primeira’, ficando incutido na mente dos cabo-verdianos que eles eram superiores. Ser branco virou símbolo de status e não de cor.*

A sua interpretação é que os cabo-verdianos foram considerados superiores por terem perdido os laços com os negros do continente que, para o pensamento evolucionista vigente, eram considerados inferiores. No entanto, o que percebo é que os cabo-verdianos continuavam sendo indivíduos considerados pelos portugueses ainda de segunda categoria, embora, como disseram as entrevistadas, o colonizador os levasse a crer que eram superiores ou melhores que os africanos do continente porque estavam mais dispostos a essa fusão étnica, cultural e religiosa.

Quando Cláudia diz que foram classificados 17 tipos de mestiços, aliando hierarquias sociais a hierarquias raciais, o que também é reproduzido por Matilde em seu relato, ao dizer que os mulatos foram chamados de “brancos da terra”, como forma de valorização social, possibilita pensar na criação de ideologias pautadas na questão “racial”. Hernandez(2001), cientista social brasileira, em seu trabalho sobre a formação do Estado-nação em Cabo Verde, critica a ênfase dada à questão da mestiçagem como fator crucial na formação da sociedade cabo-verdiana. Para ela, o primeiro equívoco por parte da intelectualidade cabo-verdiana foi explicar a estrutura social com base na classificação dos grupos sociais pela cor, dizendo que assim “. . . torna-se transparente o enraizamento do preconceito de cor. . .” (Hernandez,2001:97).

Em meados do século XX, em Cabo Verde, na pretensão de refletir sobre o “homem cabo-verdiano”, muitos intelectuais cabo-verdianos, juntamente com intelectuais metropolitanos liderados por Almerindo Lessa, médico português, discutiam a questão racial. Em reuniões de mesa-redonda no Grêmio do Mindelo, na Ilha de São Vicente, eles questionavam a possibilidade de a bioquímica poder explicar a história e a cultura cabo-verdianas (Vale de Almeida,2004b). Um dos tópicos mais importantes de suas reflexões era indagar sobre a qualificação dos “mestiços” em ‘degenerativos, superantes ou de adaptação’ (Vale de Almeida,2004b:256), pois muitos desses intelectuais, sobretudo metropolitanos, consideravam a mestiçagem como uma “degenerescência”. Tinham, como propósito, determinar, por métodos biológicos, sorologia, a percentagem de sangue negro e de sangue branco nos cabo-verdianos para assim classificar os mestiços.

No Brasil, no mesmo sentido, foi afirmada a supremacia da “raça branca” em detrimento da “raça negra”, especialmente no trabalho de Nina Rodrigues, intitulado *As raças humanas e a responsabilidade penal no Brasil*, que legitimou a crença de que mestiços, negros e índios eram biologicamente incapacitados de controlar seus impulsos. Essas características estariam radicadas em seu sistema nervoso, ao contrário dos brancos, que eram dotados de um sistema diferente, que permitia o controle dos impulsos, evidentemente mediados por “faculdades mentais superiores” (Morales,2001:168). Portanto, ao tratar da formação da sociedade brasileira, Nina Rodrigues atribuirá à mulata a responsabilidade pelo enfraquecimento do caráter do brasileiro, também numa abordagem negativa sobre a mestiçagem.

Em Cabo Verde, segundo o que disseram os pesquisados cabo-verdianos, motivados pela crença do prestígio social, proporcionada pelas hierarquias raciais, contribuíram no projeto colonial português, em outras colônias do continente africano de língua oficial portuguesa, como explicitado por Matilde:

*Cabo Verde foi durante dois séculos sede do bispado de Cabo Verde e Guiné-Bissau, e a Igreja Católica teve essa função de educá-los durante muito tempo, então os cabo-verdianos tinham um nível de escolaridade maior do que seus colegas palopianos<sup>54</sup>. Então eles foram espalhados nas colônias portuguesas, em funções de administração, do ensino e como capatazes. . . Então se criou muito essa coisa de Cabo Verde ser ilha e estar a meio caminho do Atlântico, entre a Europa e a África, não ser nem africano nem europeu, essa questão da identidade. . . E aí sempre diziam: “ah, vocês são europeus de segunda, não são africanos, são brancos sujos, são arrogantes etc.”*

---

<sup>54</sup> Na entrevista, quando Matilde se refere aos “palopianos”, está-se reportando ao termo PALOP, sigla que representa Países de Língua Oficial Portuguesa.

Se analisarmos os relatos, até agora apresentados, será possível perceber a construção de um imaginário de superioridade que eles consideram ter sido criado e difundido pelo colonizador e, posteriormente, reforçado pelas elites intelectuais cabo-verdianas, que passaria a atingir todos os “palopianos”. Nesse sentido, Hernandez(2001) ressalta que foi em razão da dificuldade de condições *geoeconômicas* do arquipélago que se tornou possível, em Cabo Verde, a criação de um espaço administrativo, onde funcionavam escolas, ainda que precárias, fornecendo mão-de-obra qualificada para as demais colônias. Para Hernandez, isso contribuiu para a formação de indivíduos aptos e ideologicamente confiáveis, e, por isso, os escolhidos pela metrópole. Segundo a autora, isso ocorreu como “. . . fruto de um processo de inculcação de verdades ontológicas da civilização cristã ocidental. . .” (Hernandez,2001:103), que utilizou os cabo-verdianos como um elo de transmissão da administração colonial, criando em Angola, Moçambique e, em particular, na Guiné Portuguesa, animosidades por parte dos nativos para com os cabo-verdianos. Seguindo a linha de pensamento da autora, Vale de Almeida(2004b) mostra que a Lei orgânica do Ultramar Português, de 1953, que substituiu a carta orgânica de 1933, muda a tônica da política colonial, voltando-se para a idéia de assimilação. E em 1954 o Estatuto dos Indígenas das Províncias da Guiné, Angola e Moçambique irá definir que os indivíduos que nasceram e, desde então, vivem nesses países não possuíam educação, hábitos pessoais e sociais julgados pela metrópole necessários para a aplicação integral do direito público e privado dos cidadãos portugueses<sup>55</sup>. No entanto, desta classificação e da política assimilacionista, os cabo-verdianos são excluídos; desde o liberalismo são classificados como portugueses. E, segundo Vale de Almeida: “As elites locais jogarão mesmo importante papel intermediador nas estruturas administrativas em outras colônias portuguesas” (Vale de Almeida,2004b:261).

Isso teria provocado muita rivalidade entre os cabo-verdianos, moçambicanos, angolanos e guineenses. Se, segundo os pesquisados, para o colonizador, ser “branco de segunda” ou “branco da terra” era ponto positivo para os cabo-verdianos, na concepção dos africanos de outros países de língua portuguesa do continente, isso era um ponto bastante negativo, pois provocou “animosidades”, que mesmo hoje podem ser observadas Hernandez(2001). Matilde relatou-me que “. . . essas rivalidades são transportadas até para a diáspora”. Quando os africanos desses países se encontram fora do continente e de seus países, estas questões podem fazer-se presentes em suas relações, levando-os a estabelecer distinções entre si, e até mesmo a se

---

<sup>55</sup> Castelo(1999:60) apudi Vale de Almeida(2004b:261).



desentenderem, o que foi constatado por mim quando em convívio com estudantes angolanos, são-tomenses, guineenses e cabo-verdianos em Fortaleza. Informalmente, estudantes angolanos e guineenses já me relataram mais de uma vez que: “os cabo-verdianos não se misturam com a gente”, “não se dizem africanos, eles acham que são atlânticos. . .”. A questão do conflito é um dos pontos importantes desta pesquisa, pois dão indicativos para entender melhor a separação entre os dois Estados, pós-independência, já que essas “animosidades” criadas pelo colonizador fazem parte até hoje das relações entre cabo-verdianos e guineenses sujeitos desta pesquisa.

Quanto à questão da formação das elites em Cabo Verde, é importante pontuar que o propósito do projeto das metrópoles ocidentais, não somente o de Portugal, era de “civilizar” as populações dos países ocupados, levando a doutrina religiosa católica por meio de uma educação que possibilitasse a “assimilação” das tradições culturais do colonizador e de sua língua como única e oficial dentro das colônias. Anderson(1989) denominou de “Nacionalismos Oficiais” essas estratégicas políticas de expansão territorial dos Estados-nação do Ocidente com base numa educação estandardizada com pretensão de universalidade, que pretendia camuflar a dominação e a violência sob a prerrogativa de “missão civilizatória”, na tentativa de aculturação dos nativos. Crisanto Barros<sup>56</sup> chamou atenção para esse processo quando relatou que esse projeto, em Cabo Verde, foi realizado principalmente por meio da educação.

As observações feitas pelo entrevistado são coerentes com os argumentos de Hernandez(2001), ao ressaltar que a educação formal possibilitou ainda outros desdobramentos como a formação de funcionários cabo-verdianos preparados para preencher postos de segundo escalão do funcionalismo público em outras colônias portuguesas, em particular na Guiné-Bissau, onde, segundo a autora, “entre 1920 e 1940 cerca de 70% dos oficiais da administração pública são cabo-verdianos ou seus descendentes” (Hernandez,2001:102). Outro ponto é que, já no próprio arquipélago, eram poucos os cabo-verdianos que ocupavam postos na administração pública. Estes eram reservados aos portugueses, mas, segundo a autora, esse quadro se alteraria a partir de 1960. Muitos são os fatores que Hernandez(2001) considerou favoráveis para que o colonizador escolhesse os cabo-verdianos; dentre eles, estava a *barreira epidemiológica* que dificultava o acesso dos portugueses a Guiné-Bissau, Angola e Moçambique, o que não ocorria em Cabo Verde. Outro fator relevante, para a autora, foi a permanência de negros africanos de

---

<sup>56</sup> Crisanto Barros, cabo-verdiano, tem 39 anos, é formado no Brasil, com graduação em Pedagogia e Sociologia, mestre em Educação com ambas as formações pela Unicamp-Campinas e, atualmente vice-presidente da comissão de instalação da Universidade Pública de Cabo Verde.

diferentes grupos étnicos em Cabo Verde que participaram de um intenso processo de miscigenação e, o que é principal, de uma forte política de assimilação que, segundo Hernandez(2001), fez com que não houvesse diversidade étnico-cultural em Cabo Verde.

Partindo da análise da autora, considero pertinente observar o relato de Crisanto Barros.

*Cabo Verde, você sabe, historicamente ocupou uma posição de mediação no processo colonial. Era um espaço onde se formava parte da elite que se associara aos portugueses no processo da colonização. Os portugueses investiram em Cabo Verde como um espaço de conhecimento, primeiro um lugar onde os escravos assimilavam a cultura européia e depois iriam desenvolver um processo civilizatório nos outros países como a Guiné, Angola. . . Então os cabos-verdianos cumpriram um pouco esse papel. . .*

Isso, na concepção de alguns estudantes formados no Brasil e entrevistados em Cabo-Verde, como já vimos, teria feito com que os cabo-verdianos se distanciassem da “cultura africana”. No entanto, o mais importante é que esse pensamento indica a existência de uma possível ideologia que priorizou a mestiçagem aliada à idéia de assimilação como fator fundante na construção da identidade nacional cabo-verdiana.

No relato seguinte, Matilde fala da dificuldade encontrada quando se tenta abordar a questão da pertença dos cabo-verdianos ao continente e assim se refere à própria dificuldade de discutir sobre identidade. Ela fala dos referenciais identitários cabo-verdianos a partir de seus próprios referenciais.

Aqui a mistura foi maior, a mestiçagem foi maior, tem até um estudo que fala disso, do Gabriel Mariano, [*intelectual cabo-verdiano*], que é “Do Funco ao Sobrado”, ou seja, o mundo que o mulato criou. Eu me considero africana, eu me identifico mais com os valores que herdamos da cultura africana, mas nós somos um povo híbrido, somos atlânticos, somos cabo-verdianos acima de tudo. É mais fácil você encontrar gente se dizendo cabo-verdiano. “Ah não, mi crioulo, mi cabo-verdiano”, e significa muita coisa, aí se você quiser entrar numa discussão específica, do quê que isso significa em termos de pertença a um continente ou a uma cultura africana, aí vai ser mais difícil realmente.

Já Ulisses Santos<sup>57</sup>, outro sujeito desta pesquisa, traz em seu depoimento uma abordagem que remete à questão da assimilação quando diz que os escravos foram se “moldando” ao modo português.

*Digamos, em Cabo Verde temos que ser claros em dizer que, efetivamente temos influência das duas culturas, ou das muitas culturas que aqui estiveram presentes. Porque, mesmo em relação aos escravos africanos, vieram os escravos da Guiné e de outros pontos também da África que aqui foram tendo a sua convivência com o colono português e que*

---

<sup>57</sup> Ulisses Santos, cabo-verdiano, tem 44 anos, é formado em Advocacia pela Universidade Federal do Rio de Janeiro (UFRJ). Tem escritório particular em Praia, capital de Cabo Verde.

*foram se moldando, e resultou a língua nacional que é o nosso crioulo, que hoje tem uma grande influência do português, mas que é fruto desse interagir.*

Analisando o relato de Ulisses, principalmente quando trata da língua *crioula* como fruto da “mistura” e também como algo novo que singularizaria o cabo-verdiano, acredito que alguns fatores ocorridos, especialmente em Cabo Verde, favoreceram o pensamento referente à perda de “identidade africana”, como as diferenças pontuais entre Cabo Verde e outros países da África, fator também apontado por Hernandez(2001). Os pesquisados afirmam que a ausência de etnias e de línguas étnicas, em Cabo Verde, ao contrário do que ocorre na grande maioria dos países africanos, é fator relevante de percepção de uma “perda de identidade” com a África. Em Cabo Verde, a língua materna é o crioulo, inicialmente constituída como forma de comunicação, entre as várias etnias, vindas do continente e o colonizador que, ao longo do tempo, se fixou em Cabo Verde, tornando-se língua materna no país. Dessa forma, passa a ser também um referencial de nação e de identidade, como fruto desse processo de hibridização, marcando a singularidade do ser cabo-verdiano, como foi apontado por Ulisses. Segundo Correa e Silva(2004), uma identidade que não é apenas a soma das diferenças em contato mas, algo novo e específico, considerado como marca identitária em Cabo Verde, podendo ser analisado como uma forma de ressignificação e não somente uma maneira de se “moldar” à língua do colonizador, já que, mesmo com a segregação nas ilhas e a imposição da língua portuguesa como oficial, ela não é hoje a língua mais falada entre os cabo-verdianos. No mesmo sentido, Vale de Almeida(2004a) tratou o diferencial cabo-verdiano que, segundo ele, transformou o *processo de criouliização* – escravos nascidos nas colônias, fruto de miscigenação entre nativos de diversos países e colonizadores – em *projeto de criouliidade* – a própria consciência da cabo-verdianidade como algo novo.

Diante disso, percebi que os vários depoimentos colhidos ao longo da pesquisa afirmam uma “perda da identidade” africana e, ao mesmo tempo, mostram que a cabo-verdianidade é fruto da miscigenação do português com outros povos do continente, levando-os a se identificar como um *povo híbrido*. Os pesquisados se identificam como produto de uma grande “mistura”. No entanto, é preciso atentar quando revelam também a formação de ideologias que afirmam ter sido em razão dessa grande miscigenação e segregação, juntamente com os portugueses nas ilhas, que os cabo-verdianos teriam “assimilado” muito mais facilmente a cultura europeia distanciando-se de sua “origem africana”. Se, interpreto bem, ao fazerem essas afirmações, os entrevistados não estão negando, em si, a herança africana, mas sim afirmando a especificidade

da cabo-verdianidade em relação aos referenciais africanos. Isso é similar à construção da identidade brasileira por Freyre(2000), o que Vale de Almeida(2004b) considera como uma ideologia *do luso-tropicalismo* que reforçou a positividade da miscigenação.

Esse pensamento, no Brasil, levou à afirmação de uma “democracia racial” (Freyre,2000), numa perspectiva oposta à de Nina Rodrigues. Freyre, comparando Brasil e Portugal, exaltou a mestiçagem e glorificou a mulata como elementos positivos da formação do povo brasileiro. O autor privilegiou a noção de assimilação quando tratou o português com grande plasticidade, afirmando que a mulher morena foi a preferida entre eles para o “amor físico” e, por isso, na sociedade brasileira, não haveria preconceitos de cor, pois a miscigenação foi um produto prazeroso da integração entre os indígenas nativos, os negros escravos e os portugueses “invasores”. Esse pensamento, por outro lado, supõe a passividade dos dominados e esconde a violência, ao mesmo tempo em que situa os brasileiros como um povo que se identifica com as três raças, todas elas merecedoras de exaltação. Segundo Da Matta(1981), a fábula das três raças foi concebida como elemento unificador e apaziguador do sistema social, político e econômico brasileiro. Esta teoria ideológica pretendia a manutenção das elites locais no poder e a conformação social, fazendo com que não houvesse conflitos. Vizava romper com o modelo anterior de organização política, mas, na prática, não abandonava o espírito hierarquizante das sociedades imperiais.

Segundo os pesquisados, a responsabilidade pelo afastamento das “raízes africanas”, em Cabo Verde, está muito referida à formação de elites intelectuais neste país influenciadas pela intelectualidade portuguesa que se valeu de analogias com o caso brasileiro para pensar Cabo Verde. Quanto a este ponto, considero que é menos uma questão de analogia e mais uma possível transposição da matriz ideológica freyriana para explicar o caso cabo-verdiano, uma vez que a obra desse autor foi central para que os intelectuais portugueses e cabo-verdianos, em meados do século XX, articulassem raça à formação da identidade, pautando seus argumentos na idéia de assimilação (Vale de Almeida, 2004b). Esse ponto ficará mais claro ao longo do texto e análise dos relatos.

Da mesma forma que, no Brasil, a intelectualidade exerceu grande influência nas construções acerca da identidade nacional, os cabo-verdianos – intelectuais e entrevistados – privilegiam abordagens que falam em assimilação e ambigüidades identitárias, recorrendo à história, à forma de ocupação colonial e às “origens *africanas*”.

O recente trabalho de Chauí(2000), intelectual brasileira contemporânea, que se volta para

a reflexão das diversas construções intelectuais feitas no Brasil sobre a identidade nacional, mostrou que a identidade brasileira é assentada em grandes contradições. Segundo ela, o mito fundador da nossa identidade nacional está pautado na idéia de que o brasileiro é uma mistura de “três raças”, que se orgulha de ser um povo pacífico, ordeiro e inimigo da violência, mas que, ao mesmo tempo, à parte a imagem positiva de grande unidade fraterna, “permite uma sociedade que tolera a existência de milhões de crianças sem infância e que, desde o seu surgimento, pratica o apartheid social” (Chaui,2000:8). Ela se refere ao mito fundador como uma força sempre renovada de novas representações da identidade nacional que remete às origens da formação da sociedade brasileira, a “fundação do próprio mito”, que remete a 1500.

O trabalho desta autora é importante para refletir sobre o caso cabo-verdiano, quando os pesquisados buscam elementos formadores de sua cabo-verdianidade, datada também da época de seu descobrimento, povoamento e colonização pelos portugueses. Da mesma forma, se refere a um momento passado imaginário, mas que é visto como originário, fundador, que se mantém vivo, como algo permanente. Como diz a autora: “Numa palavra, o registro da formação é a história propriamente dita, aí incluídas suas representações, sejam aquelas que conhecem o processo histórico, sejam as que o ocultam (isto é, as ideologias)” (Chaui,2000:9). Para refletir sobre essa ocultação da história, que Chaui denominou de *ideologia*, podemos pensar nas tentativas de, em Cabo Verde, como disse Ulisses, uma parcela da intelectualidade negar a importância das tradições culturais vindas com africanos do continente, o que fez, segundo ele, com que os cabo-verdianos viessem a negar também a cor negra, algo análogo ao caso brasileiro com o processo de “branqueamento”, um tema que no Brasil foi trabalhado por Florestan Fernandes(1978). É importante refletir sobre esse discurso cabo-verdiano, pois toca na construção de estereótipos racistas, criados devido à construção de lógicas perversas que associaram o negro a tudo que fosse primitivo, atrasado, incivilizado, estabelecendo assim a África como o berço dessa “raça”.

Aqui será necessário pontuar de forma mais enfática a influência do pensamento de Gilberto Freyre nas reflexões da intelectualidade cabo-verdiana e também metropolitana de meados do século XX, para entendermos a referência sempre muito marcante ao Brasil nos relatos dos pesquisados. Almerindo Lessa foi um dos pesquisadores portugueses que, em Cabo Verde, mais se aproximou das idéias de Freyre e que, “[...] Segundo Castelo, conheceu pessoalmente Gilberto Freyre e correspondeu-se com ele” (Vale de Almeida,2004b:260). Freyre se teria referido ao pesquisador, médico e fundador da Universidade Internacional de Lisboa,

Almerindo Lessa, como sendo o autor que desenvolveu o conceito de civilização luso-tropical, elogiado por concluir sobre a existência de um mestiço luso-tropical, eugênico e saudável, inspirado nas idéias de Freyre sobre o Brasil e os brasileiros. (Vale de Almeida,2004b).

Lessa se contrapõe à corrente de pensamento da antropologia “anti-miscigenadora”, afirma-se como não preconceituoso e reconhece, baseado em Freyre, que a miscigenação em Cabo Verde foi uma necessidade histórica, considerando o mestiço alguém que favoreceu o patrimônio genético do homem, portanto um “método positivo na dinâmica das populações”<sup>58</sup>. Vale de Almeida diz que o Próprio Gilberto Freyre teria escrito sobre Cabo Verde, em visita pelo país, em 1951, quando foi abolido o Ato Colonial que definia o país como nação pluri-continental composta por províncias européias e ultramarinas, ou seja, uma nação que se expandia por meio de suas colônias. Como resultado da passagem por Cabo Verde, Freyre escreveu as obras *Um brasileiro em terras portuguesas* e *Aventura e rotina* que, segundo Vale de Almeida provocaram grandes debates sobre a identidade nacional, entre as elites locais cabo-verdianas. Um dos protagonistas dessas discussões, Baltasar Lopes, intelectual renomado em Cabo Verde, considerado um dos construtores da identidade nacional cabo-verdiana, foi também um dos criadores do movimento Claridoso. Esses debates ocorreram durante as reuniões de “mesa redonda” organizadas por Almerindo Lessa e mencionadas no início do texto. Entre as preocupações dos integrantes da mesa, sobretudo as de Baltasar Lopes, em relação às teorias de Lessa e de Gilberto Freyre, estavam: 1) a preocupação em definir os mestiços, em saber como Lessa havia, em suas observações, classificado e isolado o mestiço; 2) saber quais as tribos da África com influência em Cabo Verde; 3) e a possibilidade de estabelecer homologias entre os estudos da mestiçagem no Brasil e em Cabo Verde (Vale de Almeida,2004b:264). O mais interessante é que acaba por ocorrer uma grande divergência entre o pensamento de Baltasar Lopes e as idéias de Gilberto Freyre que, durante a reunião, são comentadas por Silvestre, outro intelectual. Vale de Almeida mostra a interpretação de Freyre por Silvestre, que diz que “O Brasil visto como síntese do processo histórico não pode deixar lugar para Cabo Verde como exemplo semelhante”<sup>59</sup> (Vale de Almeida,2004b:266). Segundo Silvestre, em *Aventura e Rotina* Freyre teria apontado semelhanças entre Cabo Verde e as Caraíbas, especialmente Martinica e Trinidad, ilhas que, para Freyre, tinham predominância de população africana na “cor, no aspecto e nos costumes”, com apenas um pouco de influência portuguesa, o que resultaria no

---

<sup>58</sup> Lessa (1957:80) apud Vale de Almeida(2004b:259).

<sup>59</sup> Silvestre(2000:87) apud Vale de Almeida(2004b:267)

idioma crioulo, que Vale de Almeida lê, em Freyre, como sendo um sinal de africanidade. (Vale de Almeida,2004a)

Ao contrário do que os intelectuais da *Claridade* – revista que deu nome ao movimento protagonizado, entre outros, por Baltasar Lopes – reivindicavam, a partir de uma apropriação das idéias de Freyre, Silvestre mostra que, para Freyre, a falta de predominância do “europeu puro” nas ilhas e nos traços físicos dos mestiços, redundaria numa *entropia identitária*. Para Freyre, o cabo-verdiano teria perdido o melhor das origens africanas sem poder também reivindicar uma cultura predominantemente europeia, dizendo também que, em Cabo Verde, a mestiçagem não teria originado uma terceira cultura, caracteristicamente cabo-verdiana. Esta seria a grande desavença de Baltasar Lopes com Gilberto Freyre, o que fez com que Lopes acusasse Freyre de ter se comportado mais como um turista do que como um antropólogo, afirmando que o intelectual brasileiro não entendeu os ensinamentos de Boas, confundindo “raça” e cultura<sup>60</sup> (Vale de Almeida,2004b:268). Ainda segundo Vale de Almeida, Lopes reconhece a “diluição” da África em Cabo Verde, e isto era até mesmo parte fundamental no ideário da *Claridade*, já que a referência era a Europa, contudo critica severamente Gilberto Freyre por sugerir que o cabo-verdiano seja mais africano do que português e que da miscigenação em Cabo Verde não tenha surgido uma cultura cabo-verdiana. Embora, Lopes critique Freyre de racismo quando diz que este não soube fazer a distinção entre “raça” e cultura, ele as distingue mais para legitimar a negação – do que provavelmente ele entendia como inferior – das tradições culturais africanas, dizendo: “Nós estamos mais aproximados do tipo português de cultura do talvez suponhamos(. . .)<sup>61</sup>” (Vale de Almeida,2004b:266).

O que é importante perceber nos debates e na interpretação dos intelectuais cabo-verdianos influenciados pelo ideário de Freyre, explicitadas em Vale de Almeida(2004b), é que Freyre e também alguns intelectuais cabo-verdianos e portugueses, como Osvaldo Silvestre, parecem concluir que, diferentemente do Brasil, as teorias da mestiçagem, da democracia racial, não poderiam ser empregadas da mesma forma, em Cabo Verde, já que Freyre teria considerado, segundo interpretação de Silvestre, que a “mistura” com o português e sua predominância em terras cabo-verdianas foi bem menor do que no Brasil, quase inexpressiva. No entanto, nem todos pensavam dessa forma. Ao contrário disso, muitos intelectuais cabo-verdianos e portugueses, daquela época, estavam propondo abordagens diferentes, voltadas para afirmar a

---

<sup>60</sup> Lopes(1956:16) apud Vale de Almeida(2004b:268).

<sup>61</sup> Lopes(1957:113-114) apud Vale de Almeida(2004b:266)

identidade européia. Baltasar Lopes e os adeptos do movimento Claridoso, sobretudo, buscavam o valor positivo dos mestiços pela assimilação aos modos portugueses, tratando-se de processos de branqueamento, com influência marcadamente de Freyre, que, ao contrário de Lopes, negava a grande influência européia na mestiçagem cabo-verdiana. Outros, como Lessa, também inspirados nas idéias de Freyre, de assimilação, legitimavam a crença de que os mestiços tenderiam para o lado de maior influência social, portanto o lado europeu. Afirmava ainda uma grande disposição das mulheres africanas em ser mães para tratar do caráter sexuado e de gênero da miscigenação. Outros, respondendo a Lessa, legitimavam a miscigenação pelo aspecto desértico das ilhas e pelos primeiros anos de seca e fome, sendo agora a maternidade precoce, vista como mecanismos de adaptação, dizendo assim que não era possível acusar as “raparigas” de “desordem sexual e moral” (Vale de Almeida,2004b:268-269).

Quanto à intelectualidade cabo-verdiana, Hernandez(2001) ressalta como problemático o trabalho de um desses intelectuais, o poeta *Gabriel Mariano*, citado em um dos relatos de Matilde Dias, uma das entrevistadas para esta pesquisa. Mariano diz que em Cabo Verde, devido à miscigenação, houve um alto grau de assimilação das tradições do colonizador, fazendo com que o mulato passasse a introduzir e sentir a cultura européia como sua (Hernandez,2001). A autora, em seu argumento, primeiramente cita Gabriel Mariano em *Do Funco ao Sobrado*:

“Em Cabo Verde julgo poder afirmar que o processo aculturativo desabrochou no florescimento de expressões novas de cultura, mestiças ‘desde as suas origens mais remotas’; que no arquipélago puderam o negro e o mulato apropriar-se de elementos da civilização européia e senti-los como seus próprios, interiorizando-os e despojando-os das suas particularidades contingentes ou meramente específicas do europeu. Com efeito, os elementos introduzidos com os portugueses, tanto materiais como espirituais, puderam ser incorporados na paisagem moral do arquipélago, passando a ressoar com familiaridade, quer no comportamento do negro, quer no do mulato, influenciando, por conseguinte, nas suas reações mais íntimas. Da mesma forma que elementos levados pelos afro-negros foram assimilados pelo branco europeu, tornando-se irremediavelmente comuns aos dois grupos étnicos” (Hernandez apud Mariano,2001:98)<sup>62</sup>

Em seguida Hernandez(2001) faz sua crítica:

“É compreensível que o mulato de negatividade seja transformado numa positividade que representa uma categoria que apreende a própria identidade nacional. Deve-se, porém, ter claras as implicações decorrentes da ambigüidade do mito da mestiçagem que promove uma perda em termos da especificidade da cultura negra, além de encobrir as inúmeras dificuldades concretas para que ela possa realizar-se” (Hernandez,2001:99).

---

<sup>62</sup> Hernandez(2001) apud (Gabriel Mariano,2001:33).



A autora considera negativo esse discurso da assimilação porque o autor, referindo-se a algo novo, a especificidade da tradição cabo-verdiana, ao mesmo tempo também, dificulta o cabo-verdiano de reconhecer-se em relação à cultura negra, privilegiando a cultura europeia. A crítica de Hernandez e sua reflexão sobre a ideologia da mestiçagem, criada em Cabo Verde, é que esta acaba por criar também uma ideologia que pretende camuflar diferenças e desigualdades, encobrindo a verdadeira razão por que o mulato passa a ser positivo, que consistiria no fato de ele, além de culturalmente, também geneticamente assimilar as características “superiores” do europeu. Contudo, quando a autora fala que a teoria da assimilação promove uma perda da especificidade da cultura negra, ela parece essencializar a “cultura negra” como algo fixo, tradicional no sentido estático do termo, sugerindo que, durante esse processo que Gabriel Mariano considera como de “aculturação” (em que ela disse ter havido “um intenso processo de assimilação dos cabo-verdianos”), a “cultura negra” deveria manter sua especificidade, ou seja, originalidade. Da leitura do texto, pode-se mesmo questionar se, dessa forma, a autora estaria analisando a questão de forma unilateral.

Portanto, entendo que a crítica que os entrevistados fazem é: que por meio dessa ideologia da assimilação uma outra ideologia se constrói, apresentando o cabo-verdiano não como o resultado positivo de uma mistura (em que se preservam tradições), mas sim como o resultado de um processo de assimilação de elementos europeus e africanos, tanto por brancos portugueses como pelos cabo-verdianos, como se não houvesse distinção entre eles, após esse processo de “dupla assimilação”.

Para Chauí(2000) falar em assimilação indica escamotear, disfarçar a violência, a desigualdade e a imposição por que passaram os negros e negras, escravos e escravas durante as tentativas de aculturação, no período colonial. Mas é importante ter em mente que essas referências são construídas, datadas e se estruturam ao longo do tempo, também podendo mudar no curso das ações históricas (Sahlins,1990), embora sempre muito lentamente, sendo difícil desvencilhar-se desse pensamento que foi tão usado para explicar o contexto colonial. As discussões em torno de noções como aceitação, assimilação, aculturação, adaptação, reação e conflito estão presentes até hoje, e foram tanto exaltadas como criticadas nas Ciências Sociais. A assimilação pressupõe a aceitação e a passividade dos colonizados, noção presente em Gilberto Freyre(2000). Já o conflito estaria na base dos contrastes, noção utilizada por Cardoso de

Oliveira(1976)<sup>63</sup> que, ao definir seu conceito de *identidade contrastiva*, diz que os grupos afirmam suas identidades no contraste entre diferenças, mas sem questionar as estratégias identitárias e de manipulação de identidades no interior dos próprios grupos. Nesse sentido e em contraponto com a idéia de contraste, Carneiro da Cunha(1986) propõe pensar o colonialismo com base no contexto situacional e relacional no qual as identidades se articulam, se afirmam, se distinguem e também se relacionam; resistência e manipulação de identidades conduzem essa reflexão. Este pensamento, segundo penso, pode articular-se à noção de ressignificação de Sahlins(1990) que aborda os processos de mudança como ancorados em esquemas culturais pré-existentes, em que novos elementos são incorporados de forma a fazer sentido na nova situação, sendo, portanto, ressignificados. Não é com base nas categorias do colonizador que os colonizados ressignificam suas identidades, mas sim, a partir de suas próprias categorias históricas estruturantes.

O caso das colônias portuguesas, como tratou Mendonça(2004) no capítulo anterior, teve várias fases de mudanças. Seguiu-se, durante um período, grande resistência, iniciada pelos movimentos de libertação nacional liderados pelos estudantes que regressavam, depois de formados em outros países dos continentes africano ou europeu, com ideais nacionalistas e voltados para as lutas pela independência das colônias na África. Esses deslocamentos foram tratados também por Anderson(1989), que mostrou como a saída de indivíduos de países colonizados para as metrópoles, em suas *peregrinações educacionais ou administrativas*, foram importantíssimas para uma tomada de consciência de pertencimento a uma nação. Já Appiah(1997) mostrou que o pan-africanismo, a união pela solidariedade negra, foi outro fator importante para essas lutas de libertação, especialmente entre aqueles estudantes africanos *coloniais* que foram despertados para o nacionalismo africano, que propunha a liberdade para as colônias na África, trazendo “benefícios políticos reais” (Appiah,1997:244), como a formação de muitos movimentos de cunho nacionalistas nas colônias. No entanto, ele ressalva que isso não deixou de ser arriscado pelas mistificações concomitantes que ocorrem devido à relação entre “raça” (fator biológico) e solidariedades políticas, pois, para Appiah, “é impossível construir alianças sem mistificações e mitologias” (Appiah,1997:244), ou seja, é difícil, para ele, acreditar que o nacionalismo e a *solidariedade das raças* possam fazer o bem sem serem atingidas pelos males do racismo.

---

<sup>63</sup> Roberto Cardoso de Oliveira definiu a identidade contrastiva com base nas reflexões de Barth sobre identidade como sendo “a característica de auto-atribuição e atribuição por outros”. Barth(1969:13) apud Cardoso de Oliveira(1976:4).

As questões, colocadas por Mendonça, Anderson e Appiah, ajudam a refletir sobre o que Ulisses irá dizer sobre os diversos momentos da história cabo-verdiana e das tentativas dos intelectuais, de início até meados do século XX, em construir uma identidade nacional, uns tocados pelas questões que diziam respeito apenas a Portugal, legitimando as noções de assimilação, outros aliando à questão nacional cabo-verdiana as questões nacionais dos países da África como um todo, voltados para os princípios da liberdade nacional. O relato de Ulisses, a seguir, permite ainda pensar sobre as mistificações criadas na construção da identidade nacional com base nas colocações de Appiah(1997).

*Houve um momento em que determinados intelectuais cabo-verdianos defendiam uma cultura própria, a chamada cultura cabo-verdiana, e afirmavam-se pela cabo-verdianidade. Mas, nessa afirmação pela cabo-verdianidade, uma afirmação dos intelectuais, você vai encontrar poucos defendendo uma maior influência da cultura africana em Cabo Verde. Na sua maioria, era uma cabo-verdianidade mais baseada, essencialmente pela cultura européia e portuguesa, entende? Depois, você tem uma vaga de intelectuais que digamos é a da libertação nacional, que contesta esses intelectuais por entender que não foram até onde deveriam ter ido. Essa vaga vai se aproximar muito mais do legado africano; então o nosso percurso é feito dessa procura por afirmação. Uns poucos, inicialmente reivindicando o lado africano e outros reivindicando uma cabo-verdianidade com uma influência maior na cultura européia, depois contestados pela geração da luta da libertação.*

O importante é perceber como os pesquisados, em seus relatos, estão refletindo sobre a identidade cabo-verdiana, mas observando quando eles, a atual elite letrada do país, reproduzem o discurso que foi legitimado pelos intelectuais cabo-verdianos de início do século XX, tendo em Gilberto Freyre seu principal representante, para pensar o caso da formação da cabo-verdianidade. Em alguns momentos, os pesquisados reproduzem também o discurso da ambigüidade identitária dos cabo-verdianos, muito embora, em outras ocasiões, não se incluam como portadores de “identidades ambíguas ou imaturas”, mas sim estratégicas e multifacetadas como Crisanto Barros indicará ao longo de seus relatos. Lúcia e Matilde e, se observamos mais adiante, também outros entrevistados, durante seus depoimentos parecem não se incluir entre os cabo-verdianos quando a eles se referem como “um povo imaturo”, com “dificuldade em discutir sobre o significado do pertencimento ao continente ou a uma cultura africana”. Isso, ao meu ver, indica que os indivíduos pesquisados estão diferenciando-se do restante da população cabo-verdiana. O que é um indicativo que eles se consideram parte de uma elite letrada ou mesmo intelectual em seu país.

No relato a seguir, Crisanto Barros irá referir-se ao isolamento das ilhas como meio propício para a formação de estereótipos, pré-conceitos e ignorância em relação aos povos do

continente devido, principalmente, segundo ele, a interesses políticos:

*. . . Cabo Verde sempre teve uma posição muito ambígua, até hoje em relação à questão da africanidade pelo seu isolamento em relação ao continente, por ser arquipelágico. A maioria dos arquipélagos ficavam distantes e assim as comunicações foram se enfraquecendo com o continente, então você tem algumas forças políticas predominantes que nos insere no espaço africano ocidental, mas há também as forças políticas e forças sociais que acham que nós somos africanos, mas somos diferentes, somos menos pretos. . .*

Mas o que Crisanto quer dizer com uma posição ambígua? Ser ambíguo é não ter um status definido; então, se os mestiços são ambíguos, seriam portadores de identidades também ambíguas, ou indefinidas? Ou Crisanto quer dizer que os cabo-verdianos sempre articularam várias identidades e várias identificações? Se assim for, ao invés de ambigüidade, poderia estar-se referindo a uma identidade cabo-verdiana multifacetada, estratégica e situacional. Como disse anteriormente, na perspectiva dos pesquisados, o caso cabo-verdiano, mais do que em outras colônias do continente, perfeitamente se enquadrou ao projeto de dominação português pelas especificidades físicas de Cabo Verde, em contraste com o ocorrido em outras colônias portuguesas no continente africano (Hernandez,2001). Nesse sentido, é importante considerar a interpretação de Crisanto, mas é preciso atentar a momentos dos relatos dos pesquisados em que estes privilegiam a ideologia da mestiçagem aliada à da assimilação.

Segue ainda Crisanto, em seu relato, tratando da formação da cabo-verdianidade, trazendo, para a discussão, mais uma vez, a noção de ambigüidade:

*. . . Há na formação social cabo-verdiana uma dimensão ao Sul que é Santiago, onde a presença da escravidão foi muito forte, é mais antiga [onde se situa a Cidade Velha]. A parte Norte de Santiago já tem uma matriz que se deslocou para outras ilhas, mas com uma forte. . . Por exemplo, em São Vicente e Santo Antão [duas outras ilhas] os brancos criaram plantações, o Porto Grande, foi um porto de entreposto comercial, daí há uma forte influência lusitana e uma idéia de que nós somos africanos, mas mais diferentes, mais lusitanos. E esta questão da irmandade é uma questão ideológica. O partido no poder, o PAIGC, da independência, é que sempre assumiu a dimensão da africanidade, mas mesmo o negro cabo-verdiano sempre jogou nessa ambigüidade. Quando lhe convém ele é mais africano, quando lhe convém é um africano diferente com os olhos postos na Europa.*

Aqui o pesquisado traz, em sua interpretação, a noção de “africanidade<sup>64</sup>” aliada à noção de “irmandade”, termo muito usado pelos movimentos de libertação nacional na África, influenciados pelo movimento pan-africano. Este, segundo o que afirmou Appiah(1997), se

---

<sup>64</sup> Denominação usada pelos sujeitos pesquisados para tratar das referências identitárias com o continente africano no que se refere às tradições culturais, costumes, valores e crenças, relacionando também o termo às “raízes africanas”, outra categoria êmica (nativa).

pautava na ligação dos africanos pela natureza, ou seja, irmãos pela “raça”. Crisanto, embora mais uma vez traga a terminologia “ambigüidade”, entendendo que pretende chamar a atenção para uma fluidez da identidade cabo-verdiana, como estratégias identitárias (e de diferenças)<sup>65</sup>, quando se refere a múltiplas identidades na configuração do ser cabo-verdiano, portanto numa perspectiva *relacional e situacional*, mostrando que a dimensão africana faz parte dessa multiplicidade de formas estratégicas. Outro relato, o de Matilde, segue a abordagem de Crisanto, conferindo também importância à separação de Cabo Verde e Guiné-Bissau, por meio da cisão no PAIGC, para o entendimento do enfraquecimento dos laços com o continente e, conseqüentemente, perda da africanidade.

*Pra mim o conceito que aqui se vulgarizou como africano está carregado de preconceitos, preconceitos que recebemos dos europeus, que africanidade significa tocar tambor, e dizer uga uga, e viver em árvore e ter dentro de um mesmo país culturas completamente diferentes, ter tribos, entendeu? É. . . e muitas vezes renegamos essa herança que recebemos dos africanos porque a cultura, a parte que herdamos digamos da nossa mãe África, como tabanca, funaná, o torno. . . Vocês já ouviram o batuque? Os tambores. Isso foi durante muito tempo proibido pela Coroa Portuguesa, pela Igreja, que ainda hoje tem uma influência muito grande em termos de nós nos identificarmos com a cultura africana, e durante muito tempo aqui não privilegiamos a cooperação com a África, entendeu? E você vai ter 15 anos de um governo único, de um partido único [PAIGC], socialista, que valorizou muito essa herança africana, que conquistou a independência, que fez a luta na Guiné; um partido que governou Cabo Verde e Guiné conjuntamente, mas que, com o golpe de Estado na Guiné, esse partido se separa de Cabo Verde.*

Matilde reafirma seu ponto de vista sobre a criação de preconceitos e estereótipos pelo colonizador sobre o continente africano e tudo que se remeta à África como um dos motivos que levou os cabo-verdianos ao afastamento das “raízes africanas”. Mostra, também, assim como muitos outros pesquisados, que a atuação do partido e a relação com a Guiné-Bissau era um elo que ligava Cabo Verde ao continente e a sua própria história, inserido, se não geograficamente, simbólica e politicamente nesse continente. Com a cisão do partido e da Guiné-Bissau, não somente os países tomam rumos opostos e independentes um do outro. Cabo Verde mais ainda deixa de ser movido pelas questões africanas segundo o que todos os dados parecem assegurar, com a maior parte das elites cabo-verdianas, voltando, cada vez mais, os olhos para a Europa, estrategicamente, visando interesses políticos e econômicos. Então, ora o cabo-verdiano negaria a identidade africana, revelando forte influência portuguesa e europeia, ora seria mais africano, abraçando os ideais nacionalistas que foram construídos quando das lutas pela libertação nacional, em confronto com Portugal. Mas o que percebi que ocorre ainda hoje, com base na

---

<sup>65</sup> Ver Manuela Carneiro da Cunha(1985).

pesquisa de campo e observações, durante o convívio com as pessoas na capital do país e por meio dos relatos dos pesquisados, é a persistência da influência portuguesa: nas dimensões políticas, culturais, religiosas e econômicas. Ao mesmo tempo, há o anseio dos cabo-verdianos, sujeitos dessa pesquisa, de uma maior independência, o que sugere que eles são hoje uma parte significativa da elite cabo-verdiana que vem contrapondo-se à visão eurocêntrica existente em Cabo Verde. É nesse sentido que Ângelo Barbosa<sup>66</sup> afirmou: *a nossa forma de funcionar aqui, em Cabo Verde, ainda em nível de organização do Estado e da estrutura mental das pessoas, tem as antenas parabólicas voltadas pra Lisboa, é preciso mudar as mentes, mudar o eixo. . .*

Paralelo a isso, os pesquisados mostram como o Brasil exerceu e ainda exerce uma grande influência sobre Cabo Verde e sobre os cabo-verdianos; uma visão, muitas vezes, essencializada e romântica do Brasil. O relato de Matilde trata da perspectiva das relações culturais e históricas entre os dois países:

*Os laços que unem Cabo Verde ao Brasil, além do fato de termos sido colonizados por Portugal, há muitas culturas que foram implantadas aqui, experimentalmente, antes de irem para o Brasil, há muitos escravos que foram cristianizados, que aprenderam a trabalhar na lavoura que depois foram enviados para o Brasil, há muita influência da literatura brasileira na literatura cabo-verdiana, há muita influência, por exemplo, das novelas, das músicas, e dos estudantes que voltam pra cá.*

Não somente Matilde, mas todos os pesquisados, faz questão de ressaltar como o Brasil é importante para Cabo Verde. Quando ela fala dos estudantes que voltam, fala dela mesma como uma dessas estudantes que regressou ao país de origem, levando-nos a refletir sobre a importância dos deslocamentos para estreitar relações com o país receptor, possibilitando aos estudantes que regressam levarem como bagagem intelectual também um pouco do Brasil para Cabo Verde. Se antes os estudantes acabavam indo muito mais para Portugal, como dizem os pesquisados, aumentava ainda mais a influência européia em Cabo Verde. Hoje, os pesquisados fazem questão de pontuar que a preferência, no mercado de trabalho, é para os quadros brasileiros, segundo eles “pela praticidade e pragmatismo do brasileiro”. Isto faz Ulisses dizer: “O Brasil e os brasileiros não sabem o capital simbólico que representam para os cabo-verdianos”, levando mais uma vez a observar a influência que as construções, acerca da identidade nacional brasileira, tiveram sobre os intelectuais cabo-verdianos.

---

<sup>66</sup> Ângelo Barbosa, cabo-verdiano, tem 40 anos, é Administrador Público formado pela Fundação Getúlio Vargas em São Paulo, hoje, trabalha no NOSI, Núcleo Operacional para a Sociedade da Informação, no Governo de Cabo Verde.

Muitas dessas idéias estão contidas, de uma forma ou de outra, nos relatos dos pesquisados ou, para serem criticadas, analisadas, afirmadas ou afastadas. Dessa forma, questiono se o Brasil de Freyre continuaria representando uma possibilidade de reflexão para os cabo-verdianos, ainda hoje, quando dizem estar num processo de reinvenção da cabo-verdianidade. Para muitos estudantes entrevistados, o Brasil é considerado um país irmão, uma “segunda pátria”. Nesse sentido, considero que os relatos que virão, ao longo do texto, mostrarão que hoje há, paralelamente àquela visão conservadora e eurocêntrica predominante, sobretudo ainda no início do século XX, uma busca dos cabo-verdianos pesquisados pelo reconhecimento da parcela de identificação com o continente que foi sendo negada, devido à presença sempre marcante de Portugal, sua política assimilacionista e pela própria legitimação dessa política pela intelectualidade cabo-verdiana daquele período. O relato de Crisanto relaciona o processo de democratização e a formação de elites intelectuais como fator importante nessa busca pela história e reconstrução da identidade nacional.

*Há uma reconstrução da identidade. Como diria Thompson: ‘a memória é o que fica escrito’. A nossa identidade está numa dimensão plural, comporta várias dimensões. Há dimensões que ficam mutiladas na história, mas eu creio que houve um resgatar com o processo de democratização e a força que a região Sul, Santiago, teve na formação das elites, porque são as elites que constroem os discursos que acabam sendo referenciais para a população. Houve um momento em que o nosso discurso foi um discurso voltado para um movimento de muita claridade, de que Cabo Verde é muito parecido com o Brasil. Mas no Brasil há Gilberto Freyre, um Brasil meio mulato meio moreno, né? A idéia é de que ‘Cabo Verde é um brasilinho’, se dizia assim. Bom, nós achamos. . . Eu acho que o Brasil é um Cabo Verdão porque daqui foram as pessoas. [De Cabo Verde os escravos partiam para as Américas] Mas há esse lado de. . . como no Brasil houve aquela política de branqueamento, de tornar mais branco, aqui houve também.*

Quando fala que houve, em Cabo Verde, um momento de muita claridade, está se referindo ao movimento Claridoso, voltado mais para uma identificação com a Europa, que também pretendia uma identificação com o Brasil no que consiste à democracia racial, ressaltando as especificidades geográficas do país como responsáveis pela mestiçagem e assimilação. Crisanto compara Cabo Verde ao Brasil, destacando pontos que ao meu ver ele entende como distintos e outros comuns. Quando diz: *Mas no Brasil há Gilberto Freyre, um Brasil meio mulato, meio moreno*, mostra a “positividade” do mulato, como abordada por Freyre, e, ao mesmo tempo, compara as políticas de branqueamento que, para ele, são comuns ao Brasil e a Cabo Verde. E, quando diz que o Brasil é um “Cabo Verdão”, além de indicar uma especificidade de Cabo Verde, como um entreposto de escravos para o Brasil, também pode estar pensando numa idéia de processo, como se Cabo Verde ainda estivesse caminhando para tornar-

se um Brasil, no sentido de desenvolvimento e amadurecimento de sua identidade nacional. Assim, continua em seu relato:

*. . . O Corrêa e Silva, [Sociólogo-historiador cabo-verdiano citado nesta bibliografia] um colega meu que é historiador, conhece bem essa matriz que se forma, mas eu creio que ainda nessa questão há uma reinvenção da identidade cabo-verdiana e nós estamos descobrindo também, resgatando a nossa história. . . As pessoas descobrindo que esse país se diferenciou e que se distanciou se isolando internamente, criando muitos estereótipos, assumindo o discurso do outro e que muitas vezes não é o nosso. . .*

Aqui, o entrevistado também chama a atenção para o fato de os quadros formados no Brasil se reconhecerem como elites intelectuais, o que me faz considerar a possibilidade de eles serem responsáveis por uma reinvenção do discurso de formação da identidade nacional cabo-verdiana, uma vez que há um discurso recorrente, por parte de todos os pesquisados, voltado, da mesma forma, a uma perspectiva contemporânea que tenta reconstruir e forjar uma identidade nacional pautada no processo histórico, não somente no que diz respeito à história de Portugal, mas a uma história que fale da África, da escravidão, do racismo, das lutas de libertação nacional, da mestiçagem. É importante, ainda, perceber se estão realmente transpondo o pensamento de Freyre para o caso de Cabo Verde, ressaltando a fundamental importância dos sujeitos pesquisados como formadores de opinião em seus países.

Assim é que, quando Crisanto fala de Gilberto Freyre, intelectual brasileiro, e de Corrêa e Silva, intelectual cabo-verdiano, ambos importantes na construção das identidades nacionais em seus respectivos países, reforça o entendimento do que ele já havia dito claramente no início do relato: “. . . são as elites que constroem os discursos que acabam sendo referenciais para a população”<sup>67</sup>.

Segue Crisanto, em seu depoimento:

*. . . Então nós estamos também num processo de reconstrução da nossa identidade e que durante algum tempo foi muito formatada eu diria por um discurso dizendo: ‘olha, os referencias são os pretos convertidos, os brancos’, mas nesse país os brancos na nossa história, desde muito cedo, foram muito decadentes do ponto de vista financeiro, então a necessidade de mistura foi um imperativo da sobrevivência. . . Mas, de qualquer forma, eu acho que tá lá escondido uma questão que é a questão racial de nós assumirmos também a nossa identidade, e eu, particularmente acho que somos africanos. Somos diferentes dos senegaleses, e esses são diferentes dos marfineenses, como são diferentes dos nigerianos, e os nigerianos diferentes dos argelinos. . . Diferença não falta. . .*

---

<sup>67</sup> Entendendo aqui por elites, não somente os intelectuais, mas, políticos, religiosos, cientistas, estudiosos de um modo geral que lidam com a produção do conhecimento e o disseminam seja por meio da imprensa, por vias editoriais, ou nas escolas, universidades, igrejas, palanques e programas políticos.



Para Hernandez(2001), quando a *ideologia da mestiçagem* se torna um imperativo da identidade cabo-verdiana, escamoteia a questão racial, pois não assume, da mesma forma, todos os elementos que integraram a miscigenação. A referência à África, segundo o que os dados parecem indicar, foi negada numa tentativa de distanciar Cabo Verde do continente em seu sentido simbólico, político e cultural e, por conseqüência, também econômico. As distâncias sejam artificiais – criadas por meio de simbologias, arbitrariamente concebidas por forças políticas que pretendiam não reconhecer o valor das tradições culturais africanas, como disseram os pesquisados, – sejam físicas ou geográficas, dificultaram, da mesma forma, relações de comércio, culturais, de troca e de parceria com o continente.

Nesse sentido, Crisanto aborda os processos migratórios que ocorrem hoje com grande intensidade do continente africano para Cabo Verde, colocando em convívio direto alguns indivíduos que, durante muito tempo, foram classificados pelos portugueses como diferentes, pois os cabo-verdianos eram considerados como superiores a eles, como é o caso, sobretudo, dos angolanos, moçambicanos e guineenses. Esse convívio acaba por denunciar os silêncios construídos pela história oficial, ao mesmo tempo em que repõe estereótipos criados ainda no período de colonização. Ainda aponta para a necessidade de um diálogo maior com a história extra-oficial, que privilegiou uns em detrimento de outros numa simples lógica de melhor estratégia de exploração. Continua Crisanto:

Agora, Cabo Verde está recebendo influência de imigrantes da Costa Ocidental, a maioria guineense, pela situação muito difícil porque passa a Guiné, mas os senegaleses também estão aqui, está se criando uma nova geração e há uma assunção dessa nossa realidade, não só porque nós somos, mas porque os que nós achamos que são africanos estão cá também. Então há um processo de reconstrução de identidade, mas é uma questão que não é trabalhada culturalmente. Politicamente não se fala dessa questão também, e do ponto de vista curricular não se assume essa nossa realidade. O nosso livro didático é o livro do branco, um livro acético, não coloca a questão racial como uma questão importante, não questiona a nossa origem: nós somos africanos, nós somos cabo-verdianos. Nós somos cabo-verdianos que têm história e essa história não é contada, ta sendo resgatada ainda, e pra muitas crianças não há esse referencial. Ele sabe que é cabo-verdiano e que é negro, mas não há um discurso referencial que ele diga: ‘olha esse é o referencial da minha história, eu conheço os meus antepassados’, não há ainda. Esse lado ainda é muito incipiente. . .

Assim, a situação parece exigir uma explicação, pois expõe o que aparentemente estaria controlado: os pré-conceitos. Revela a necessidade da criação de um discurso gerador de entendimento da história em todas as suas facetas, um discurso que, na concepção do entrevistado, ofereça os referenciais para a formação da cabo-verdianidade.

Amílcar Aristides<sup>68</sup> oferece sua interpretação na mesma direção do que foi relatado por Crisanto quando este disse que o livro didático é o livro do “branco” e que na escola não se aborda as origens africanas dos cabo-verdianos.

*Mas aí é que está! A história de Cabo Verde não é ensinada na escola sobre africanidade. Se nós ensinássemos na escola o que aconteceu exatamente com a descoberta de Cabo Verde, com o tráfico negreiro, com a guerra colonial, com o passado recente, acho que sim, a pessoa ia acabar se identificando com as suas origens, mas o que acontece não é isso. Nós conhecemos a história contemporânea que abarca todo esse período sem entrar na especificidade do que aconteceu. Pra você saber exatamente quantos escravos foram transportados pra cidade velha e quantos foram para a América, isso não é exatamente ensinado. . .*

Matilde também oferece sua interpretação sobre os fatos, acrescentando mais alguns elementos à reflexão:

*Tivemos um ensino inspirado nos moldes europeus, portugueses, e ainda temos pouco conteúdo de história cabo-verdiana. No ensino cabo-verdiano, você tem uma carga pesada de história de civilização ocidental, com olhar eurocentrista, eu estudei a história de Napoleão Bonaparte de cabo a rabo, a história da literatura portuguesa, mas eu não estudei a história da literatura cabo-verdiana. Só no décimo segundo que eu vim ter acesso à história da África, mas só um capítulo introdutório da obra de Joseph Quizerbour. Só aí que eu comecei a despertar pra história da África e pra necessidade de se ter mais conteúdo sobre a história de Cabo Verde, mas eu acho que o ensino ainda está muito atrasado em relação a isso, é preciso uma revolução nesse sentido.*

Como vimos pelos depoimentos, os pesquisados apresentam uma visão consensual quanto à negação pelo colonizador tanto das raízes étnicas como das tradições culturais dos povos vindos do continente africano para Cabo Verde que, por meio da educação, formou uma elite intelectual em Cabo Verde que, em grande parte, compactuou com o projeto colonial por meio da criação de um conjunto de ideologias que afirmava a superioridade dos mestiços cabo-verdianos com a justificativa da assimilação dos cabo-verdianos.

Da entrevista com Aristides, temos mais elementos para pensar sobre a importância da educação nesse processo: a falta de conhecimento do cabo-verdiano sobre sua própria história, já que essa não é discutida na escola. Ao contrário, ele diz que o conteúdo disciplinar que as crianças e adolescentes estudam, durante o período escolar, é mais um conteúdo de história geral voltado para a Europa, sem abordar a história da África e as origens africanas dos cabo-verdianos. Afirma que somente irão aprofundar o conhecimento sobre a história da formação de Cabo Verde, e identidade nacional, se ingressarem na universidade, seja em Cabo Verde, ou

---

<sup>68</sup> Amílcar Aristide, cabo-verdiano, tem 30 anos, é formado em Administração pela Universidade Federal de Minas Gerais. Trabalha por conta própria, dando consultorias a outras empresas em Cabo Verde.

mesmo fora do país, ou do continente. Em razão disso, a questão da migração de africanos para Cabo Verde, segundo os pesquisados, tem provocado mesmo hoje um incômodo para os cabo-verdianos quando do convívio com os senegaleses, guineenses e nigerianos que vêm para o país no intuito de vender seu artesanato ou trabalhar nas obras públicas. Para Aristides, é devido à persistente falta de conhecimento sobre a história da África em Cabo Verde, e toda a construção negativa a respeito dos africanos do continente, datada da época da colonização, que ocorrem discriminações e preconceitos em relação a esses imigrantes. Segue ainda o relato de Aristides:

*Tem várias coisas em Cabo Verde que eles podem aproveitar, mas vêem tudo numa perspectiva pessimista e numa perspectiva de afastar o que é negro e o que é africano completamente, tanto que aqui tem uma expressão que eles cultivaram, referindo-se aos africanos da Costa que hoje migram pra Cabo Verde para vender arte, bijuteria, eles chamam esse pessoal de manjacos. Manjacos é uma tribo lá da Guiné Bissau, o nigeriano não tem nada a ver com manjaco ou guineense, mas para o cabo-verdiano, na rua são todos iguais. Todos eles são manjaco, porque eles são de cor preta, mas nós também temos cabo-verdianos de cor preta, de cor mulata e de cor branca, são as mentalidades né, que tem que mudar. Eles sentem os africanos aqui como uma ameaça: 'não é a nossa arte, a nossa cultura'.*

O pesquisado diz que os cabo-verdianos chamam os imigrantes africanos do continente de “manjacos”, acionando assim formas de distinções entre o eles e o nós, pois, indiscriminadamente, os “manjacos”, africanos do continente, são classificados pelos cabo-verdianos por uma denominação que os homogeneiza. É certo que a rua é um espaço público onde as relações tenderiam ao anonimato, ao desconhecimento da origem, mas o que existe aqui, como mostrado pelo pesquisado, é muito mais uma forma de discriminação. Assim o “eles” referido por Aristides pode ser considerado como uma referência à elite cabo-verdiana ou aos portugueses, mas também ao próprio “povo cabo-verdiano” que se sentiria ameaçado pela “invasão” estrangeira, como também podem ser aqueles que não pensam da mesma forma que Aristides, referindo-se a outros intelectuais que têm outra visão, mais eurocêntrica e conservadora.

Essas questões chamam outras à cena, pois, com a entrada de africanos do continente, até mesmo chineses, como também relatou o pesquisado, muitas outras problemáticas vêm à tona: a necessidade de pensar não somente as identidades em relação, mas principalmente os conflitos identitários, que se traduzem em racismos como a repulsa aos estrangeiros. Como indicou Aristides, isso se torna aparente quando os cabo-verdianos reclamam que indivíduos de outros lugares, outras nacionalidades, estão “tomando o espaço deles”, seja em relação aos seus

empregos, tratando-se dos chineses, ou do comércio de artesanato, que concorre com o artesanato cabo-verdiano. Contudo, esse não é um problema vivido somente pelos cabo-verdianos; a Guiné-Bissau está repleta de árabes, senegaleses e nigerianos; a Europa recebe imigrantes do mundo inteiro, da África, Ásia, América do Sul e assim por diante. E essa vivência, mesmo que situacional, acaba, muitas vezes, revelando que a convivência entre diferentes visões de mundo e distintas tradições culturais, tem estimulado conflitos e a criação de guetos por todo o mundo. As políticas dos países que recebem esses migrantes sejam eles legais ou ilegais, não conseguem atingir de fato a questão do respeito à alteridade, e isso ocorre, muitas vezes, de ambas as partes: entre os que chegam e os que “recebem”.

Mas o que é ainda mais importante perceber é que um “discurso referencial”, construtor da cabo-verdianidade vem se formando, incluindo uma discussão sobre a herança do continente africano em Cabo Verde. Certamente, como mostrei anteriormente, isso já foi feito antes por aqueles intelectuais de meados do século XX, sobretudo os do movimento Claridoso, contudo hoje isso ocorre numa perspectiva diferente. Os pesquisados remetem-se às origens, mas para refletir sobre o que foi ocultado da história de colonização, formação do Estado-nação, processo de democratização e tentativas de construção de identidade nacional em todos esses períodos, para pensar os processos de afirmação de identidades, hoje. Os dados disponíveis não me permitem conclusões sobre uma possível disseminação ainda desse “novo” discurso em Cabo Verde, mas, no que diz respeito a essa elite intelectual, aos quadros formados no Brasil, ele parece ser predominante e estar sendo legitimado, principalmente no que consiste à busca dos atributos da africanidade e de um olhar mais aprofundado para a história e para o continente africano, levando a crer na formação de uma nova vertente de pensamento intelectual que pretende a reinvenção da cabo-verdianidade mesclando todos os atributos que dela fazem parte. Ao longo do trabalho e da análise das entrevistas, acredito que será possível trazer mais indicativos a respeito dessas questões colocadas.

O que ainda é preciso ressaltar, com base nos depoimentos de grande parte dos entrevistados cabo-verdianos, é que esse olhar que se volta para as “origens africanas” dos cabo-verdianos parece ser parte também de uma reflexão feita em razão de suas formações superiores no Brasil, muito importante na ressignificação de suas identidades nacionais, e de uma tomada de consciência sobre a questão da africanidade. É nesse sentido que Matilde me relatou:

Eu acho que a minha geração, que nasceu depois da independência, e que tem o mínimo de conhecimento da história de Cabo Verde e que tem uma mente mais aberta, pra ler e pra

entender as coisas de uma forma mais tolerante, já tem essa predisposição pra um resgate dessas raízes. Eu vou dar só alguns exemplos: quando você vai para o Brasil você encontra vários Brasis, você vê a cultura negra no Brasil, mas em determinadas partes mais do que outras, em que você também assiste a esse resgate de uma certa forma. Aí você começa a fazer comparações, links com o que se passa em Cabo Verde. E quando você convive com os senegaleses, e você vai pra Guiné-Bissau, e você assiste a esse resgate de coisas que acontecem em outras paragens, você começa a fazer determinados questionamentos. . .Então hoje em dia, o que está a acontecer é que as pessoas estão a ler mais sobre a *história de Cabo Verde, há mais livros, as pessoas viajam mais e as pessoas começam a questionar qual é, digamos assim, o peso de África na nossa cultura. Então, com os músicos que agora estão viajando pra África, resgatando ritmos, e os dançarinos como os de “Raiz de Polón” que viajam pra África e descobrem outras coisas da nossa cultura que não conhecíamos, e os estudos sobre o funaná, a tabanca e o batuque, e outros artistas, com os escritores que lançam livros e que fazem essa ligação. Eu acho que começa a ter um movimento tímido, se calhar, mas que vai ganhando força, que vão fazer esse resgate; aos poucos, vamos acordando pra essa herança, pra essa carga de africanidade que temos na nossa cultura.*

Matilde chama a atenção para a importância do deslocamento como meio de comparação e contraponto. No contato com um outro lugar, já dizia Anderson(1989), os indivíduos podem vivenciar um entendimento maior sobre si próprios e os *outros*, seu lugar de origem na relação com outros lugares, outras pessoas e outras visões de mundo. Com o deslocamento é possível compararmos a nossa própria experiência com uma outra a nossa frente. Temos a possibilidade da mudança, de ressignificar nossos valores, costumes, religião, língua, identidade e identidade nacional. É por isso que o deslocamento, ou melhor, o trânsito que os estudantes africanos fazem pelo Brasil, revela-se tão importante em suas vidas, mostrando que essa busca pela “reinvenção da cabo-verdianidade” é parte também de uma reflexão feita com a experiência de viver no Brasil, por ter favorecido um contraponto com a realidade cabo-verdiana.

Quando Matilde fala da “cultura negra” que ela viu no Brasil, aos nossos olhos, de brasileiros e brasileiras, essa visão pode parecer muito idealizada, essencializada e romântica. Outro pesquisado, Marcus Fonseca<sup>69</sup>, também me relatou que: “Quando eu fui à Bahia, eu me senti muito mais na África do que aqui em Cabo Verde”. Diante disso, vale questionar: Como o Brasil pode ser mais africano do que Cabo Verde?

O que percebi, ao chegar em Cabo Verde, foi um país bastante ocidentalizado, com muitos carros importados, produtos de gênero alimentícios, de vestuário, mobiliário e da construção civil também importados, sobretudo de países da Europa, o que não é visto tanto no Brasil. Quase não vi pessoas com trajas africanos: túnicas, panos nas cabeças, roupas coloridas, crianças sendo carregadas em panos amarrados aos corpos de suas mães, como vi em Guiné-Bissau. Portanto, um país bastante diferente de Guiné-Bissau e também do Brasil. Um país que

---

<sup>69</sup> Marcos Fonseca, cabo-verdiano, 33 anos, é formado em Comunicação Social pela Pontífice Universidade Católica de São Paulo. Trabalha como jornalista da Rádio Morabeza na Ilha de Boa Vista.

mostra ter ainda uma grande influência européia, especialmente portuguesa, mas que tem influência da África também, pois é África. Um lugar específico com indivíduos participantes de uma elite intelectual que tentam afirmar sua especificidade, ou seja, sua identidade.

Nesse sentido, para entender o que os pesquisados reivindicam em termos de questionar, como disse Matilde, o “peso da África na cultura cabo-verdiana” nas danças, na música, costumes, é preciso analisar todos esses fatores e elementos que fazem parte da realidade hoje em Cabo Verde, pois afirmam que muitos cabo-verdianos, hoje, e nesse caso eles estão incluídos, estão voltados para um movimento de reconstrução da africanidade<sup>70</sup> que foi “perdida”, sem negar suas particularidades também como “atlânticos”, “híbridos” e “mestiços”. Para os pesquisados, isso teria sido possibilitado também por meio de uma reflexão feita quando estavam no Brasil, ou seja, o Brasil os ajudou a que chegassem a esses questionamentos que buscam refletir sobre os referenciais que foram ocultados pela e /ou na história de Cabo Verde.

É verdade que no Brasil nós temos a capoeira sendo praticada na maioria das academias das cidades brasileiras, temos dança afro em algumas, como foi argumentado por alguns dos pesquisados, em contraponto com a total ausência disso, em Cabo Verde. Temos expressões do movimento negro, comemorando o dia de Zumbi de Palmares, o Dia da África, e outros eventos voltados para as lutas de emancipação do negro no Brasil; movimento de mulheres negras, candomblé, enfim, existe aqui uma expressão artística, religiosa e política que se volta para a africanidade, mas isso diz respeito ao nosso processo específico de politização da questão. Ainda temos que considerar que os movimentos que, no Brasil, se voltam a uma redescoberta, não são homogêneos, e muitos deles, enfatizando uma busca por “origens”, acabam tratando essa questão, muitas vezes, de forma essencializada e idealizada. A esse respeito, é importante ponderar sobre os elementos que levaram os pesquisados a identificar uma africanidade no Brasil, uma vez que também podem construir um imaginário sobre a África e o Brasil de uma forma também idealizada como fazem alguns movimentos políticos e culturais que buscam uma retomada às “origens” e raízes africanas no Brasil.

Acionando muitos elementos que se relacionam e também contrastam, como a língua oficial portuguesa e a língua materna, o crioulo, a “identidade européia” em contraste com a “identidade africana”, Aristides relata:

---

<sup>70</sup> Termo também usado pelos pesquisados para falar da identidade e identificação com a África, vista como mãe, como raiz, origem, berço.

*Quando você chega no Brasil rola uma questão de identificação. Você é o quê? De onde você veio, né? Você não é português. Mas o meu sotaque era totalmente português, então os meus colegas até ficavam brincando comigo me chamando de português. Tinha um colega meu baiano que é completamente português no aspecto, na fisionomia, que ficava me chamando de português. Eu dizia: 'não cara, você é que é português. Você veio de lá há mais tempo'. Então rola uma identificação, e a música, a cultura brasileira tem muito a ver com a África e tem muito a ver com o mundo, e você se identifica muito com aquela cultura africana que existe lá [no Brasil]. Comigo pelo menos aconteceu assim, se eu tivesse ido pra Portugal talvez a sensação seria inversa, eu acho que seria inversa. O pessoal que vem de lá são insensíveis a determinados aspectos da questão da africanidade, eu não sei, mas hoje eu me identifico com a África, identifico Cabo Verde com a África. É que Cabo Verde esteve muito tempo afastado do continente, mesmo por causa das ligações e por causa da realidade que envolve hoje a política e os governos africanos.*

Outros pesquisados também irão afirmar que a passagem pelo Brasil possibilitou um olhar para a África e também para si próprios como africanos e cabo-verdianos. Talina Benoliel<sup>71</sup>, inicia seu relato sobre a sua percepção do que é ser cabo-verdiana:

*Como não tive muito contato com o continente africano, algumas manifestações tipicamente africanas fui tendo conhecimento na Bahia, muito mais profundas do que aqui em Cabo Verde, isso é só para dá um exemplo de que esse lado africano foi reprimido. Pela nossa proximidade com a África, devíamos ter muito mais elementos da África do que temos, mas o governo colonial foi eliminando os vestígios da cultura africana, foi tentando ridicularizá-la e foi criando em nós um complexo dessa afirmação africana.*

Continua o relato, mostrando como o Brasil foi importante em muitas de suas descobertas. Primeiro, por tê-la situado dentro de um contexto diferente do seu, tomando consciência do racismo quando se viu como negra, estrangeira num outro país. Da mesma forma que ocorre em seu próprio país, por diversas razões, semelhantes ou não, como ela mesma sugere, os cabo-verdianos também rejeitam e excluem os que parecem não fazer parte daquele lugar:

*O Brasil pra mim foi, sabe o impacto que a revolução industrial teve no mundo? Eu costumo comparar isso comigo, na mudança como pessoa, eu fui fazer uma licenciatura, mas acabei por fazer muito mais, muito mais, foi uma experiência de vida e tanto. Os primeiros momentos foram conturbados, porque era a primeira vez que eu tava a sair daqui, cheguei num lugar que era Curitiba que, inicialmente, como é que eu digo? Senti um pouco de recusa, mas acho que se passa com todo imigrante, quando tu és estrangeiro, tu não és do local, há sempre aquele distanciamento. Inicialmente, senti aquilo bem forte, porque nunca tinha sido rejeitada. O fato de ser rejeitada por ser estranha, por ser preta, causou alguma revolta, uma revolta inicial, mas depois eu comecei a dizer pra mim: 'tu tens um objetivo, tu vieste estudar'. Eu tava a dar muito valor as pessoas que não queriam me ver lá, pelo fato de eu ser estrangeira, e que depois vim ver que aquilo acontece até aqui em Cabo Verde, aquela recusa*

---

<sup>71</sup> Talina, cabo-verdiana, tem 29 anos, é formada em Ciências Sociais pela Universidade Federal, em Curitiba. Hoje, trabalha numa Organização Não-Governamental.

*inicial do estrangeiro, que não é daqui, lá, com outras razões, mas que era o mesmo racismo. .*

Aqui Talina traz algo novo em seu relato que é a questão da discriminação racial. Embora com toda africanidade que diz ter encontrado no Brasil ela retrata também a existência do preconceito que remete às contradições que Chauí(2001) analisa na sociedade brasileira. Outros pesquisados falam do preconceito também, no entanto quem abordou a questão de forma mais enfática foi Talina. Ao ser questionada sobre a experiência de viver no Brasil. Esse foi um aspecto logo explicitado por ela, ao contrário dos outros pesquisados cabo-verdianos, que privilegiaram uma análise mais positiva do Brasil. Talina, ao dizer que isso também ocorre em Cabo Verde, se refere à forma com que os cabo-verdianos tratam os africanos do continente, que são denominados pejorativamente de “manjacos”, indiscriminadamente, independente de onde são e de que etnias façam parte, denotando o pré-conceito e a discriminação “racial”. No entanto, mesmo tendo sido discriminada, Talina nos apresenta o Brasil como uma porta para entender a sua própria história como cabo-verdiana e seu país, inserido numa história específica, mas que tem relação também com a história global, quando diz que foi no Brasil que teve maior contato, como se referiu, com “algumas manifestações tipicamente africanas”. Isso, por sua vez, evidencia um ideal de África no imaginário desses estudantes que, na maioria dos casos, conheceram o Brasil antes mesmo de terem conhecido outro país do continente africano. Segue o relato:

*. . . Mas o Brasil ajudou a achar-me, a encontrar-me: a parte africana que eu tinha dentro de mim, mas por razões históricas não tava a conseguir tirar aqui. Aqui em Cabo Verde não conseguia tirá-la pra fora. Temos uma história de colonização que até recente, até 75, eu sou de 75, imagina, temos uma colonização até 1975. Então, pode-se imaginar todos os recalcamientos e as conseqüências disso que estão bem presentes no nosso comportamento, na nossa maneira de estar e na vida. Então, o Brasil foi pra mim um, como que eu digo? Tem que ser uma palavra muito forte, porque eu me achei, sabes? O outro lado que aqui seria difícil eu achar. Foi com a dança afro que fiz com um professor baiano, em Curitiba; fiz capoeira e cantei numa banda. Nós temos uma banda até hoje que foi criada lá por estudantes africanos e brasileiros também. Fui estudar lá, fiz um grande curso de Ciências Sociais, e também aprendi muito, cresci, convivi com um monte de pessoas de várias nacionalidades, em espaço de quatro anos e meio.*

Paulo Umaru<sup>72</sup>, mais um sujeito dessa pesquisa, também irá oferecer sua interpretação, reforçando uma analogia com o Brasil, quando mostra que esse processo de afirmação e redescoberta da identidade em Cabo Verde é um processo análogo ao que ocorreu no Brasil:

---

<sup>72</sup> Paulo Umaru, cabo-verdiano, 29 anos, é formado em Ciências da Computação pela Pontifícia Universidade Católica - PUC, em São Paulo. Trabalha como consultor empresarial.



*. . . Aqui não foi diferente, a diferença é que é bem mais recente. No Brasil, provavelmente o tempo que vocês tem já de independente né, tem possibilidade de superar essa questão, mas ainda hoje é colocado como um problema existente, esse problema de identidade que aqui é visível, como que as pessoas, algumas, talvez uma parte significativa por ocupar cargos ou funções de decisão importante ainda padecerem desses complexos né, desses problemas; acaba toda essa cidade ficando também meio perdida.*

Aqui podemos, mais uma vez, observar a transposição da matriz ideológica freyriana, sendo usada para pensar Cabo Verde. O principal, ao que me parece, é que essa reflexão, feita no Brasil da 1ª metade do séc XX, principalmente no que concerne à visão de Freyre, é vista em Cabo Verde como positiva. Mas, muito embora toda essa positividade abordada por Freyre, nós, brasileiros, ao contrário do que Paulo supôs, certamente ainda estamos longe de superar muitas das nossas questões identitárias que geraram desigualdades e contextos sociais contraditórios de riqueza e exploração, como mostrou Chauí(2001) e foi evidenciado por Talina. Historicamente, elas estão na base das tentativas de construção de nossa identidade nacional, são formas ideológicas que pretendem dar unidade e coesão à sociedade, mas que escamoteiam desigualdades sociais que, da mesma forma, estão arraigadas no pensamento brasileiro.

Mas o que os estudantes cabo-verdianos formados no Brasil mostram perceber de suas vivências neste país, embora também constatem a desigualdade social, é uma visão de unidade e positividade acerca da identidade nacional brasileira. Certamente, diferente de Cabo Verde, segundo o que os dados indicam, no Brasil os movimentos em busca da valorização dos negros brasileiros, considerados afros-descendentes – embora correndo os riscos do racismo, quando tomam a raça como pressupostos de solidariedade (Appiah,1997) – realmente já afloraram há muito tempo; foram bem discutidos e ainda hoje o são, tanto pelos movimentos negro e indígena, organizações não governamentais e governamentais, como, sobretudo pela intelectualidade e mesmo pela sociedade civil em geral. Assim, se comparado a Cabo Verde essa discussão é bem antiga, mesmo estando longe de terminar, já que identidade não pode ser considerada como fixa. Segundo Ianni(1994), muitos dos que se preocuparam em compreender as especificidades da sociedade brasileira, em diferentes momentos, se depararam com a problemática “racial”. Numa tentativa dos intelectuais em refletir sobre a questão da desigualdade na história da construção da identidade nacional brasileira, procuraram mostrar que as diferenças sociais, econômicas, políticas e culturais se constituíram e se reproduziram por meio da construção de desigualdades raciais. Como disse o autor: “. . . os traços raciais visíveis , fenotípicos, são trabalhados, construídos ou transformados na trama das relações sociais” (Ianni,1994:120). E, nessa trama,

tudo será construído socialmente e, portanto, as identidades individuais ou coletivas, nacionais, estarão sempre em processo de transformação, se fazendo e refazendo-se nessa trama.

Talvez seja também pelo contato com estudos sobre a formação da sociedade brasileira e identidade nacional no Brasil, e, como Paulo e Matilde disseram, por meio de uma leitura no Brasil sobre a África, os pesquisados têm incorporado alguns elementos da reflexão intelectual feita no e/ ou sobre o Brasil.

Paulo fala sobre suas descobertas e reflexões feitas no Brasil:

*Ao chegar no Brasil, todo o tempo que a gente esteve lá, ou, que eu estive lá. . . Não sei, é como um despertar. Não sei se é pelo período da vida, portanto, estamos passando da adolescência para adultos, né? Se isso ocorre por ser uma fase bem específica aonde esses sentimentos se manifestam ou se é por estar realmente no Brasil. . . Mas nós nos reuníamos, conversávamos de fato sobre essas questões da identidade cabo-verdiana, sobre o porquê de ignorarmos tanto esse outro lado que fala da África, o porquê da gente não conhecer, não chegar perto, não procurar e, nessa altura, foi quando de fato no Brasil eu li bastante sobre a África, né, e sobre a formação também aqui de Cabo Verde, como foi que a gente se formou como povo, como cultura e passei a dar um valor mais elevado a essa questão.*

Também Aristides seguirá a abordagem explicitada, como se respondesse às questões colocadas por Paulo, oferecendo uma explicação pautada na história, mas que irá incluir à interpretação elementos simbólicos, construtores, da mesma forma, de identidade nacional. O pesquisado diz que, depois de 1975, houve um “boom”, uma maior expressão cultural africana, mas depois entraram outros governos que preferiram esconder ou maquiagem a cultura cabo-verdiana para transformá-la mais em européia. E que, após 1990, instituiu-se, democraticamente um novo governo, representando uma abertura política para o país; o regime torna-se pluripartidário e algumas mudanças são iniciadas, mudanças que, segundo o pesquisado, interfeririam diretamente na construção da cabo-verdianidade. Segundo Aristides, após a cisão entre Cabo Verde e Guiné-Bissau ocorre uma “abertura” política em Cabo Verde; é instituída uma nova sigla para o PAIGC (Partido para a Independência de Guiné-Bissau e Cabo Verde) que passa a ser PAICV (Partido para a Independência de Cabo Verde). Em decorrência desta mudança, é criada uma nova bandeira e um novo hino para Cabo Verde.

Segundo o entrevistado e outros cabo-verdianos pesquisados, as gerações que aprenderam o hino antigo e depois tiveram que aprender o novo, hoje, se sentem “perdidas” diante dessa transformação, pela falta de identificação com a nova letra do hino nacional e as novas cores da bandeira. O que parece mais afligir os pesquisados é que se as novas gerações aprenderem apenas o novo hino sem serem informadas da história e dos processos que marcaram essas mudanças não terão a consciência de como foi construída a nação cabo-verdiana. Dessa

forma, temem o que representaria essa mudança, em longo prazo, para as novas gerações em termos de mais uma perda da história, fazendo com que os laços com o continente ficassem cada vez mais tênues. Segue Aristides em seu depoimento:

*Eu aprendi o hino na escola, o hino anterior é o que eu não esqueço, que está em mim hoje em dia, que eu canto, assim de olhos fechados, é um hino com alma de cabo-verdiano, mas o hino atual eu não conheço. O novo governo mudou o hino e a bandeira, eles colocaram um novo hino que não tem nada a ver, eu não sei o hino, eu já vi ele, mas ele não entra em mim, porque ele não tem alma é a mesma coisa com a bandeira. Tudo bem, a bandeira podia até ser mudada, porque a bandeira era do PAIGC. Tinha aquelas cores: vermelho, verde e amarelo que são as cores que a maioria dos países africanos tem na bandeira, mas eles simplesmente quebraram isso, anularam toda essa questão e impuseram uma nova bandeira, eu digo impuseram porque não houve nenhum plebiscito, nenhuma votação popular pra aprovar a bandeira, foi uma coisa mais em nível de parlamento.*

A recorrência aos símbolos nacionais, como o hino e a bandeira, na construção da identidade nacional de uma nação é algo criado para agregar os indivíduos em torno das mesmas representações, dando unidade e, ao mesmo tempo, distinguindo uma nação das outras (Murilo de Carvalho, 1995). Os entrevistados relataram que isso ocorreu em Cabo Verde, numa tentativa de marcar sua diferença em relação a Guiné-Bissau, afirmando assim a especificidade da identidade cabo-verdiana. Segundo eles, o argumento usado pelos governantes era de que a mudança da bandeira, anteriormente uma bandeira que remetia às cores da bandeira do PAIGC, que simbolizava as “lutas” pela independência na África e, posteriormente, a mudança do hino, marcaria a cisão e separação completa entre Cabo Verde e Guiné-Bissau como duas nações verdadeiramente distintas. Portanto, os seus símbolos e referenciais no que consiste à identidade nacional também deveriam ser diferentes. Foi no sentido de marcar diferenças entre ambas as nações e, ao mesmo tempo, de afirmar identidades com a cisão entre Cabo Verde e Guiné-Bissau, como um projeto de Estado binacional, como tratou Koudawo (2001), que os governantes cabo-verdianos iniciaram esse processo de mudanças também em nível simbólico.

Aristides mostra seu ponto de vista em relação a esse processo, dizendo: “Eles justificaram que um partido não era uma nação, mas na verdade foi uma política de afastamento das raízes africanas e de Cabo Verde como um país africano”. No mesmo sentido, é o relato de Ângelo:

*Eu não sei o hino nacional, houve um problema político aqui, mudou-se o hino, depois surgiu o que eles chamaram de movimento democrático, houve um momento em que alguma coisa aconteceu que mexeu um pouco com essa questão da simbologia e então eu acho que vai demorar um tempo ainda para estabilizar. Só com a estabilização, a nível desse jogo político, né, que vai se criar oportunidade pra isso, né? Isso pra mim foi muito forte, essa quebra, com o que houve antes. Até o novo se instalar né, vai levar um tempo ainda; você pega o pessoal de alguma idade, eles não conhecem a letra do hino nacional atual, eu não conheço, por exemplo.*

*E eu não sei se o resto do pessoal sabe, porque isso tem que ser trabalhado. No tempo da colônia, antes da gente entrar na sala de aula, a gente cantava o hino português<sup>73</sup> né, que até hoje eu sei de cor, porque foi tanta martelada, né, que você acaba fixando. . . eu sei até o hino brasileiro, imagina só, né? O primeiro hino foi feito por Amílcar Cabral que é o melhor dos pensadores pra mim ainda na atualidade, né? Mas acharam que aquilo foi feito para um contexto, e que nos anos da democracia aquele hino não servia. É uma forma de ver.*

Ele, assim como Aristide, aborda a falta de identificação com os atuais símbolos nacionais, dizendo que o hino anterior tinha vínculos históricos e sentimentais com os cabo-verdianos, e identidade com a causa cabo-verdiana de libertação colonial, por ser o hino da independência, criado pelo herói nacional Amílcar Cabral. No entanto, ao que pude inferir, por o hino anterior ter também identidade com a causa guineense, foi mudado depois da cisão do partido e separação entre Cabo Verde e Guiné-Bissau. Isso aponta para uma falta de identificação entre os símbolos atuais e a geração que viveu mais de perto os ideais do movimento de Libertação Nacional, como a geração do Ângelo, Ulisses e Crisanto, já que eles indicaram haver até mesmo uma rejeição dessa geração em aprender o novo hino. Costumam dizer: “O hino atual não tem alma”. Isto remete a um conceito de nação não referido a território ou sistema de governo, ou língua, mas a sentimentos: “à alma de um povo”, “o espírito de um povo”, conforme o período do romantismo alemão, e ao conceito de *Kultur*, Kuper(2002:52)<sup>74</sup>. Quanto aos cabo-verdianos da geração de Matilde, Aristides, Cláudia, Lúcia, Paulo, estes dizem, da mesma forma, não se identificarem com os novos símbolos. Nesse sentido, Ângelo fala da sua percepção sobre essas mesmas simbologias cultuadas no Brasil, fazendo comparações com o seu país:

*Brasileiro tem uma, eu não sei se o termo é afetividade; um reconhecimento pelo país e pelo que é essa noção da simbologia muito mais forte, pelo menos manifesta. Lá você vê pessoas com bandeiras. Quando há um ato público, mesmo que seja futebol, ou concerto. . . Isso tá acontecendo em Cabo Verde agora, e, mesmo assim, você vê muito assim com alguma timidez ainda. Eu não consigo ver o Brasil sem ver, por exemplo, o verde e o amarelo, né? A mesma coisa não passa aqui.*

Essa percepção em relação à identidade nacional brasileira parece ser a mesma de Paulo. Vista como sedimentada em simbologias que nos definem e que nos definimos como nação. Nesse mesmo sentido, Aristide se refere ao crioulo como um desses elementos fundamentais definidores da identidade nacional cabo-verdiana.

---

<sup>73</sup> O primeiro hino nacional de Cabo Verde é de autoria de Amílcar Cabral, e foi escrito em português, ver em anexo nº10.

<sup>74</sup> Uma referência clara a Elias(1994) em “O processo civilizador”.

*Hoje há ainda dois movimentos, um movimento que quer ser africano, que quer trazer o crioulo para oficialização né, e há um outro movimento que quer se afastar do crioulo e tudo que seja África. E para eles a bandeira [nova] simboliza o movimento que eles estão querendo implantar.*

O atual Ministro da Cultura de Cabo Verde, Manuel Veiga, ao que os dados a princípio indicam, faz parte do movimento que simboliza um encontro maior com as “raízes africanas”. É de autoria do próprio ministro o projeto que pretende oficializar o crioulo<sup>75</sup>, língua materna dos cabo-verdianos, em língua oficial, deixando o português como língua segunda. A professora Maria Cândida Gonçalves<sup>76</sup>, ex-diretora do Instituto Superior de Educação (ISE) – instituto de formação de professor e técnicos para atuação na área de educação de crianças e adolescentes –, em entrevista disse-me que esse tema da oficialização do crioulo tem sido muito polêmico e também urgente.

Mas por que é polêmico? Maria Cândida relatou que há muitos cabo-verdianos que vêm como um “bloqueio cultural” o ensino passar a ser em crioulo. Isso, segundo ela, pelo fato de o crioulo ter sido sempre uma “língua menos prestigiada”, embora todos em Cabo Verde se expressem, majoritariamente, em crioulo. Ela diz, com base em suas pesquisas na área de Educação, que, mesmo as pessoas com nível de instrução mais baixo, que só falam basicamente o crioulo e entendem muito pouco o português, querem que os filhos sejam alfabetizados em português, por ser uma língua até hoje considerada por muitos cabo-verdianos “superior”. É a língua do colonizador, dos que dominaram e ideologicamente construíram o discurso de superioridade em Cabo Verde, juntamente com os cabo-verdianos (Hernandez,2002). Um exemplo disso é o que me disse Talina Benoliel, em um de seus relatos: *Para muitos cabo-verdianos o crioulo, durante muito tempo, foi considerado a língua da cozinha, e, portanto, só devia ser falada nos fundos da casa.*

A professora Cândida, que se diz a favor da oficialização do crioulo, oferece elementos sobre essa questão no sentido de esclarecer os dados da pesquisa:

*A sociedade cabo-verdiana está dividida. O crioulo é a língua que os cabo-verdianos se exprimem quando saem; quando estão na rua, ouvem mais o crioulo. Mas o colonialismo está aí, portanto não há tantos laços afetivos com a geração atual, os jovens falam crioulo, a vida decorre em crioulo em Cabo Verde, salvo em situações formais que se fala português, mas mesmo no parlamento fala-se crioulo. A língua da comunicação social é o português, mas há emissoras que transmitem em crioulo, portanto é evidente que a realidade*

---

<sup>75</sup> Ver anexo nº12, sobre a oficialização do Crioulo.

<sup>76</sup> Maria Cândida fez graduação e mestrado em Educação, em Portugal.

*do uso mostra que o crioulo é que é a língua nacional, mas a língua oficial é o português, então há a necessidade de se tomar uma decisão política. Porque o fato de se usar cada vez menos o português está a afetar o sucesso escolar. Os jovens acabam o secundário e não dominam a língua portuguesa porque não usam, aprenderam na metodologia como se fosse língua materna que não é.*

Em sua interpretação, ela mostra as razões que acredita fazerem da oficialização do crioulo uma questão urgente. E não somente a professora Cândida, mas também os sujeitos pesquisados tocaram na questão do ensino, que consiste na dificuldade das crianças em aprender, por exemplo, matemática em português. Como diz Cândida Gonçalves, “. . . é difícil aprenderem um conceito em uma língua que não entendem”. A língua é formadora de identidade, para Carneiro da Cunha(1985) é uma forma de entender o mundo e um diferenciador. Segundo os teóricos do nacionalismo moderno, esta é também formadora de identidade nacional, e, como disseram os pesquisados e como pude também perceber durante a pesquisa no país, há realmente uma falta de identificação generalizada dos cabo-verdianos com a língua portuguesa imposta, ainda hoje, como oficial. Ela não é usada cotidianamente por todas as pessoas, o que na interpretação de Cândida provoca nas crianças uma grande dificuldade em assimilar conceitos. Ela relata:

*Há uma certa relutância do cabo-verdiano em falar o português por várias razões: primeiro porque não têm afinidade com o português, segundo porque não se sentem à vontade. A língua oficial com vínculo de comunicação, de transmissão dos conhecimentos é o português, agora o que acontece é que muitas crianças que vivem fora dos meios têm algumas dificuldades em assimilar conceitos e então os professores ensinam em crioulo porque acham que é mais fácil da criança entender. . . Tem sido uma missão primordial do Ministério da Cultura institucionalizar o ensino do crioulo em Cabo Verde. Bom, eu tenho uma opinião sobre essa questão, eu penso que é uma questão urgente, que deve ser pensada, analisada, que já vem a muitos anos, já se fizeram muitos encontros, estudos, muitos fora, etc, mas nunca se chega a uma tomada de posição política sobre isso. Há um consenso entre os especialistas da educação que entendem que, na verdade, as crianças devem ser alfabetizadas na sua língua, portanto, na língua materna. O fato de o ensino ser em português, sobretudo para as crianças que moram nas zonas rurais, é uma barreira, por causa de muito insucesso escolar.*

Isso remete ao período da colonização em que a língua oficial, a da escolarização, era o português. Cândida diz que, nesse período, só havia escolas nos meios citadinos, portanto quem freqüentava a escola eram as crianças privilegiadas que viviam nas cidades. Eram essas que ouviam o português na comunicação social e que tinham como professores, como ela mesma

cita, “bons modelos”: professores formados, em sua grande maioria, em Portugal, ou mesmo portugueses. Então, durante esse período, como ela relatou, não havia problemas de o ensino ser ministrado em português, mas ela adverte que, com a independência nacional houve uma massificação do ensino, fazendo com que aparecessem os problemas em relação ao português e ao crioulo, caindo a qualidade do ensino em Cabo Verde, pois não havia professores suficientes, com domínio do português, para atuar nas escolas. Desse ponto de vista, ela vê a massificação do ensino em português como negativo o que ficará mais claro a seguir. Ela relata:

*Foi política do governo abrir escolas onde houvesse crianças, mas evidentemente a formação dos professores não acompanhou o aumento efetivo dos estudantes. Houve e ainda há problemas de professores que não têm uma formação adequada, e, durante muitos anos, foram recrutados até mesmo professores sem formação pra poderem ministrar o ensino. É claro que o nível do ensino do português baixou, porque os próprios professores não dominavam bem o português e, evidentemente, não eram bons modelos, assim criando problemas de comunicação. Por isso a situação que nós estamos a viver, mostra a necessidade de inverter esta situação.*

Cândida diz que, com o processo de democratização do ensino Cabo Verde passou a ter um ensino do português de baixa qualidade e, devido a isso, hoje se torna necessário tomar providências em relação a essas deficiências, e um cuidado maior com o próprio crioulo, já que passou a ser língua não só da vida cotidiana, tanto na rua como na intimidade, mas também, em muitos casos, a língua do trabalho, pública, passando a ser usada, atualmente até mesmo pela comunicação social e no parlamento. Isto foi confirmado pelos pesquisados e observado por mim durante a pesquisa de campo no país. Certamente há muito mais ainda para falar sobre o crioulo. No entanto eu gostaria de ressaltar é que o fato dessa busca pela oficialização do crioulo como língua oficial poder indicar o que os pesquisados vêm evidenciando em seus relatos: um *olhar sobre Cabo Verde que busca a reinvenção da cabo-verdianidade, por meio também da língua*. Um olhar que parece vir da intelectualidade, mas que pode passar a abranger toda a sociedade cabo-verdiana, pela força que essa intelectualidade poderá vir a exercer sobre a sociedade, pelos meios de comunicação, no ensino transmitido pelas escolas e na universidade. Uma busca por uma identidade própria, aquela de que falou Paulo Umaru, uma tentativa de solucionar alguns dos problemas de conflitos identitários que foram marcados pela tensão política colonial - evidenciados por Vale de Almeida(2004b:265) na intelectualidade cabo-verdiana de meados do século XX -, e hoje são questionados também por essa nova vertente intelectual.

Assim é que, articulando os dados bibliográficos e relatos dos pesquisados, percebo que Cabo Verde passou por uma mudança depois de 1975, com uma maior “expressão cultural

africana”, reforçada pelos movimentos de libertação nacional, mas que é abafada pelos governos posteriores, intensificada pelas mudanças decorrentes do processo de abertura política e econômica, e, em seguida, pelas mudanças também nos símbolos da nação: a bandeira e o hino nacional. Concomitante a esse processo histórico houve o desenvolvimento de dois movimentos: um que se aproxima das “raízes africanas”, como relatado por Aristides e Ulisses, que pretendem uma identidade para Cabo Verde, baseada num olhar também para o continente africano, não só para a Europa, identificando, assim, Cabo Verde com a África. Um movimento que é a favor da oficialização do crioulo como língua primeira, possibilitando que os cabo-verdianos afirmem sua *crioulidade* (Vale de Almeida, 2004a), com a valorização de sua língua nacional, produto também de sua resistência e sua história. E um outro movimento que é contra isso tudo.

Esse movimento pode ser bastante positivo para a nação cabo-verdiana não só pela mudança em si do crioulo como oficial, já que ainda não foi efetivada, mas, sobretudo, para fomentar e instigar as pesquisas que têm sido realizadas na área de Educação, ensinos primários, médios e superior, como ressaltado pela professora Cândida Gonçalves, e ainda por possibilitar abrir um debate entre a intelectualidade e entre os cabo-verdianos de modo geral, em relação ao crioulo como construtor também da identidade cabo-verdiana. Nesse sentido, Matilde relatou-me:

*Há um trabalho que está sendo feito de produção de material didático aqui, através do Instituto Pedagógico e do Instituto Superior de Educação (ISE) de formar os professores para aproveitar os materiais que nós temos aqui. Temos muita literatura e vários livros que já foram lançados. Não têm esse caráter didático, mas trazem muita informação sobre a história de Cabo Verde, sobre a nossa origem, sobre a nossa trajetória, e poderiam ser aproveitados pra se fazer livros didáticos. Hoje já temos muitos historiadores cabo-verdianos que estão a publicar livros sobre a história de Cabo Verde, sobre a necessidade mesmo de fazer esse resgate mas não de um ponto de vista eurocentrista, mas de sermos nós cabo-verdianos, de prestarmos mais atenção ao que se produzem a nível de África, em termos de história de África feito pelos africanos. De sermos nós também a seguirmos essa idéia, de escrevermos a nossa própria história.*

Mesmo que a atual elite intelectual cabo-verdiana, aqui incluindo os pesquisados, tenham as melhores intenções, é preciso atentar para as dificuldades existentes para a realização da pretendida reinvenção da identidade cabo-verdiana. O fato de Cabo Verde, assim como o Brasil, ser uma ex-colônia que, ao longo do período de colonização e pós-independência, assumiu muitas das ideologias ocidentais assimilacionistas, com uma produção intelectual voltada para a Europa e a incorporação dos ideais de nacionalismo moderno numa sociedade que não vivenciou essas idéias da mesma maneira que no Ocidente, provocou muitos conflitos identitários,



desigualdades e contradições sociais e culturais difíceis de serem mudadas. No entanto, a importância dos pesquisados, mesmo que em alguns momentos também reafirmem ideologias de assimilação, é que eles mostram uma nova reflexão sobre identidade. Entendem Cabo Verde como uma nação não ocidental e sim africana, mas que carrega referenciais identitários tanto europeus como africanos, afirmando assim sua especificidade identitária e nacional. Esta elite intelectual se diferencia daquela elite conservadora mencionada por Vale de Almeida(2004b). Volta seu olhar para o continente africano, mas também para si próprios e para suas especificidades como cabo-verdianos, buscando cada vez mais uma “independência” de Portugal que ainda hoje exerce bastante influência sob o país. A valorização da educação, do conhecimento sobre a história da África, inserindo Cabo Verde nessa história, e o ensino do crioulo, representam parte dessa mudança que os pesquisados formados no Brasil querem implementar em seu país. A afirmação do crioulo como língua nacional e até mesmo oficial, deixando o português como língua segunda, vislumbra ainda a possibilidade de uma grande estratégia de afirmação da cabo-verdianidade e da singularidade de Cabo Verde como uma nação crioula e específica, pela diversidade e possibilidades múltiplas de identificações.

*Diversidade étnica e múltiplas identidades na Guiné-Bissau*

Neste capítulo, pretendo explicitar o ponto de vista de estudantes guineenses formados no Brasil e, que regressaram aos seus países de origem, sobre a formação do Estado-nação e o tema da identidade nacional.

Se para os estudantes cabo-verdianos os conflitos identitários ocorrem em razão de uma “perda” da identidade africana, na Guiné-Bissau as questões são de outra ordem. Os pesquisados guineenses chamam a atenção para a diversidade étnica como ponto principal a ser observado quando se trata da identidade guineense, e também para as distinções entre guineenses e cabo-verdianos estabelecidas pelos colonizadores, ainda no período colonial, que acabaram por colocar estes indivíduos, muitas vezes, em situação de conflito. Mesmo hoje, há uma afirmação dessas distinções entre guineenses, que se identificam etnicamente, e “crioulos” guineenses, descendentes de cabo-verdianos, que não pertencem exclusivamente a nenhuma etnia. No que se refere às questões étnicas, segundo os pesquisados, ocorre hoje na Guiné-Bissau um processo denominado de “etnização da política” que se inicia no período pós-independência pela formação de solidariedades políticas pautadas na questão racial, biológica, estabelecendo diferenciações hierárquicas entre as etnias. Mas o interessante é que os dados parecem indicar, que os conflitos étnicos podem ter relação também com os conflitos que ocorreram entre guineenses e cabo-verdianos pós-independência nos dois países, uma vez que, a partir daí, é que os pesquisados dizem ter-se iniciado o processo conflituoso de afirmação de uma etnia sobre as demais. O que reforça também o papel dos cabo-verdianos, no período colonial, como mediadores entre os portugueses e os guineenses, ora estrategicamente, representando os interesses de Portugal, ora os de Guiné-Bissau e os seus próprios, quando das lutas de independência. Mas a questão que atualmente vem se mostrando como mais contundente para os pesquisados é a gestão dos conflitos étnicos no interior da política guineense, que acaba por envolver toda a população do país.

Hoje, Guiné-Bissau é composta tanto por guineenses pertencentes a diversas etnias, crioulos guineenses (descendentes de cabo-verdianos, ou de outras nacionalidades, nascidos na Guiné), como por senegaleses, árabes, nigerianos, libaneses, mauritânicos, liberianos, enfim, não

somente uma vasta diversidade étnica, mas também uma grande diversidade de identidades nacionais e lingüísticas. E para refletir sobre diversidade, etnicidade, identidade será importante observar algumas das questões postas por Geertz(2000) que, numa perspectiva atual, analisa o projeto colonial como um “experimento do Iluminismo”, que criou nacionalismos e nações, construiu fronteiras onde não havia (com a Partilha), provocando nas nações colonizadas uma composição cultural de muita heterogeneidade.

Geertz, nesse texto, aborda as divisões arbitrárias da Partilha da África como um *mundo em pedaços*. Segundo ele, estas divisões provocaram nas populações nativas das colônias ocupadas e *repartidas* grandes conflitos identitários, pois foi imposta a esses indivíduos uma lógica ocidental extremamente perversa de dominação e exploração. “Povos” que compartilhavam de mesmos sentimentos e valores, língua, crenças, religião e costumes, foram separados, no projeto europeu de criação das colônias e, posteriormente redivididos com a construção dos Estados-nação, nas antigas colônias. Nesse sentido, Geertz questiona, refletindo sobre a relação entre o sentimento de pertencimento e as divisões territoriais:

“(Por que são marfinenses as pessoas que vivem em Abidjã, ou ganenses as que vivem em Acra, a uns duzentos quilômetros de distância, seguindo o mesmo litoral? Por que metade da Nova Guiné fica na Indonésia e metade, em Papua-Nova Guiné? Por que a Birmânia é um país separado, e Bengala, não? Por que alguns Iorubá são nigerianos e outros, beninenses?)” (Geertz,2000:221).

Provavelmente a resposta estará em entender que não era possível simplesmente separar indivíduos pertencentes a uma mesma tradição cultural e a eles impor uma lógica ocidental, que concebe a superposição de nacionalidade, identidade e território, sem que isso se tornasse prejudicial à configuração cultural e identitária desses “povos”. Como diz Geertz, “A cultura era o que os povos tinham e mantinham em comum, fossem eles gregos ou Navajo, Maori ou porto-riquenhos, cada qual com a sua” (Geertz,2000:218). Contudo, segundo o autor, as fragmentações do mundo contemporâneo distanciaram cada vez mais qualquer idéia de identificação entre *identidade cultural integral* e nação no sentido entendido por muitos estudiosos do tema da nação – mesmo território, língua, instituições –, ressaltando a importância de pensarmos que, se antes se pensava em cultura e identidade, passamos, hoje, a pensar em culturas e identidades. É posta uma dificuldade para os antropólogos, sociólogos ou cientistas políticos em delimitar essas culturas como coerentes e autônomas, mas acredito que sempre tenha sido difícil, no entanto, as teorias existentes e pensadas “abarcavam” muito mais os fenômenos do que agora. Na

antropologia, dentre as monografias clássicas, Evans-Pritchard já mostrava, na década de 1950, em *Os Nuer*, que a relação entre Dinkas e Nuers, mesmo pautada em hostilidades e rivalidades, podia implicar em configurações identitárias diferenciadas, uma vez que estes poderiam se unir ou se separar de acordo com a situação. Embora, o autor tenha formulado os conceitos de *fissão* e  *fusão* para pensar a estabilidade social, eram estabelecidas relações entre identidades estratégicas e situacionais, não fixas e não homogêneas. Dessa forma, vale a pena questionar a possibilidade de conceber, assim como as identidades multifacetadas, uma idéia de nação também multifacetada, não fixa e não homogênea. Mas como proceder quanto a esse giro conceitual?

A nação moderna foi concebida para integrar os indivíduos por meio da construção de simbologias e ideais nacionalistas. Por meio do Estado, foi definida pela criação de fronteiras territoriais que possibilitassem distingüir e estabelecer limites entre os Estados-nação, mas isso no âmbito dos países ocidentais. Outras noções emergem pela força das mudanças culturais que têm revelado a necessidade de refletir sobre outras maneiras de pensar a nação; uma idéia que parecia fixa pode vir a ser considerada relacional e não homogênea definida a partir de uma situação empírica.

Vale refletir sobre algumas dessas situações: Uma delas é o caso de indivíduos de uma determinada nação estarem dispersos em diversos países, mas sempre se mantendo referidos às suas identidades nacionais específicas, como é o caso dos judeus. Uma outra situação, muito analisada pelos adeptos do multiculturalismo, é a que ocorre nos Estados Unidos, onde indivíduos de identidades nacionais distintas convivem submetidos constitucionalmente a um único Estado. Há ainda outra situação, que é quando etnias diferentes de um Estado-nação afirmam identidades nacionais distintas, como é o caso das etnias basca, andaluza e catalã, abordadas por Cardoso de Oliveira(1995), que mesmo submetidas ao Estado espanhol, reivindicam identidades específicas e, no caso da Catalunha, ainda o status de uma *nação de mil anos*. Assim, não se tratando de uma miscelânea de identidades em contato, mas da reivindicação identitária exclusiva por parte de segmentos de um mesmo Estado-nação. E, embora, sendo processos distintos, tanto os conflitos étnicos como os processos identificados pelo multiculturalismo tomam a idéia de nação como definida pelos sentimentos de pertença. Como definiu Geertz, o pertencimento a uma nação se refere ao sentimento de identidade e identificação com aqueles de quem se descende, com quem se parece no pensar, na aparência, na maneira de falar, de comer, de rezar, gesticular, e a quem se está empaticamente ligado, haja o

que houver. Mas, se por um lado, Geertz ressalta o caráter unificador dado pelo pertencer a uma nação, por outro, afirma que “Quanto mais as coisas se juntam, mais ficam separadas. . .” (Geertz,2000:217). A questão é que muitos indivíduos de “nações diferentes” e /ou “etnias diferentes”, com tradições culturais distintas estão em contato contínuo vivendo dentro de um mesmo país, colocando em evidência diferenças, desigualdades e relações de poder; o que acaba decorrendo, muitas vezes, na emergência de conflitos.

Muitas são as abordagens teóricas sobre esses processos: uns pretendem negar o Estado-nação, privilegiando abordagens econômicas, pensando na quebra de fronteiras comerciais e de informação como algo positivo (Giddens,1991). Outros, darão ênfase à questão política, como Hall(2003), que defende a luta de grupos por seus direitos, mas que por sua vez é criticado por Kuper(2002) pelo argumento de que essas reivindicações só levam a conflitos entre os grupos.

Segundo Stuart Hall, um autor não ocidental, a modernidade chegou com a força de destruir as tradições, que foram vistas muitas vezes como obstáculos ao progresso. Os Estados-nação impuseram fronteiras rígidas dentro das quais se esperava que as culturas florescessem: mesmo território, língua, religião, instituições. Essa foi a forma política construída pelos Estados soberanos, como também o referencial adotado pelas políticas nacionalistas e de construção das nações após a independência. Contudo, o autor questiona se hoje essa maneira de pensar é “útil para a compreensão das trocas culturais entre as diásporas negras” (Hall,2003:35).

No sentido de refletir sobre essa questão, analisa a diáspora Caribenha para a Grã-Bretanha, no pós-guerra, com os assentamentos negros caribenhos no Reino Unido, tomando o exemplo da música – segundo ele, produzida em razão dos convívios entre diferentes tradições culturais vindas com as diásporas negra (escravidão), caribenha, barbadiana – denominando-as de novas formas “musicais híbridas e sincréticas”. Para Hall esta música *sincrética* produzida em Londres é um *cruzamento original* de vários estilos que remetem às *raízes*, à originalidade, mas não no sentido nostálgico de recuperar ritmos primitivos, antigos ou originais – já que segundo ele, a produção cultural de músicas novas da diáspora, traz tradições musicais hibridizadas, misturadas e já fragmentadas – e sim como “uma cadeia tortuosa e descontínua de conexões” (Hall,2003:38). Contudo, ele também afirma que todos os esforços de reconstrução das identidades caribenha por um retorno as suas “origens” nas lutas pela “recuperação cultural” não foram em vão. Ao contrário, afirma que: “Retrabalhar a África na trama caribenha tem sido o elemento mais poderoso e subversivo de nossa política cultural no século vinte” (Hall,2003:40),

tratando as re-identificações e reconstruções identitárias em novos contextos de globalização como *trocas vernaculares cosmopolitas*. Segundo Hall, é na situação de diáspora, instaurada com a modernidade, que as identidades tornam-se múltiplas. Embora muitas pesquisas mostrem que no *exílio* há um forte sentimento pelo que representa a terra de origem, o contexto de deslocamento faz com que muitos indivíduos não se reconheçam mais em casa quando retornam aos seus países de origem novamente. Mas não é somente na situação de diáspora que as identidades são fluidas, múltiplas. Contudo, entendo que o autor chame a atenção para a força das mudanças que ocorrem quando indivíduos vivenciam a experiência de um “diálogo” com outras visões de mundo durante os processos de deslocamento, em suas palavras, sendo difícil se reportar a uma origem específica sem ter-se deixado *contaminar*, numa referência positiva, pela outra visão de mundo, como é o caso dos pesquisados quando regressam do Brasil para seus países de origem. Isso não significa copiar as tradições culturais do “outro”, mas sim reconstruir identidades sob novas identificações. Isto nos remete a Sahlins e ao conceito de resignificação.

Para Hall, é como se *elos naturais e espontâneos* fossem rompidos e interrompidos pelas experiências daspóricas, o que o levou a refletir sobre uma lógica colonial transcultural no sentido de Mary Louise Pratt (Hall,2003:31), numa perspectiva *dialógica*, no caso pesquisado por Hall, de como o colonizado produz o colonizador e vice-versa, mas sem perder de vista as relações de poder. Dessa forma, ele ressalta a necessidade de observar o significado político de termos como pós-colonial, multiculturalismo e colonialismo envolvidos nesses diálogos. O uso do termo pós-colonial sugere que tudo já está resolvido, como se não existisse mais nenhuma dependência, nem dominação na relação entre colonizadores e colonizados, valendo indagar: até que ponto há mesmo soberania pós-independência? Amílcar Aristides, pesquisado cabo-verdiano, em seu relato criticou um neocolonialismo em Cabo Verde, os guineenses, também reclamam que necessitam muito do capital internacional para a viabilização da economia do país. Ambos se referiram à invasão de uma lógica e valores ocidentais, pela força da colonização e depois da globalização, que não consideraram as diferenças culturais. Isso, por sua vez, evidencia o significado do Estado-nação e da democracia, conceitos modernos ocidentais, como noções muito difíceis de serem entendidas igualmente por todas as nações por não fazerem parte da vida, das tradições culturais de todas as sociedades de maneira uniforme.

No caso do multiculturalismo, Hall diz que o *ismo* reduz o termo multicultural a “. . . uma série de processos e estratégias políticas inacabadas.” (Hall,2003:53). Primeiro, o multiculturalismo *liberal* que busca integrar os diferentes grupos culturais, aceitando as

diferenças apenas no domínio privado desses grupos, poderíamos pensar no caso do véu das jovens mulçumanas proibido nas escolas francesas. Segundo, o multiculturalismo *plural* que, segundo o autor, já aceitaria as diferenças, concedendo direitos a grupos distintos, “dentro de uma ordem política comunitária ou mais comunal” (Hall,2003:53). Terceiro, o comercial, que pressupõe que a diversidade deve ser publicamente assumida, pois só assim os problemas de diferenças culturais seriam resolvidos sem a necessidade de redistribuição do poder e dos recursos. Em quarto, o corporativo, que se preocupa com os problemas de diferenças culturais das minorias, administrando-as, mas, visando os interesses do centro. E por fim, o multiculturalismo crítico que enfoca “a hierarquia das opressões e os movimentos de resistência (McLaren,1997)” (Hall,2003:53), provavelmente o que Hall se enquadra.

Obviamente, é preciso sempre observar os diferentes contextos, situações e sujeitos; os sujeitos da diáspora caribenha, pesquisados por Hall, possibilitaram a ele observar essas questões, outras realidades talvez não permitam observar esse mundo cosmopolita, sincrético, híbrido e também “inteiramente novo” da experiência caribenha. No entanto, as questões colocadas pelo autor são importantes na medida em que ele trata de problemáticas atuais, sobretudo da África, como uma construção moderna, nos permitindo refletir sobre essa construção. Hall aborda a tradução que foi feita da África pelo Ocidente que fez com que os *negros*, “africanos”, *escravizados* e *colonizados*, tenham tido sua imagem construída tão negativamente, como povo atrasado, marginal, empecilho à modernidade, à democracia. Foi, nesse sentido, que um dos estudantes, como apresentei no primeiro capítulo desta dissertação, disse que os líderes políticos em seu país afirmavam que na “África havia muitas etnias e por isso a democracia não era bem vinda”, pois eram consideradas como empecilho à democracia. Desse argumento, é possível observar a noção de tradição sendo empregada em oposição aos ideais de modernidade presentes no discurso dos governantes guineenses, explicitado pelo mesmo estudante. Então, de que maneira, observando os relatos dos pesquisados, ora referidos, e à luz das formulações mais recentes, poderemos refletir sobre os conceitos de tradição e modernidade, diversidade cultural, relações de poder, desigualdade, globalização, estado-nação, identidade nacional? Como situar Guiné-Bissau num quadro local articulado à perspectivas globais?

Partindo dessa perspectiva relacional e, ao mesmo tempo contextual, é importante perceber como esse imaginário de que as diversas etnias dificultavam e /ou dificultam o progresso rumo à democracia guineense tem sido construído. Qual o conteúdo dessas

construções ideológicas, como são formuladas e quais os seus usos para a obtenção de resultados políticos em contextos particulares? E, nesse sentido, não poderíamos, da mesma forma que o fez Edward Said, na obra *Orientalismo*, considerar a idéia de África, como uma construção do Ocidente? De tal perspectiva, poderíamos falar em *Africanismo*? Segundo Said(2001), o que ocorreu em relação ao Oriente foi conhecer e classificar de acordo com o ideário ocidental e, dessa forma, dividir e separar para poder dominar. Este processo não foi diferente do que ocorreu na África. Certamente, cada situação tem suas especificidades, mas, segundo Hall(2003), a modernidade provocou mudanças rápidas e profundas, de forma generalizada; mudanças globais, uma reviravolta no mundo e nas pessoas, na maneira de cada indivíduo pensar a sua própria nação, assim, como a sua nação em relação às outras nações, tanto colonizadas como colonizadoras. Portanto, ao refletir sobre a construção do Estado-nação e identidade nacional em Guiné-Bissau, ressignificadas no contexto de deslocamento dos pesquisados, será imprescindível observar as divisões étnicas na Guiné-Bissau, as *tradições culturais* endógenas a que se referiu Appiah(1997) e, ao mesmo tempo, as distinções estabelecidas entre guineenses e cabo-verdianos, indivíduos de nações distintas, mas que tiveram em seus países, num determinado período histórico, estrategicamente para obtenção da independência de Portugal, um projeto de *Estado binacional*.

No que diz respeito a essas questões, vale questionar uma idéia de África como um todo integrado concebida para negar as particularidades como a diversidade étnica, lingüística e religiosa das várias tradições culturais coexistentes não somente em Guiné-Bissau, mas em todo esse grande continente. Entender as particularidades desses processos torna-se bastante instigante num momento em que vários autores ditos pós-coloniais, como Edward Said, Stuart Hall, Homi Bhabha, Frantz Fanon, Antony Appiah, Stanley Tambiah, Fafali Koudawo, entre outros, falam de um outro ângulo, não ocidental, desconstruindo, desnaturalizando e descentralizando o nosso olhar sobre as pesquisas realizadas por ocidentais, apresentando-nos um ponto de vista diferente, com grandes contribuições para o estudo das identidades, das mudanças culturais e dos estudos pós-coloniais.

Nesse sentido, é que a pesquisada Vera Cabral<sup>77</sup>, inicia sua abordagem sobre o período colonial referindo-se às formas de classificações usadas pelos colonizadores para definir os

---

<sup>77</sup> Vera Cabral, tem 42 anos. Sobrinha de Amílcar Cabral (herói nacional), estudou direito no Brasil na Universidade de São Paulo, ingressando em 1983. Quando retornou à Guiné-Bissau, em 1990, trabalhou como chefe de gabinete do ministro da justiça, como assessora jurídica do ministro da cooperação. Em 2004, era porta-voz da Comissão Nacional de Eleições – CNE, em Bissau.



guineenses, estabelecendo distinções entre eles e os cabo-verdianos. Ela relaciona esse processo às tentativas de homogeneização das etnias na Guiné-Bissau, tomando a Partilha da África como ponto de partida para sua interpretação. Segundo Vera, os portugueses não faziam diferenciações entre as diversas etnias existentes em Guiné-Bissau, classificando todos os guineenses, indiscriminadamente, como “indígenas”. Já os cabo-verdianos eram tidos como diferentes daqueles. Mostra um exemplo dessas distinções, relatando o que ocorria em Guiné-Bissau nesse período:

*O que se fez, e se fez muito bem, foi dividir pra melhor governar, (. . .) ‘dividindo, não vão ter oportunidade de se unir porque, se eu disser que o cabo-verdiano é melhor, e tratar o guineense como indígena. . .’ Esta era a forma que o colonizador tratava o guineense, na época da colonização. Olha o que eles faziam: quem morava, por exemplo, fora do aeroporto, a partir do aeroporto pra baixo, pra entrar em Bissau, você tinha que ter uma autorização para mostrar ao chefe do posto. Se os administradores do posto descobrissem que você tinha vindo pra Bissau sem essa autorização, além de ser torturado, porque pegavam a pessoa e batiam nela, era o castigo, depois era mandado de volta. Ninguém podia vir pra Bissau ou sair sem um papel. Se dissessem que eu tinha autorização pra ir até Bulama, por exemplo, passar cinco dias, eu não podia ficar mais do que cinco dias. Se eu passasse de cinco dias, já estava ameaçada de ser castigada, que eram os maus tratos e o retorno ao local de origem. O que não acontecia com os cabo-verdianos, eles eram tratados não iguais aos portugueses, mas depois dos portugueses vinham os cabo-verdianos.*

As questões a que Vera se referiu, tomam força quando, em 1930, o regime de Salazar se estabelece e cria o *Ato Colonial* que proclamava a necessidade de trazer as populações indígenas para a civilização e para a nação portuguesa (Vale de Almeida,2004a). É assim que a assimilação é proclamada, no entanto, faz diferenciações sobre quem serão os assimilados; Cabo Verde foi visto como extensão de Portugal. Já na África continental, Vale de Almeida diz ter havido uma *distinção real*, embora nem sempre legal, entre os colonos brancos, os intermediários “assimilados” (cabo-verdianos e são-tomenses), e os indígenas não civilizados (aqui, incluídos os guineenses). Segundo o autor, os cabo-verdianos, especialmente as elites locais, se encontravam numa situação *in-between*, ou seja, “entre” um e outro; oficialmente, não eram considerados indígenas, mas sim cidadãos portugueses, ao contrário de angolanos, moçambicanos e guineenses. Ao longo da história da colonização de Guiné-Bissau e Cabo Verde, neste ocorre “uma deslocação da fronteira entre os *filhos da terra* desapossados e os *brancos da terra* proprietários, para uma fronteira opondo *brancos da terra a brancos metropolitanos*, ‘cabo-verdianos’ (‘civilizados’) a ‘africanos’ (‘indígenas’), colonizadores e colonizados” (Vale de Almeida,2004a:10). Nos relatos podemos perceber as oposições entre guineenses e cabo-

verdianos, mas que, no entanto, são amenizadas, estrategicamente, por uma situação que exigiu de ambos união quando das lutas por independência de Portugal.

Mas o que será mais importante perceber primeiramente, antes de tratar das identidades guineenses e cabo-verdianas em oposição, é como os pesquisados guineenses apreendem hoje todo esse processo de colonialismo, lutas de libertação e independência, ressaltando que vivem um momento pós-colonial, em que sua “independência” de Portugal ainda é muito recente, conquistada em 24 de setembro de 1974. Será interessante observar o que mudou de lá para cá e como os sujeitos pesquisados interpretam essas mudanças referidos a construção da identidade nacional guineense em relação com a constituição multi-étnica do país. Vera segue com o seu relato, entrelaçando diversos elementos que possibilitaram a construção da identidade guineense em contraposição a identidade portuguesa:

*De repente vem a independência, tudo muda, somos todos iguais, mas aí quem é guineense e quem não é, num país que não tinha identidade, eu só tive identidade a partir de 1974, porque a identidade que a gente tinha não era nossa, era a identidade portuguesa, mas os portugueses vão embora, carregam o que tem, e quem somos nós? Nós somos guineenses a partir de 1974, por isso que eu digo, eu não sou guineense, do tipo guineense desde nascer, não, eu sou guineense de 74. Tenho orgulho de ser guineense, tenho orgulho de ter nascido nesse país na época colonial, mas o verdadeiro guineense, na verdadeira acepção da palavra é minha filha, são os meus sobrinhos que nasceram depois da independência, depois que se conquistou a nacionalidade guineense, aí sim, esses que são nacionais guineense. Não se pode dizer que o balanta, o papel, o mancanha, o manjacu, o bijagó é mais guineense do que eu [que é descendente de cabo-verdianos]; ele não tinha documentos para dizer que ele é mais guineense do que eu, não tinha.*

Quando Vera diz, “somos todos iguais”, ela refere-se a todos os indivíduos nascidos na Guiné, os que se consideram pertencer a alguma etnia, ou que se consideram, como ela, “crioulos guineenses<sup>78</sup>”, descendentes de cabo-verdianos ou de outras nacionalidades, ou mesmo de duas etnias diferentes, “mistas”, e, portanto, considerados também crioulos guineenses, por não se identificarem com nenhuma etnia exclusivamente. O relato apresenta uma interpretação de identidade como nacionalidade e também como sentimento de pertença. Vera diz que antes da independência não havia a identidade guineense, eles identificavam-se por uma identidade

---

<sup>78</sup> Miguel Vale cita três usos da expressão *crioulo* em contextos contemporâneos de língua portuguesa. Segundo ele, em Portugal se refere a língua cabo-verdiana falada pela grande comunidade imigrante daquele país; em Cabo Verde significa *cultura e identidade* cabo-verdianas; no Brasil carrega a conotação ‘ambígua’ de *negro* de classe baixa, sem o sentido hispano-americano quer de *mestiço* quer referente a pessoas de descendência européia nascidas nas Américas; ainda em vários contextos africanos continentais, se refere as raízes históricas dos grupos sociais costeiros e urbanos que mediarão entre as administrações ou comerciantes portugueses e as populações do *hinterland* [os cabo-verdianos]” (Vale de Almeida, 2004a:3).

portuguesa, numa referência a Guiné portuguesa, evidenciando assim a importância do poder se sentir guineense de fato, assumindo uma identidade que antes não lhes era permitido afirmar. Vera mostra uma firmeza em saber hoje o que é ser guineense, reclamando o direito de ser uma “crioula guineense”, diz que ninguém [referindo-se aos guineenses que pertencem às etnias da Guiné-Bissau] pode dizer que é mais guineense do que ela, uma vez que ela, assim como os outros, nasceu na Guiné-Bissau. Faz uma referência à nacionalidade, ou mesmo à identidade nacional, como algo atribuído com a formação do Estado-nação; um discurso moderno pautado na legitimação da nacionalidade pelo estabelecimento do Estado, pela lei e pelo direito. Quando afirma que o país não tinha identidade até 1974, se remete a uma noção de identidade no sentido ocidental de nação moderna. E quanto aos grupos étnicos da Guiné-Bissau? Como será que se identificavam, será que havia uma afirmação de suas identidades específicas como macanhe, balantas, fulas, mandingas, felupes, manjacos, bijagós no período colonial, já que as especificidades étnicas eram reprimidas?

O importante é que o relato de Vera parece expressar o drama vivido pelos guineenses de diversas etnias, e também pelos crioulos, pelo fato de eles não poderem afirmar identidades frente aos portugueses antes da independência. No período colonial, havia a obrigatoriedade de serem algo que negava ou mesmo apagava suas identidades específicas, sejam elas crioulas ou étnicas, colocando-as sobre o rótulo de Guiné-Portuguesa, sem que eles se reconhecessem como portugueses, e assim não se sentissem como parte de algo que os pudesse unir. De certa forma, se a eles restou apenas a alternativa de se reconhecerem como distintos de Portugal se unindo para a luta de libertação nacional e formação do Estado-Nação, é também porque não havia mais a possibilidade política de serem o que foram no passado. Dessa forma, com base nos dados históricos, parece-me que a identidade guineense se daria em oposição a Portugal, e somente nessa situação, possibilitaria a união de todas as etnias, e destas com os cabo-verdianos, em nome da independência da nação guineense.

Augusto Regalla<sup>79</sup>, quando me relatou os motivos que o fizeram voltar para Guiné-Bissau, embora tivesse construído sua família no Brasil, durante sua formação profissional neste país, atribuiu grande importância a sua nacionalidade conquistada por uma luta que uniu todos os guineenses de todas as etnias contra o colonizador:

---

<sup>79</sup> Augusto Regalla, 45 anos, se diz ter “ascendentes portugueses e libaneses, e as etnias manjaco e fula na família”. Arquiteto, formado pela Universidade Federal da Paraíba, com ingresso em 1980. Hoje tem escritório privado, projetou em 2004 a sede do Banco Central da África Ocidental – BCAA, em Bissau.

*O meu grande problema é que eu nunca quis tomar a nacionalidade brasileira, sempre quis manter a minha nacionalidade, não de origem, mas adquirimos ela com a independência porque a nacionalidade de origem foi portuguesa, porque aqui era uma colônia portuguesa, e em 74 tomei a nacionalidade guineense que tenho até hoje. Talvez isso tenha sido uma das coisas que me fez também voltar; querer tentar no meu país, se não desse, sim, aí abraçar o Brasil mesmo que fosse como residente, estrangeiro mas residente no Brasil.*

No relato, é possível perceber o sentimento de pertença agregado à questão da formação do Estado-nação no mesmo sentido explicitado por Vera, embora, diferentemente dela, ele não relacione diretamente identidade a nacionalidade. A identidade pode ser infinitamente mais fluida do que a nacionalidade. A identidade étnica ultrapassa as fronteiras nacionais, podendo um indivíduo se identificar como portador de múltiplas identidades que não necessariamente se excluem, múltiplas identificações estratégicas ou não, (como foi o caso da união das etnias para obtenção da independência) onde são assumidos diferentes posicionamentos, dependendo do contexto situacional e relacional ao qual se está inserido, juntamente com outros indivíduos numa relação social.

Nesse sentido, Karina, assim como Vera, também descendente de cabo-verdianos, ao falar sobre como entende a diversidade étnica em seu país, acaba por definir como se considera uma guineense:

*Como eu falei, minha mãe é de Cabo Verde, meu pai é da Guiné-Bissau, meu pai pertence a etnia papel, eu vejo essa coisa da etnia. . . Porque a gente, a África é isso, a gente não pode tirar a história, a partilha foi feita em Berlim, e tinha pai aqui, filho ali, mas porque essa parte pertence a França e aquela pertence a Portugal, então vamos colocar a fronteira. A fronteira acaba sendo fictícia; com a ocidentalização as etnias acabaram se misturando um pouco e tal, mas ainda existem problemas desse tipo. Eu digo que eu sou da Guiné-Bissau porque nasci aqui, cresci aqui, falo crioulo da Guiné, apesar também de falar crioulo de Cabo Verde, mas eu sou daqui.*

A interpretação de Karina mostra que ela entende a Partilha da África como um ponto crítico para os problemas étnicos na África. Por meio de fronteiras territoriais os colonizadores separaram diversos “povos”; contudo, ao mesmo tempo, Karina diz que as fronteiras eram fictícias, ou seja, que os indivíduos continuariam vivendo de acordo com suas próprias regras, como disse Appiah(1997), segundo sua própria lógica, regras de parentesco, costumes e tradições. No entanto, para Karina, é com a ocidentalização, que também ocorre na Guiné-Bissau uma maior “mistura” entre as etnias, que para ela vem a diminuir com as diferenças, por uma quebra da rigidez das regras de parentesco entre as mesmas. Este também é um fator que vai influir na forma como pode ter-se tornado importante o ser guineense, uma vez que o enfraquecimento das regras de parentesco implica em fragmentação étnica. Sem o suporte das

regras rígidas de parentesco e a dispersão étnica, ou fragmentação, em que se ancorariam os princípios identitários, a constituição da nação guineense, ao que me parece, seria a alternativa existente para que os guineenses de todas as etnias se contrapusessem ao colonizador.

O seu relato remete ao drama da colonização e descolonização da África pelo fato de hoje os indivíduos das “novas sociedades” , como a Guiné-Bissau, guardando é claro as devidas diferenças entre uma sociedade e outra, estarem buscando formas de união em países de constituição multi-étnica e também, especificamente, no caso em estudo, onde coabitam indivíduos de diversas nacionalidades. E assim, a adoção de modelos ocidentais como o Estado-nação pode ser também vista como uma questão de sobrevivência num mundo que não lhes oferece muitas alternativas de serem diferentes , e também como uma estratégia de identidade.

Veríssimo interpreta as mudanças na Guiné-Bissau apontando a importância das tradições culturais:

*Sabes que há algumas coisas que as pessoas ignoram, mas não é de se ignorar, são as raízes culturais, por mais que nós queiramos dizer que sou isento, tô um pouco ocidentalizado, tenho uma formação ocidental, existe sempre aquele toque cultural que é intrínseco a nós, que é a nossa lente, a nossa forma de ver o mundo. Nascemos e já aprendemos a ver o mundo com base nesses conceitos pré-estabelecidos, ou seja, pré-existentes, e às vezes tentamos nos desprender destes princípios, destes conceitos, e acabamos sempre por cometer erros gravíssimos, ao invés de tentarmos conciliar as coisas. A raiz cultural guineense é um obstáculo para democracia? Eu diria que sim e diria que não.*

O relato de Veríssimo aponta para a imposição de modelos ocidentais desde a colonização, fazendo refletir sobre a dificuldade de entendimento entre tradições culturais distintas e a impossibilidade de transformação de uma “raiz cultural” em outra. Ele questiona a adoção dos modelos ocidentais na Guiné-Bissau como algo que não observou as diferenças culturais e de sistemas sociais entre a África e o Ocidente. O depoimento remete também aos processos de globalização que fizeram com que essas diferenças não consideradas pelos colonizadores se agravassem, decorrendo em conflitos no interior das “novas sociedades” africanas. Mais uma vez, com a globalização previa-se amenizar diferenças, aproximando pessoas geograficamente sem supor suas distâncias de ordem simbólica, o que decorreria em muitas reações a esses processos, e que não ocorreram somente na África. Sobretudo, hoje, cada vez mais indivíduos entram em contato direto com divergências gritantes de significados que dão às suas ações e que são incompreendidos uns pelos outros. Mas o pior disso tudo, como disse Geertz(2000), são as posições fixas que se mantêm e que se chocam não vislumbrando um entendimento por não haver política que dê vazão a todas essas diferenças juntas, pois os

sentidos de nação e de modernidade, desses países que foram colônias européias, certamente não são os mesmos que foram construídos no ocidente. Acredito que esse seja um dos pontos mais críticos e uma das razões mais contundentes para a ocorrência de conflitos étnicos e políticos na África. Tambiah(1997) disse que se considerarmos que muitos teóricos ocidentais e líderes políticos e intelectuais do Terceiro mundo têm defendido a idéia do Estado-nação como modelo sobre o qual se deve edificar a modernização e o desenvolvimento econômico, será importante atentar para duas coisas. Segundo o autor, primeiro não se pode esquecer que a concepção do Estado-nação europeu foi resultado histórico de acontecimentos específicos da Europa, como tensões sociais internas, revoluções e guerras separatistas entre Estados. A segunda coisa, é que a falta de governabilidade e desenvolvimento econômico em outros países não pode ser resolvida “usando” o Estado-nação como uma fórmula para resolver esses problemas. Portanto, para Tambiah, os teóricos e líderes políticos ocidentais e intelectuais do terceiro mundo podem incorrer num erro fundamental ao tentar impor uma construção histórica (Hobsbawn,1998) como é o Estado-nação, *concebido em território específico e distinto, a um mundo dependente*, como se a realização do mesmo fosse uma etapa a ser cumprida universalmente para se atingir o progresso e a evolução sociocultural, econômica e política. Dessa forma, pensando no que foi dito pelo autor, e analisando o relato do pesquisado, vale ampliar uma questão anterior que consiste em pensar se a adoção do modelo do Estado-nação pode ser considerada mesmo uma estratégia de identidade no sentido de sobreviver a um mundo globalizado. Ou seria simples atrelamento ao modelo? OU seja, se refere-se a ideologias assumidas acriticamente, como supôs Veríssimo, indicando ter sido um dos fatores que reforçaram os conflitos étnicos na Guiné-Bissau.

Os pesquisados dizem que antes, no período colonial, as etnias na Guiné-Bissau conviviam sem a existência de conflitos “visíveis”; cada região tinha a predominância de uma determinada etnia e não havia problemas dessa ordem<sup>80</sup>. Segundo eles, as diferenças foram se acirrando aos poucos entre os grupos étnicos, que hoje fazem uso do argumento da solidariedade racial para marcar diferenças e afirmar identidades. Como explicitado no capítulo 1, o processo de etnização da política, denominado de “balantização<sup>81</sup>”, inicia-se por parte de um membro da etnia balanta, Kumba Yalá, que para chegar ao poder faz sua campanha política, no ano de 1999, pautada na valorização de símbolos de sua etnia, Balanta, e no valor desta em detrimento das

---

<sup>80</sup> Ver anexo nº 3, quadro referente a população da Guiné-Bissau, dividida por região e etnias predominantes.

<sup>81</sup> Balantização é o termo usado para falar do processo de diferenciação ocorrido hoje na Guiné-Bissau, iniciado pela etnia balanta, majoritária no país. Este processo foi explicitado no capítulo 1.

demais, como forma de obter o apoio dos balantas para se eleger presidente. Sua estratégia é apoiada pelos balantas que são majoritários em número na Guiné-Bissau e nas Forças Armadas. Dessa forma, após Yalá assumir a presidência – levando o Partido da Renovação Social (PRS), fundado por ele em 1991, ao poder até o golpe de Estado em 14 de setembro de 2003 – adotou definitivamente a cor vermelha, símbolo dos balantas, na boina (ou quepe) que se tornou parte do fardamento dos militares, o que pode ser considerado um recurso simbólico de identificação, discriminação e dominação de uma etnia sobre as outras. Esse processo vem se desenrolando até hoje com sérias conseqüências para a “unidade do país”, como foi relatado claramente na revista África Lusófona, num dos artigos, em que o jornalista diz que os militares guineenses “obedecendo a orientações tribais (. . .) semeiam o terror e o medo no seio da população”.

O relato de Cadijatu<sup>82</sup>, que apresento a seguir, aborda esta questão das divisões étnicas em Guiné-Bissau. Ressalta o que ela acredita ter sido o início desse processo, dizendo que no período do governo do ex-presidente guineense Nino Vieira, de 1980 à 1998, quando no país ainda era instituído o sistema de partido único, embora houvesse uma ditadura, as divisões étnicas também não eram tão acentuadas e o processo de *balantização* ainda não havia ocorrido. Segundo ela e outros pesquisados foi com Yalá que essas divisões étnicas começaram a provocar “constrangimentos” entre os guineenses.

Ela oferece sua interpretação sobre esse processo:

*O outro governo, do Nino, era um ditador, mas não tinha essa divisão de raça, então o Kumba adotou isso. Desde que ele botou aquele símbolo de balanta, os balantas começaram a achar que eles foram os que sofreram mais pra independência, que eles que conseguiram a independência, que os outros são muçulmanos e que só fazem comércio e mais nada. E agora tão conseguindo dividir a população, no regime anterior eram quase 75% deles, eles fazem tudo, e eu tenho medo que no futuro isso traga problema. Eles visam mesmo os jovens, tem alguns que não pensam nas conseqüências que isso pode ter mais tarde, porque isso pode trazer guerra civil. Um povo é unido por tudo, pela raça, unido pela língua. Chega um crioulo a gente se entende em tudo, porque isso é união.*

Cadijatu quando fala em “raça”, no início do texto, refere-se às diferenças e às identidades étnicas que têm afirmado suas identidades por meio de uma solidariedade racial (biológica) para se beneficiarem na política. Ao final, “raça” toma o sentido de união, numa referência à origem africana, acrescentando a “língua” como um dos fatores dessa união. Embora Cadijatu não especifique este “tudo”, quando diz que “um povo é unido por tudo”, quando fala do “crioulo”,

---

<sup>82</sup> Cadijatu Baldé, 27 anos, em 2001 ingressou no curso de Administração na Universidade Federal do Ceará, em Fortaleza, hoje, já está concluindo o seu curso.

ela revela uma percepção da amplitude da identidade, pois o termo “crioulo” aqui se refere a outras identidades guineenses definidas pelos pesquisados como não identificadas pelo pertencimento a nenhuma etnia exclusiva. Pode se referir aos guineenses descendentes de cabo-verdianos e aos guineenses que se afirmam como crioulos por não se identificarem como pertencentes à etnias específicas. Nesse caso, se afirmam tanto como “mistos”, quando são filhos de pais pertencentes a duas etnias diferentes, que já vem se miscigenando também com outras etnias, ou como, no terceiro caso, em que crioulo também pode ser um indivíduo que é filho de um pai guineense, pertencente ou não a alguma etnia, e de uma mãe de um outro país ou vice versa. No entanto, essas classificações e identificações ainda podem variar bastante, pois o que é importante mesmo é como a pessoa se identifica e é identificada na relação social. Quando Cadijatu fala de união ela pretende a união de todas as etnias, mas também das etnias com os crioulos guineenses. Se na Guiné-Bissau, hoje, há uma discriminação por parte de uma etnia que se diz superior às outras, as discriminações em relação aos que não têm uma identificação étnica exclusiva são ainda maiores, pois o sentido de pureza racial pode tomar bastante espaço nesses embates em torno de uma superioridade racial étnica.

O relato de Vera, a seguir, é importante no sentido de pensar sobre essas várias identidades em oposição:

Se você conversar com todos os crioulos, vai ver que nós vivemos desde a independência até hoje, passando por todas as crises que a Guiné passou e por todos os problemas que nós passamos, que nós continuamos a viver à parte deles [*dos que pertencem as etnias*], e continuamos a sobreviver. Não sei se é porque temos orgulho da nossa raça, orgulho daquilo que nós fomos, da miscelânea que nos deram, porque isso é uma mistura tão grande. . . O orgulho que nós temos de sermos descendentes de cabo-verdianos, de portugueses, de guineenses, transforma-nos num caso à parte. Transforma-nos em pessoas orgulhosas, que temos consciência do que somos capazes, porque eu falo, por exemplo, se um guineense resolver falar que eu não sou guineense pura, eu mostro que eu sou melhor do que ele pelo fato de eu ser guineense puro também. Eu me considero mais guineense do que eles, e isso você vai encontrar em qualquer crioulo. O crioulo que nasceu na Guiné, cresceu e viveu na Guiné, considera-se mais guineense do que aquele que se diz que é guineense puro, porque a Guiné não tem guineense puro, o guineense puro é meu sobrinho, lasses, a minha filha, porque nasceram depois da independência. Antes da independência não havia guineense, havia o assimilado português, porque o cabo-verdiano e os descendentes viviam como portugueses, e havia aqueles que os portugueses chamavam de indígenas [*os africanos do continente, entre eles, os guineenses de todas as etnias*], então nós não tínhamos o guineense puro.

Ao que me parece, as identidades étnicas crioulas (em seus vários sentidos explicitados) e portuguesas, se configuram na Guiné-Bissau umas em oposição às outras. Ora se unem, ora se distinguem, sendo possível perceber no relato de Vera uma relação entre vários elementos construtores dessas identidades. Vera trata de raça, quando fala que uns se afirmam mais puros



que outros, de sentimento de pertença e união, quando se identifica como guineense, embora também descendente de cabo-verdiana e, portanto, de portugueses também, e sentimento nacional, pela reivindicação do direito de ser reconhecida como “guineense pura”, em razão da constituição do Estado-nação na Guiné-Bissau. O depoimento é importante e deve ser considerado no que remete também à específica oposição entre guineenses e cabo-verdianos, que será mais bem analisado mais adiante.

No caso de Silvestre, que nasceu em Angola e veio com dois anos para Guiné-Bissau, filho de pai guineense e de mãe angolana, que pertence a etnia fiote, da Angola, quando questionado por mim sobre sua identificação étnica, iniciou seu relato abordando os processos que vêm ocorrendo hoje na Guiné-Bissau em torno dessas identificações étnicas e políticas, por meio de sua própria experiência identitária:

*Isso não era assim antes, se era ou não, pelo menos não era tão visível como hoje. Hoje as pessoas se identificam mesmo, ‘eu voto no fulano porque ele é da minha etnia’ e não porque ele tem um bom projeto pra Guiné-Bissau, não por isso. Então, conseguiram mesmo mudar a cabeça das pessoas dessa etnia, mas nem todas as pessoas que são balantas entram nesse jogo, mas a maior parte, que é menos esclarecida, caiu nesse jogo político. Eu, por exemplo, posso dizer que eu não tenho etnia. A minha avó é guineense, e o meu avô, já é cabo-verdiano, e meu pai é o quê? Nasceu na Guiné, já tem dois lados, e qual é a etnia dele? Não sei. Eu nasci em Angola, a minha mãe é angolana, ela é de uma etnia lá de Angola, fiote. Então, eu, juntando isso tudo, sou o quê? Eu sou um africano, guineense, e posso ser angolano também, aí qual é a minha etnia? Não tenho. E tem muita gente com essa situação, pode ser um fula, um balanta, pode ser um papel, um mancanha, se mistura, essa pessoa é o quê? Ele é guineense, [são os crioulos referidos ao final do relato de Cadijatu] pode puxar pra ali, pode puxar pro outro lado, mas é guineense, tem muita gente que não tem etnia.*

Há ainda outros casos como o de Veríssimo Polinto<sup>83</sup>, que prefere se afirmar como guineense, embora tenha mancanha na família. Segundo seu relato, as pessoas na Guiné-Bissau devem se unir em torno da identidade guineense porque isso os torna iguais. Contudo, isso não quer dizer que ele negue a diferença, pois da análise de toda sua entrevista, o que pude inferir é que Veríssimo acredita que as diferenças devem ser respeitadas, mas não exacerbadas e colocadas como valor de umas em detrimento de outras.

*Eu acho que me identifico como guineense, e, como tal, trato todo mundo. Pra mim não existe só mancanha. Porque eu tenho amigo de tudo quanto é etnia, e me dou bem com todos. A Karina, [se refere à pesquisada Karina Gomes que é descendente de cabo-verdianos e guineenses] eu trato como minha irmã mais nova, e digo mesmo, é minha irmã mais nova.*

---

<sup>83</sup> Veríssimo, tem 32 anos, é formado em Sociologia pela Universidade Federal de Santa Catarina, com ingresso em 1992, onde também se especializou em Finanças Públicas. Atualmente, é dono do Hotel Sheraton em Bissau, atuando como empresário.

*Quando apresento ela a alguém, digo: 'esta aqui é minha irmã mais nova', porque eu não me identifico com uma única etnia, eu me identifico como guineense*

Cadijatu, que se considera “mista”, filha de mãe balanta e pai fula, disse ainda que as divisões étnicas que têm ocorrido hoje na Guiné-Bissau são problemáticas pela questão do conflito estar sempre latente. Ela dá continuidade ao seu último relato, explicando como se deu esse processo, segundo seu entendimento da situação:

*Os balantas iam pro norte da Guiné, e começavam a pegar aquele povo da zona rural que não tem nível de escolaridade, que valoriza e admiram mais a etnia, a união da comunidade, e os outros povos não. Então, Kumba começa a se unir com esse povo, ele pensou nisso: 'eu sou a maioria, vou conquistar a maioria e os outros que se danem'. Mas isso pode trazer, não pra nossa geração mas, mais tarde, se continuar assim, vai acontecer como em Luanda, guerras étnicas, que tem guerra de muçulmanos e cristãos, católicos, não sei quê. Isso é divisão, vai surgir a questão religiosa, que balantas são muçulmanos, o resto são evangélicos, católicos e não sei quê. Já o outro presidente, tá lutando pra não ter isso, e nós estamos, poxa, somos únicos, não tem que ter essa divisão porque você é balanta, você é fula, somos unidos; lá fora, somos um só, não tem a necessidade de fazer uma campanha política por isso. Dentro de um país, isso é muito terrível, isso tá dividindo o povo. Os balantas são maioria, e nós que somos minoria vamos sofrer por isso, pode chegar a hora que eles vão dominar. Então eu tenho medo que no futuro isso traga guerra civil, guerra tribal.*

Mas tudo isto só poderá ser entendido se aliado à compreensão do colonialismo e pós-colonialismo em sua dimensão desestruturante, do ponto de vista étnico, e, ao mesmo tempo, das questões conflituosas desencadeadas com a adoção do modelo político ocidental, como referido anteriormente, considerando ainda todos os interesses políticos e econômicos dos países dominantes no cenário global, o que levou muitos teóricos pós-coloniais a falarem não em descolonização, mas em neo-colonialismo. Como abordou Hall(2003) os termos pós-colonial e descolonização supõem o fim da dependência dos países colonizados às suas antigas metrópoles, ou a outros países de economia hegemônica, não considerando que as “novas nações independentes” sofrem de uma grande carência financeira e de profundos problemas sociais de desigualdade que as impede de exercer, econômica ou politicamente, essa tão sonhada “liberdade”. E segundo Tambiah(1997), a exacerbação de questões étnicas envolvem, sobretudo, a crise do Estado nacional e a ascensão de *etnonacionalismos* que, originalmente, iniciou no Leste Europeu, manifestando-se, posteriormente também em diversas partes do mundo como na África, no Oriente Médio, no Sul e Sudeste Asiático, e na América Latina. Para o autor, em suas diversas variantes, o etnonacionalismo não é uma construção exclusiva do Ocidente. “. . . ele emergiu de maneira independente em muitos lugares, embora os processos globalizadores da

atualidade contribuam para sua convergência” (Tambiah,1997:2). O autor vai mostrar que as potências imperiais, os *originários Estados europeus*, procuraram transplantar seu modelo para as colônias e territórios dependentes do Terceiro Mundo, o que acabaria por acelerar os processos de descolonização posteriores à Segunda Guerra Mundial, o que também foi apontado por Mendonça(2004). Segundo o autor, foi sob o impacto desse modelo europeu sobre as formas e práticas sociais nas antigas colônias que se tornou evidente também um tipo de *etnonacionalismo* nas “reações regionais às políticas centralizadoras e homogeneizadoras do Estado nacional, vistas como indesejáveis ou excessivas” (Tambiah,1997:2). Refere-se ainda às políticas de modernização que aliadas às políticas de educação e alfabetização, têm resultado em um aumento expressivo do número de pessoas letradas em populações que também crescem em ritmo explosivo e na “emergência de uma juventude educada e semi-educada que busca emprego em economias de crescimento lento que são incapazes de incorporá-las” (Tambiah,1997:5). E mais, que essa *juventude urbana* passa a ser o segmento mais ativo de movimentos etnonacionalistas, assim sendo bom para refletir sobre a Guiné-Bissau, pois como foi dito por Cadijatu, “os políticos visam os mais jovens”, uma vez que são principalmente eles que mais se afirmam como defensores das políticas de etnicidade.

Tambiah considera que os princípios políticos da etnicidade são produto do entrelaçamento e também da oposição de dois processos globais: o *capitalismo mundial*, que segundo o autor é operado pelas corporações multinacionais, e a *generalização do processo de construção das colônias libertadas*, hoje governadas por elites intelectuais locais – tanto quanto os sujeitos dessa pesquisa o são. Nesse sentido, Tambiah faz uma ressalva ao pensamento de Benedict Anderson que considero importante: consiste na tese deste autor em sugerir que “o nacionalismo nas colônias e no Terceiro Mundo foi uma reação mais ou menos passiva, ou tomada de empréstimo, ao impacto europeu” (Tambiah,1997:4). Para refletir sobre isso, Tambiah examina o discurso nacionalista na Índia, afirmando que, embora a maioria dos casos de reações coloniais naquele país tenha se dado na forma de *revoluções passivas* também foram, dialeticamente concebidas e filtradas pelas experiências de líderes e elites locais de diversas posições, que, ao mesmo tempo, precisavam dar respostas a suas bases eleitorais que estavam também divididas, cujas opiniões políticas não eram de modo algum unitárias e homogêneas, como supunha Anderson.

Mas a análise de Tambiah não está restrita a uma reflexão sobre a Índia, ela abrange outros casos como o da formação de nacionalismos nos países africanos que, segundo ele, embora com efeitos homogeneizadores, esses *processos globais e interativos* foram responsáveis

pela criação de divisões e antagonismos também dentro das novas sociedades africanas, manifestando-se por meio de conflitos étnicos e caracterizando a atual fase do etnonacionalismo por uma politização da etnicidade, o que os dados têm mostrado ocorrer na Guiné-Bissau. E para refletir sobre o caso da adoção do modelo do Estado nação na Guiné-Bissau, as colocações de Tambiah em relação a Anderson, nos remetem à questão de que esses processos podem não ter sido gestados tão acriticamente, mas sim fruto de debates entre elites divergentes que acabaram por optar em afirmar uma posição estratégica quando da adoção do modelo, ressaltando que a eles restava poucas alternativas para a aplicação de algum modelo anterior de sociedades sem Estado. Contudo, considerando as colocações do relato de Veríssimo, uma opção que, segundo todos os dados indicam, tem provocado grandes conflitos por não levar em consideração as diferentes visões de mundo que conceberam o Estado-nação no Ocidente, em contraponto com as tradições culturais na África, especificamente para interesse da pesquisa na Guiné-Bissau.

E para Veríssimo, foi em razão da “liberalização econômica” que os conflitos étnicos iniciaram, estabelecendo uma relação entre a solidariedade, que segundo ele faz parte das “raízes culturais africanas”, e o desenvolvimento econômico:

*A família no conceito africano, não é pai, mãe, filhos não. É pai, mãe, filhos, primos, primas, tias, não sei quê; primos do segundo, primeiro grau, quer dizer, a família é muito extensa, mas pouco a pouco isso está a se perder, este sentimento de familiaridade, estamos a perder pouco a pouco. Quer dizer, a sociedade não sei se tá a evoluir pra positivo ou pro negativo, eu, no meu conceito, é pro negativo, porque aquela solidariedade que existia antes, permitiu a Guiné-Bissau atingir um certo nível de desenvolvimento social em que não havia, por exemplo, crianças de rua, não havia pessoas a dormir na rua, era justamente aquela familiaridade que impedia que isso ocorresse. Hoje em dia, isso não existe, e é muito perigoso, é a razão pela qual está a surgir o variante étnico hoje em dia. E tá a surgir como variante determinante do voto, quer dizer, ‘eu tenho é que me preocupar com quem é minha família propriamente dita, quando não é minha família, sangue do meu sangue, tem que ser ao menos da minha etnia’, e aí as coisas começaram a se complicar. O que não existia antes, e quando eu digo antes, é antes da liberalização econômica, quando o fator econômico não se sobrepunha ao social. Depois disso aí, tudo se complicou completamente.*

O pesquisado, primeiramente procura definir o sentido de solidariedade africana, mostrando que os vínculos de solidariedade se dão de forma extensa, ou seja, coletivamente. Mauss(1974a) detectou nas “sociedades arcaicas”, o *princípio da reciprocidade e da troca* (trocas por dádivas) como conceitos chaves para entender a organização social e econômica destas sociedades, quando demonstrou que os vínculos familiares e sociais eram dados em relações de *prestações totais* por envolver coletividades inteiras num círculo de reciprocidade. Dessa forma, Mauss critica o modelo econômico vigente no Ocidente e o pensamento ocidental

voltado para uma explicação do mundo em termos economicistas e materialistas, uma vez que as trocas por dádiva transcendem a materialidade dos objetos trocados. A representação coletiva da dádiva está no entendimento de que há na coisa dada algo de muito significativo que envolve o status, a moral, a família e a religião das tribos ou dos clãs.

Nesse sentido, o que Veríssimo questiona sobre a evolução da sociedade é analisado por Touraine(1994), que parte da sociedade ocidental para pensar as decorrências dessas mudanças também em outras sociedades. O autor diz que houve uma mudança nos ideais da modernidade no Ocidente, que passaram a se voltar apenas para a modernização. Com a globalização essa mudança passa a afetar todos aqueles que de alguma maneira estavam inseridos e/ou tentavam se inserir nesta ordem global. Segundo Touraine, se a modernidade tinha um projeto de *luz*, racionalidade e libertação do homem que queria transformar “o homem selvagem em civilizado, o guerreiro em cidadão, a violência em lei” (Touraine,1994:154) ela perdeu sua força com uma mudança de crenças; sua força libertadora se enfraqueceu na medida em que ela mesma triunfou. E é em razão dessa mudança de eixo, que o autor afirma ter ocorrido a crise da modernidade: muito mais a necessidade de ordem pública e de regras do jogo social, mais defender o homem contra a idéia de cidadão e sociedade, que passa a ser algo negativo, considerando controle e dominação o que antes era visto como princípio de integração. Essa mudança decorre, segundo Touraine, por meio de uma substituição da modernidade pela modernização, que reduz a *razão objetiva* à *racionalidade instrumental* (modernização), fazendo com que os princípios da modernidade não possam mais ser considerados como princípios integradores culturais, simplesmente por não integrarem, ocorrendo uma dissociação entre meios e fins. Para Touraine, esse sistema é universalista, globalizante, mas não integrador, pois dissocia sexualidade, nação, empresa e consumo, tendo como maior apelo o mercado. A aliança entre nação e modernidade é rompida, fazendo com que a consciência nacional (construída no ocidente) se volte contra os ideais da modernidade. Como produto desse processo, ocorre a territorialização do Estado-nação, decorrendo em muitas polarizações e transformando a nação no principal agente da modernização por meio do Estado. É a essa racionalidade instrumental do mercado que Mauss já criticava em princípios do século passado, sugerindo a necessidade de nos voltarmos a esses exemplos de reciprocidade que ele detecta nas “sociedades primitivas”, que ele chama de arcaicas, porque parte de uma visão evolucionista, e assim analisa a reciprocidade (solidariedade para Veríssimo) como algo que perdemos.

Veríssimo segue em seu relato falando sobre a falta de integração ocorrida em Guiné-Bissau, segundo ele, devido à força dessa racionalidade econômica que, Touraine(1994) analisou e, que já havia sido criticada por Mauss. O pesquisado ressalta o aspecto cultural, as “origens étnicas”, e a solidariedade como princípio ordenador e harmonizador da sociedade guineense. Para ele, esta era a base da constituição dos grupos étnicos da Guiné-Bissau, que está sendo “esquecida” por uma sobreposição de valores que privilegiam o fator econômico em detrimento do cultural e social.

*Então quer dizer, no início [durante a formação do Estado-nação] houve um processo de conciliação de interesses, mas que depois não atentou e não se trabalhou o aspecto cultural que é o mais forte: o aspecto das origens étnicas. O partido que tomou a independência [PAIGC] trabalhou um pouco esse aspecto, esse lado da vertente cultural, pois sempre souberam conciliar os interesses no que diz respeito à administração do Estado através de nomeação de ministros, nomeação de administradores; misturavam uma etnia daqui, outra etnia dali, e acabavam sempre por encontrar uma alternativa pra isso. Acontece que com o passar do tempo, com a liberalização econômica, aí o fator econômico se sobrepôs ao social, e o nível de solidariedade que é base, que constitui um dos aspectos fundamentais de todos os grupos étnicos da Guiné cai consideravelmente. A própria constituição do Estado guineense que teve também como base a solidariedade, razão pela qual conseguimos aquela união de todas as etnias para a luta de libertação nacional, com a liberalização econômica, o interesse econômico se sobrepõe aos princípios sociais, havendo uma certa inversão de valores.*

É possível analisar as colocações de Veríssimo observando que os princípios de solidariedade dos grupos étnicos chocam-se frontalmente com os valores de mercado, assim como analisado por Mauss(1974a). Da mesma forma, o relato pode ser analisado com base nas colocações de Tambiah(1997) quando mostrou que o nacionalismo nas colônias não foi vivenciado igualmente, pois nem todos partilhavam das mesmas idéias, embora, no caso de Guiné-Bissau, muitos dos pesquisados concordem com Veríssimo em dizer que a constituição do Estado foi conseguida devido à união de todos os guineenses, considerando os crioulos e todas as etnias da Guiné-Bissau, nas lutas de independência. Mas também, que num período seguinte, em consequência da “liberalização econômica” (ou globalização), as divergências vieram à tona, segundo o entrevistado, em razão de uma quebra das regras sociais, fazendo com que as elites no poder, que se identificam etnicamente ou não, viessem a divergir ainda mais, colocando a população numa situação de medo da emergência de conflitos étnicos. Segue Veríssimo:

*Antigamente se dizia: sociedade horizontal e sociedade vertical. Horizontal seria os de esquerda, o vertical seria os de direita, ou seja, existe uma estratificação. A vertical tinha o chefe e os súditos, quer dizer, tinha uma estratificação de classes, o horizontal não, todo mundo era igual. Nós chamávamos sociedade vertical os muçulmanos por exemplo, os fula, mandinga, que são sociedades um pouco mais organizadas, diziam que eram sociedade*

*vertical porque existia a estratificação de classe. Agora na sociedade horizontal, éramos todos iguais, não havia chefe, que era o caso do grupo étnico balanta, e outros grupos étnicos. E tanto na sociedade horizontal como na sociedade vertical havia um princípio de base que é a solidariedade, o respeito pelo próximo, o respeito pelos mais velhos. Com a liberalização econômica o interesse econômico se sobrepôs aos princípios sociais. Passou a ser assim: por exemplo, nos grandes centros urbanos quem tem dinheiro, quem tem o poder político, econômico, é que passa a ser considerado o mais velho [os mais velhos são os mais respeitados nessa sociedade], tanto é que se chama “homem grande”. Quando um ministro chegava na tabanca e tal, nas aldeias, de onde ele mesmo havia saído: ‘ah, o homem grande vem aí nos visitar’. Ou seja, o velho vem nos visitar, quer dizer, ele deixou de ser aquele miúdo, perante os anciãos ali das tabancas, e passou a ser o homem grande, porque ele tem o poder econômico, ele tem o poder político, então houve uma certa inversão de valores. Foi a partir daí que os princípios culturais começaram a vir à tona, ou seja, ‘eu vou ser solidário é com a minha prima, o meu parente que fala aí o mesmo dialeto que eu’. E começamos a ver a união dos primeiros grupos étnicos em termos políticos se organizando politicamente, e isso complicou um pouco a implementação da democracia.*

Segundo Ca(1999), de acordo com Cabral(1969), os critérios de sistema social das etnias podem ser classificados como igualitárias, representadas pelos balantas, e hierárquicas, representada pelos fulas e mandingas. E as etnias pepel e manjaco, apesar de terem *chefes tradicionais*, denominados ‘régulos’, não apresentam estruturas sociais de organização hierárquica comparável às etnias fula e mandinga adeptas da religião muçulmana. Contudo, o importante é entender que embora algumas etnias apresentem chefias e uma organização social pautada em hierarquias, não se pode considerar esse tipo de poder do chefe nos mesmos princípios democráticos da sociedade ocidental uma vez que nas sociedades africanas tribais (tradicionais) não havia chefia neste sentido, mas sim era a força das linhagens (do parentesco) que regrava os grupos Pritchard(1978) e Radcliffe-Brown(1974). Como afirmou Veríssimo, era o mais velho do clã, tribo que resolvia os problemas no interior do grupo. Segundo Ca(1999), todas as etnias da Guiné-Bissau quer islamizadas, cristãs ou *animistas*, têm um traço comum que é o forte poder e autoridade do homem (pai) que concentra a função de dirigente do agregado familiar, responsável por manter os princípios tradicionais que regem a ligação de todos os membros da família, orientando-os para a vida social, política e religiosa. Assim, a democracia nessas sociedades vai acabar se dando com base nas solidariedades étnicas, pois essa é a lógica dessas sociedades, não é a lei, o direito, o Estado que as irá regular. E o problema é que eles adotam o modelo Ocidental, mas não o desenvolvem da mesma forma; o pós-colonial não consegue resolver as fissuras provocadas pelo período colonial dentro dos parâmetros e hegemonias ocidentais aos quais ele se vê submetido como no período colonial. Portanto, a balantização, os conflitos étnicos, é resultado da incompatibilidade entre esquemas culturais distintos que no plano internacional, os força a seguir um único modelo político e econômico,

ocidental, assentado nos conceitos de Estado-nação, de democracia, de direitos civis como parte de regras sociais pautadas na regulamentação de leis regidas pelo Estado como o poder central da sociedade moderna.

O que Veríssimo critica, bem como outros pesquisados, é a imposição dessa visão de mundo ocidental que criou desigualdades enormes entre os indivíduos em Guiné-Bissau. Ele reivindica uma questão de direito, de leis, de democracia, mas entende que estas categorias não são entendidas da mesma forma por todos. Na Guiné-Bissau, hoje, políticas divergentes coabitam, e as elites intelectuais e políticas parecem estar divididas; sobretudo em razão da não apreensão dos conceitos modernos de Estado-nação que foram impostos à realidade guineense. Veríssimo segue em seu depoimento, relatando como interpreta essa questão, apontando alternativas para a implementação da democracia na Guiné-Bissau:

*Daí vem a influência das bases culturais, para a visão de quem vem de uma outra tradição, tem que ter estratificação sim, 'eu sou quem eu sou, o fulano é quem ele é, o outro é quem ele é, entendeu?' A nossa cultura é um tanto quanto diferente da cultura ocidental, em grande parte das sociedades ocidentais já existia uma harmonização sócio-cultural, existia uma única etnia, e não houve confusão com a democracia. Mas nós pegamos o conceito da democracia, a estrutura democrática, tal como ela é e implementamos na Guiné. Isso foi uma imposição de um sistema que não nos pertence, ao passo que podíamos fazer um conceito, ou seja, podíamos organizar, implementar a democracia a nossa forma, ou seja, teria os mesmos princípios que a democracia ocidental, mas com uma forma de implementação um tanto quanto diferente.*

Para ele a democracia deve ser adaptada à vida cotidiana guineense, com conceitos que falem à diversidade, algo que possa unir os indivíduos de acordo e /ou em torno de suas próprias experiências de vida, sua própria lógica. Continua Veríssimo:

*Aí eu gosto sempre de citar como exemplo, o erro que nós cometemos também que é sinônimo a isso, que foi a adoção do Franco CFA. Num país que não existe uma cultura da moeda forte, não se impõe a moeda forte. Até hoje nós não temos respeito pelo Franco CFA; é uma moeda convertida, uma moeda forte que nos abriu a porta para o mundo exterior em termos financeiros, mas que nós ainda, nós os guineenses, ainda não temos consciência dela. Ao passo de países como o Senegal que já vinha de uma tradição de moeda forte até aqui, quer dizer, o dinheiro em si tem muito mais valor. É igual à democracia, eu gosto de dar esse exemplo; são coisas paralelas. A democracia pra nós existe, mas existe como um conceito, mas não é respeitada como na Europa, por exemplo. Aqui existe ainda uma tradição sócio-cultural muito mais forte, que é intrínseca. Às vezes não temos nem consciência dela, mas ela existe dentro de nós, existe dentro da nossa estrutura mental e disso não podemos nos desprender do dia pra noite, é um exercício, é um ensinamento, leva tempo. Infelizmente nós saímos de um programa com Banco e o Fundo, em que o mundo começou a falar da democracia, de abertura democrática, multi-partidarismo. Nós entramos, abraçamos, saiu como lei, mas aquilo é uma coisa, é um aspecto cultural, ensina-se, treina-se, quer dizer, aprende-se a ser democrata, não basta ter no artigo 1 da constituição, dizendo que o Estado da Guiné-Bissau é*



*um Estado democrático, até aí tudo bem. Mas será que a democracia existe na mentalidade tal como ela foi concebida? Se não existe, não adianta, quer dizer, temos tudo escrito, temos no papel, mas no concreto, no dia-a-dia, na convivência do dia-a-dia não temos nada.*

Mais uma vez é importante ressaltar que a questão posta até aqui pelos pesquisados é uma questão de considerar as diferentes visões de mundo, e no que se refere a gestão dos conflitos, uma reivindicação de igualdade de direitos, de convivência pacífica, mas que está sempre permeada pelo entendimento de outro direito: o de considerar as diferenças e respeitá-las.

No mesmo sentido de buscar alternativas para os problemas étnicos, Karina relata:

*Eu costumo pregar a Guineidade, eu não gosto muito de falar das questões étnicas porque o que nos une é a bandeira, é o hino nacional, outras coisas, não é? Eu acho que a gente deve deixar um pouco essa questão das etnias porque nós não podemos mudar a história, nós não podemos ir lá pra Berlim e falar: 'não, não façam isso, que é uma besteira, vocês têm que respeitar a divisão administrativa dos africanos'. Isso não aconteceu, vamos tentar ver outras alternativas, foi um erro terrível, com conseqüências terríveis até hoje, mas aconteceu, não adianta agora ficar lamentando se já aconteceu. Não adianta fazer agora uma manifestação na rua, dizer: 'não, eu sou isso, vou pregar a minha etnia'. Agora nós temos que lutar pra acabar com isso, porque enfatizando isso as conseqüências são muito graves; a gente já viu vários genocídios, Ruanda, Burundi, o Congo; vários problemas dessa ordem tribal, coisas terríveis. E os problemas na África em geral são decorrentes dessa questão étnica tribal, e eu não gosto muito de falar disso, eu gosto mais de falar da união, daquilo que nos une, dos ideais, pensar no futuro, o que é possível, o que é viável e deixar um pouco essa questão da etnia. Uma integração, tendo união; eles tem que se relacionar sem dizer que eu sou fula, que eu sou melhor que o balanta, ou eu sou balanta, sou melhor que o bijagó, sou bijagó, sou melhor que o felupe, não. Nós temos uma bandeira que nos une, nós temos um hino, nós pertencemos a um Estado.*

A pesquisada reivindica a união, dizendo que enfatizar divisões étnicas não é mais viável, visto os conflitos que têm ocorrido na África em razão de divisões étnicas, onde uns pretendem se sobrepôr a outros. Karina mostrou ter a percepção de que muitos dos conflitos étnicos existentes no continente africano ocorreram em razão da Partilha da África, da colonização, incitados pelas divisões arbitrárias, que não respeitaram as “divisões administrativas dos nativos”. Ela afirmou que a Partilha foi um “erro terrível”, com conseqüências terríveis até hoje, mas que “já aconteceu e que não adianta agora ficar lamentando”. No entanto, exatamente agora, muitas dessas questões continuam sendo problematizadas, sendo cada vez mais necessário pensar sobre elas, não apenas como lamentações, como disse a entrevistada, mas como alternativas para evitar os conflitos que ela mesma teme. O que ocorreu e como ocorreu ainda é importante, uma vez que as divisões étnicas estão na tônica dos discursos dos governantes guineeses hoje e, como Karina ressaltou em muitos outros momentos, podem causar problemas sérios se não existirem políticas que reflitam e trabalhem de forma efetiva com a questão

“cultural”. Entendo que, quando a pesquisada diz que prefere não falar sobre as divisões étnicas é no sentido de afirmar que não se deve colocar este ponto em evidência como questão central, já que considera como primordial a união. Contudo, as divisões étnicas pautadas em solidariedades raciais e políticas têm se mostrado uma problemática realmente importante na Guiné-Bissau, exigindo medidas práticas. Como indagou Tambiah(1997): “Será chegada a hora de abandonarmos a linguagem dos ‘obstáculos’ ao desenvolvimento para falarmos da ‘resistência’ ativa dos setores subalternos a ele?” (Tambiah,1997:3). Assim, o autor aponta para a necessidade de pensar de que forma é possível amenizar os conflitos por meio de políticas específicas que compreendam as reivindicações desses setores. Por sua vez, Appiah(1997) aponta para uma abordagem que privilegia a ação, diz que todas as vezes em que lê mais uma reportagem nos jornais sobre conflitos étnicos, guerras civis, fome ou outra calamidade na África ele se pergunta sobre quais seriam os benefícios em tentar corrigir as teorias a que estes males estão ligados, ou seja, corrigir as teorias impostas pelos modelos ocidentais que fizeram sua tradução da África ao seu modo. Para ele, a solução não é somente teórica, é também material: são os alimentos, a mediação prática dos conflitos, e, como ratificou, “. . . ou alguma outra medida mais material, mais prática (. . .) Não podemos modificar o mundo simplesmente pela evidência e pelo raciocínio, mas decerto tampouco podemos mudá-lo sem eles” (Appiah,1997:249). Assim, ele diz que o mundo acadêmico só pode oferecer uma contribuição, se aliar o conhecimento à prática, sobretudo no que consiste à desarticulação do discurso das diferenças “raciais” e “tribais”, já que, para o autor, a realidade dessas identidades rivais na África, sobretudo as elites, faz também o jogo dos exploradores a que eles mesmos tentam escapar. Dessa forma, distorcem os interesses objetivos dos que estão em situação desigual, uma maioria que sofre muito mais com a escassez, com as guerras e conflitos étnicos em razão de interesses políticos, econômicos, culturais e religiosos.

E para pensar a relação entre a teoria e a prática, dois relatos, a seguir apresentados, são de muita importância. Primeiramente, o depoimento de Veríssimo remete a um momento passado, mas que se relaciona ao presente quando diz o porquê de sua escolha pela Sociologia.

*Eu optei pela sociologia porque eu tava mesmo afim de encontrar uma solução para os problemas étnicos, sociológicos da Guiné-Bissau, fui atrás disso e achei que a saída para o desenvolvimento econômico da Guiné-Bissau tem que ter o seu respaldo nos problemas sócio-culturais que existem na Guiné, foi a razão pela qual eu optei pela sociologia. Trabalhei muito neste sentido, inclusive o meu trabalho de conclusão de curso é sobre globalização e desenvolvimento sustentável na Guiné-Bissau, mas numa ótica sociológica, quer dizer, como é que Guiné-Bissau se enquadraria num mundo globalizado, sendo a Guiné que é? Escrevi*

*muitos artigos: “Democratizar a Guiné, ou guineizar a democracia?”, quer dizer, sempre na perspectiva de ver como é que a cultura guineense se enquadra num mundo moderno, no mundo Ocidental.*

Mais uma vez Veríssimo mostra sua preocupação em pensar alternativas que dêem respostas à diversidade, pensando nas “raízes culturais” guineenses. Quando se refere ao título de seu artigo, entendo que para ele, os problemas de desenvolvimento econômico na Guiné-Bissau têm relação com os problemas sócio-culturais que lá existem, sendo necessário entender a Guiné-Bissau dentro da lógica de suas tradições culturais, para assim corrigir essa defasagem de desenvolvimento.

Já o depoimento de Karina refere-se ao momento que ela está vivendo em seu atual trabalho, depois do regresso a Guiné-Bissau. Aponta também alternativas que, para ela, podem contribuir para a união e melhoria das condições de vida do povo guineense, ao mesmo tempo referindo-se ao Brasil e a sua formação superior neste país como fundamental para o trabalho que está desenvolvendo em seu país.

*Atualmente, apareceu a proposta do governo holandês pra eu trabalhar num projeto com as rádios comunitárias, pra dar formação aos técnicos, porque aqui as rádios têm uma carência tremenda em termos de formação. A comunicação social aqui tá em crise, e eu tive a oportunidade de fazer comunicação social numa das melhores universidades do mundo, que é a Pontífice Universidade Católica de São Paulo (PUC), e isso, com certeza tem uma importância muito grande aqui, nesse momento que nós estamos vivendo, quando estou tendo a oportunidade de formar pessoas pra fazer uma comunicação social melhor, mais pedagógica, educando as pessoas para uma sociedade econômica e socialmente melhor. Vamos produzir programas de sensibilização de acordo com os problemas que se vive em determinados lugares, nas ilhas, tem uma etnia predominante que é a etnia bijagó, não existem assim, muitos problemas étnicos porque a maioria dos habitantes é bijagós, mas existem problemas de saneamento, saúde, educação, então nós vamos trabalhar nessa parte. Já em outras regiões, com predominância de outras etnias, e da religião muçumana nós temos o problema da escolaridade das raparigas [moças]. Por algum preconceito ou por que são muçumanos não gostam de pôr as meninas na escola, mas o alcorão não diz que as meninas não devem frequentar as escolas. A gente tem um trabalho pela frente para sensibilizá-los de que a sociedade deles irá se desenvolver mais quando as mulheres passarem a ir pra escola também, porque vão educar melhor os filhos. Vamos trabalhar também a questão da união, o que diz respeito às questões tribais, dizer: ‘não discriminem o fula, não discriminem o mandinga’; sensibilizá-los na gestão de conflitos, direito das crianças, das mulheres, pois pelo fato da religião predominante na zona leste ser a muçulmana, as mulheres são penalizadas como a gente sabe, então temos muito trabalho para fazer nessa área.*

Para Karina, os programas de sensibilização realizados nas “aldeias” são importantíssimos para o desenvolvimento da Guiné-Bissau como uma forma de trabalhar “as bases”. Para ela, devido ao país “ser uma democracia muito jovem” não existe um poder autárquico, o que faz com que os problemas mais básicos de saneamento, saúde e educação permaneçam. Segundo ela, a comunicação social, com sua função também pedagógica, de

informar as pessoas, pode ser uma solução para esses problemas, dizendo que: “o trabalho deve começar na comunidade, nas vilas rurais”, uma vez que é lá, como disse Karina, onde “existem muitos problemas de ordem étnica, e problemas da própria cultura dentro das etnias”. Acredita que são situações possíveis de serem contornadas e mediadas por meio da educação, “sensibilizando” as pessoas para o entendimento dessas questões e ressaltando sua formação profissional no Brasil como fundamental para a realização do trabalho que vem desenvolvendo. Mas Karina também apontou as dificuldades no que se refere tanto à saída do país de origem, a adaptação no Brasil, como, sobretudo, ao regresso. Vários quadros profissionais guineenses entrevistados disseram que, em alguns casos, podem ocorrer muitas dificuldades para que esta educação seja imediata e / ou amplamente aproveitada ao regressarem ao país de origem. Neste sentido, o depoimento de Karina nos remete aos processos de deslocamento e ressignificação de identidades:

*Morei cinco anos no Brasil, já tinha absorvido completamente a cultura brasileira, o modo de ser dos brasileiros, e foi uma coisa muito difícil pra mim, chegar aqui, num país completamente devastado pela guerra. Não havia perspectiva na época, em 99 havia tido eleições legislativas e presidenciais, mas o país estava um caos, a comunidade internacional não queria saber porque a corrupção tinha tomado conta do país, e as coisas estavam muito difíceis. Eu estava voltando, tinha feito comunicação social, e aqui não existe mercado pra comunicação social. Foi muito difícil esse processo de reintegração, não vi nenhum dos meus amigos, a guerra [de 1998] levou todos os meus amigos para Portugal, França, Inglaterra, Estados Unidos, Brasil. E ainda fiquei de outubro de 2002 até junho de 2004, praticamente desempregada.*

O relato permite refletir sobre a força do deslocamento, que possibilita aos estudantes formados no Brasil a percepção de realidades distintas e a apreensão de modos de vida diferentes, tornando difícil com que façam a passagem de uma experiência a outra, tanto quando saem como quando regressam. O mais contraditório para os estudantes é que o Programa de Estudante-Convênio de Graduação (PEC-G), que cede as vagas nas universidades brasileiras, exige deles o compromisso de retornarem aos seus países de origem para retribuir a formação acadêmica. No entanto, quando regressam, pode ocorrer, como foi o caso de Karina, dificuldades de absorção do novo profissional pelo mercado de trabalho. Para ela, foi difícil reintegrar-se não somente pelo fato de ter se sentido diferente, quando diz que já havia absorvido a cultura brasileira, mas também por não ter reencontrado os amigos em seu retorno, por ter visto o seu país destruído pela guerra, e, principalmente, pela frustração de constatar que não havia campo de trabalho para a sua profissão. No entanto, embora os problemas no regresso tenham sido apontados de forma contundente pelos pesquisados, eles também mostraram que sem a educação

superior seria ainda mais difícil se inserir no mercado de trabalho. Percebo ainda que embora eles considerem a saída e o retorno, muitas vezes, como processos, muitas vezes, “dolorosos” de mudanças, isto possibilita que percebam melhor as especificidades de seus países em sua dimensão étnica, cultural e política. Diante disso, ressaltar a importância dos quadros profissionais formados no Brasil para o entendimento da questão colonial e pós-colonial, reflexão e redimensionamento desses processos em seus países, seria cair em redundância, uma vez que são eles a elite letrada e intelectual guineense, apta a movimentar e formar a opinião pública em Guiné-Bissau e a ocupar cargos de decisão na política interna e externa.

Muitos dos pesquisados, durante as entrevistas, indicaram ter consciência de sua atuação, mostrando a importância de sua formação profissional no Brasil para o desenvolvimento da Guiné-Bissau com as mudanças políticas que podem ser implementadas com sua participação. Assim como Karina, Vera revela como o regresso foi difícil, mas, ao mesmo tempo, seu relato indica que a vivência no Brasil fez com que ela entendesse melhor o seu país e sua própria história, podendo até mesmo ser crítica em relação a situação que encontrou ao regressar. Referiu-se aos problemas por que tem passado a Guiné-Bissau por meio de sua própria história de vida.

*Em 85, eu vim à Guiné de férias já quase transformada em brasileira. Eu não acreditei que estava no meu país, porque eu não deixei um país onde as pessoas não tinham liberdade, isso é que me assustou. Eu vi minha família sofrer as conseqüências de um golpe de Estado [de 1980]. Desde criança, eu soube o que era sofrer por pertencer a uma família onde um deles é um líder [refere-se ao seu tio Amílcar Cabral]. E depois, aquelas mesmas pessoas por quem a minha família lutou, é que vêm a persegui-la mais tarde. Eu era jovem, em 1985, eu nem tinha feito 23 anos. Via os meus amigos, que eu deixei em Bissau com medo, isso para mim era impossível, porque eu estava num país que embora, ainda tivesse o Figueiredo como Presidente, mas não era aquela ditadura pesada, já não era. O Brasil conseguia, mesmo com o Figueiredo, criticar o Chile. Quando fui pro Brasil, o Chile era um exemplo de ditadura e não o Brasil, eu saio do Brasil pra o meu país e encontro essa situação, foi um choque sim.*

Não somente Vera, mas outros pesquisados da mesma geração disseram que sofreram bastante com o retorno à Guiné-Bissau num momento de ditadura, especialmente porque a experiência que estavam vivendo no Brasil era diferente. Segundo o que relataram, já haviam se integrado à sociedade brasileira. Portanto, o relato aponta a importância da ênfase dada nesta pesquisa à questão da resignificação de identidades em situação de deslocamento. Vera diz que quando saiu da Guiné-Bissau em 1983, depois de assistir ao Golpe de Estado de 1980 quando, embora vivendo um regime de partido único, o país ainda era considerado viável. Entre 1980 e

1983, a situação não era tão ruim como quando ela regressou para passar férias em 1985, quando disse ter encontrado uma “situação caótica”. César Ferragi<sup>84</sup>, outro entrevistado guineense formado no Brasil que hoje mora em São Paulo, relatou também as dificuldades por que passou quando regressou ao seu país.

Embora, César não se enquadre no recorte da pesquisa por não residir em Guiné-Bissau, ofereceu contribuições importantíssimas para o entendimento dos processos de mudanças por que passam os estudantes quando estão no Brasil e a dificuldade de readaptação ao voltar ao país de origem. Depois de formado, César regressou a Guiné-Bissau, em 1985, mesmo período em que Vera disse ter ido passar férias em Bissau. Ele relata como foi sua experiência:

*Cheguei em Bissau, uma semana depois, eu me arrependi. Se dessem a passagem de volta, eu acho que teria voltado. É aquele choque, a gente vai pro Brasil, como estudante, consegue manter um um padrão de vida; chega na Guiné, você não consegue nem chegar a esse patamar. Eu conto uma historinha que foi isso que me fez voltar: quando eu cheguei na Guiné, na altura, eu recebia 45 mil pesos, era um salário quase superior a quem trabalhava no Estado, e eu trabalhava na prefeitura. Tinha uma esposa brasileira que ia morar comigo na Guiné, pois eu me separei da esposa da Guiné durante o tempo que eu fiquei em São Paulo. Muito bem, eu tinha que montar a minha casa, fui ver quanto custava uma cama: 2 milhões; um jogo de panela: 240 mil. Mas eu ganhava 45 mil e uma geladeira custava 4 milhões, eu falei, ‘pô, eu nunca vou conseguir montar a minha casa’. Isso me deu um pânico, eu falei, ‘bom, eu tenho que ir embora, não vou ficar aqui’. Isso dava pânico pra qualquer guineense que chegasse naquele momento. Como estudante a gente fazia crediário, dava pra comprar televisão, som, montávamos a nossa casa de estudante, e chegava na Guiné, com o salário que a gente tinha, não conseguia fazer nada disso. Ai acabei morando na casa do meu pai com a minha esposa brasileira.*

O relato de César chama a atenção para as dificuldades postas aos indivíduos de Guiné-Bissau – uma sociedade com alto índice de desigualdades sociais e econômicas – em regressar para o país de origem depois de terem tido a experiência de viver no Brasil em melhores condições sociais, políticas e econômicas, embora não deixassem de observar que o Brasil também apresentava problemas de desigualdades sociais.

O ponto importante, como disse anteriormente, é que os pesquisados enfatizam em seus relatos a importância da formação superior para a solução de problemas da Guiné-Bissau, quando muitos deles se mostram conscientes de seu papel como elites intelectuais possibilitadoras de mudanças, como foi apontado por Karina e agora será abordado também por Vera, que fala da sua formação superior, seu curso e seu trabalho, relacionando-os ao seu sonho

---

<sup>84</sup> César Ferrage, tem 49 anos, é Arquiteto Urbanista. Formado pela Universidade de São Paulo (USP), onde ingressou, em 1982, com 26 anos, já casado e com duas filhas. Atualmente mora no Brasil, em São Paulo, capital. Trabalha numa empresa do grupo Pires, e é professor titular da cadeira de Planejamento Urbano na universidade Brás Cubas, em São Paulo.

de construção de uma África e, conseqüentemente, de uma Guiné-Bissau melhor e mais justa:

*A minha área é o direito, não consigo ficar longe do direito, mas acho que fui fazer o mestrado em Sociologia para conhecer melhor o que se passa na sociedade, aí sim eu posso denunciar, criticar, falar dos problemas jurídicos, ou de direito que existem na Guiné e que tem a ver com as mulheres. Eles pensam que eu sou feminista, mas o meu problema é de justiça, porque eu acho que, se um colega meu do sexo masculino for estudar e estivermos do mesmo nível, temos os mesmos direitos e deveres, então não deve haver discriminação. Só que nesse país a mulher continua a ser discriminada mesmo em pleno século 21, e eu não acho correto isso. Desde o dia 27 de julho que eu sou a porta-voz da Comissão Nacional de Eleições, como diz o Presidente da Comissão, eu sou a Margareth Thatcher da CNE porque quando eles querem alguém que vá dizer algumas verdades sou eu que vou, durante quase 10 anos eu me desliguei completamente do governo, não queria nada com eles, só recentemente é que eu voltei à casa. Porque o meu sonho é ver o continente africano livre de qualquer tipo guerra, é ver o meu país, um país democrata mesmo. Não queremos importar democracias européias, nem sul-americanas, não, uma democracia que tenha a ver com o continente africano e que os nossos dirigentes, sejam líderes realmente democratas; que a gente possa trabalhar, porque nós temos condição de trabalhar, nós temos todos os recursos humanos e materiais pra trabalhar; que a África consiga chegar lá, esse é o meu sonho, que amanhã eu saia, e diga: 'eu sou guineense', e todo mundo diga: 'sim senhora, uma grande guineense, um grande país'.*

Ela nos remete ao depoimento de Veríssimo quando diz que não querem importar democracias, que a democracia na Guiné-Bissau deve considerar as especificidades do país. O fato de saírem para estudar seja em Portugal ou no Brasil não os faz meros copiadore de modelos; pretendem aplicar os conceitos a sua realidade, considerando a diversidade cultural guineense. Outro ponto relevante é atentar que a ênfase dada a educação não é algo novo na Guiné-Bissau, me parece que faz parte também de um processo de afirmação de identidade, sendo importante agora retomar a questão das identidades guineenses e cabo-verdianas em oposição. Obter uma educação superior e sair para estudar fora adquiriu grande importância, no sentido também de status social para as famílias guineenses, uma vez que no período colonial praticamente só os cabo-verdianos e seus descendentes tinham esse privilégio.

Com efeito, um outro entrevistado guineense, Afonso Pereira<sup>85</sup>, chegou a afirmar que para o colonizador português a formação intelectual dos cabo-verdianos estava em primeiro plano e que esta seria uma das razões pela qual Cabo Verde teria-se desenvolvido mais do que a Guiné-Bissau. Ele relata:

*Hoje Cabo Verde está em cima de Guiné, e o problema foi a questão colonial que está se refletindo até agora. Na altura em que os portugueses estavam colonizando a África, na Guiné-Bissau, o governo, a estrutura e tudo mais era portuguesa. E o que acontecia era que só*

---

<sup>85</sup> Afonso Pereira tem 27 anos, cursa atualmente Contabilidade na Universidade Federal do Ceará (UFC), com ingresso em 2002.

*conseguiram sair pra estudar aqueles que eram descendentes de cabo-verdianos, como Amílcar Cabral; tinham que ter cor clara, moreno no caso. Então eles foram os primeiros que conseguiram oportunidade para estudar, os primeiros que saíram e os primeiros que voltaram já inteligentes, com outra visão do mundo e, portanto, os primeiros que ocuparam lugares-chaves depois que os portugueses saíram. Um analfabeto não podia concorrer a uma vaga com quem se formou, então a partir daí é que começou o tão chamado período cabo-verdiano na Guiné. O centro da cidade era quase todo ocupado por eles, eram os que trabalhavam como diretores, aproveitando também para colocar os filhos para estudar fora, e os nativos guineenses? Saíam um ou dois contra 10 ou 15 de Cabo Verde. E não formavam para voltar para Cabo Verde, iam para Guiné.*

Afonso chama a atenção para a educação que, do seu ponto de vista, foi o que causou uma defasagem entre Guiné-Bissau e Cabo Verde, o que nos remete à questão das distinções entre cabo-verdianos e guineenses, classificados pelos colonizadores, respectivamente, como “cabo-verdianos” e “indígenas”, ou mesmo como os “intelectuais, civilizados”, (com uma identidade específica), e os “analfabetos, primitivos” (de forma generalizada).

Vale de Almeida(2004a) diz que três períodos foram importantíssimos nesse processo. O primeiro foi, segundo ele, o período entre a Conferência de Berlim (1884-85) e o regime republicano em Portugal (1910-26), quando é fundado, em 1869, um seminário católico na ilha de São Nicolau para promover a formação das elites e o desenvolvimento dos cabo-verdianos para atuar na administração da colônia da Guiné-Bissau. O que põe em evidência a importância dos relatos que virão a seguir, tratando desta questão. Já, o segundo período, vai do início da ditadura (1926) até 1960, devidamente marcado pela afirmação das diferenças entre a África e Cabo Verde, este último, como não sendo África, bem como pela cada vez maior participação da elite e de funcionários civis cabo-verdianos na *civilização dos nativos* no continente africano. O terceiro período, que começa com a Segunda Guerra Mundial, o que vai corresponder a época de mais forte presença colonial e de trabalho institucional, que exigia que as elites, os cabo-verdianos, desenvolvessem estudos sobre a realidade local. Assim, o poder colonial evitava que os cabo-verdianos tivessem pensamentos independentistas (Vale de Almeida,2004a:8).

Afonso segue analisando esse processo, ressaltando a importância do ensino, abordando as oposições identitárias, políticas e culturais entre guineenses e cabo-verdianos:

*Quando os cabo-verdianos tiveram a oportunidade de estudar e voltaram para trabalhar, já voltaram como intelectuais. Os outros, guineenses, saíram do mato para a luta de libertação, de armas nas mãos, mas como analfabetos, e voltaram analfabetos. Acharam que lutaram para libertar o país, e tentaram ocupar os cargos-chaves, mas sem competência para tal. Ai começou uma briga entre os guineenses e os intelectuais cabo-verdianos. No caso, os intelectuais, as vezes até colocavam um analfabeto guineense em algum cargo. Por exemplo, eu analfabeto contra você, brigando, brigando ou então reclamando, você pensa: ‘não, vamos arranjar uma vaga para Afonso’. Ai me coloca como diretor, não sei, mas sou analfabeto. Então, quando eles ocuparam e, principalmente, os cargos das Forças Armadas como foi o*



*caso do nosso atual Chefe de Estado Maior, foi como analfabeto. Você coloca um 'a' ele não sabe se é 'a' ou 'b'. E a maioria da cúpula que ele formou agora são generais, brigadeiros, todos analfabetos que vieram das lutas de libertação. Então, isso é uma das causas de as Forças Armadas ter o maior número de analfabetos.*

Quando Afonso diz que o Chefe de Estado Maior era um analfabeto e que a maioria dos integrantes das Forças Armadas hoje são generais e brigadeiros analfabetos formados por ele, acredito que podemos concluir que muitos destes são indivíduos da etnia balanta, uma vez que os pesquisados dizem que hoje a maior parte dos integrantes das Forças Armadas é desta etnia. Além disso, quando Kumba Yalá iniciou sua campanha política, em 1999, também fazia referência aos balantas como os que mais lutaram pela independência da Guiné-Bissau se remetendo ao período das lutas por libertação, em 1974. Isto pode indicar que o processo de etnização da política pode ter sido iniciado ainda no período do governo de Nino Vieira, a partir de 1980, talvez não tão explicitamente como na candidatura de Kumba Yalá à presidência, mas com o início tímido de um processo de diferenciação entre as etnias, sem que isso representasse ainda conflitos visíveis entre as mesmas. O que estava mais em evidência eram as divergências entre guineenses e cabo-verdianos que foram se acirrando depois da independência de ambas nações. A ameaça maior, neste período, era representada pelos cabo-verdianos que acenavam com a possibilidade de tomar o “lugar” dos guineenses em seu próprio país. A este respeito, atentemos ao depoimento de Afonso:

*No caso, qualquer coisa que os nossos políticos reivindicarem, pegam esses analfabetos e conseguem inculcar qualquer coisa na cabeça deles. Logo o primeiro golpe de Estado da Guiné, quem fez? João Bernardo Nino Vieira, em 80, que tirou o Luiz Cabral, que era de Cabo Verde, nasceu na Guiné, mas era descendente de Cabo Verde. Nino Vieira veio do mato como um guerreiro e na altura achou que era uma injustiça os cabo-verdianos terem o maior número de vagas para estudar fora e ocuparem lugares-chaves no governo, como a presidência da Guiné. Aí o Nino Vieira e mais alguns intelectuais da Guiné, juntamente com a maioria dos analfabetos, se revoltaram contra Luiz Cabral e fizeram o golpe. Ali começou a nossa separação; até 80 era quase tudo junto entre Guiné-Bissau e Cabo Verde, o mesmo partido, hino. Quando Luiz Cabral foi deposto, os cabo-verdianos se revoltaram e se separaram. E os que ainda estão na Guiné, que nasceram lá, começaram a ter aquele ciúme, aquelas brigas. Os guineenses achavam: 'a gente já não tem nada a ver com eles, então eles tem que deixar os lugares-chaves'.*

A partir deste relato, parece-me que, nesse período, os guineenses de todas as etnias ainda estavam unidos contra um outro “invasor”: os cabo-verdianos, considerados muitas vezes pelos guineenses e pelos próprios portugueses como aliados destes na colonização da África, pois embora, os cabo-verdianos tenham estrategicamente se unido aos guineenses nas lutas de

libertação nacional não conseguiram se livrar do estigma da identificação com os portugueses no projeto colonial.

Vera Cabral interpreta esse processo, afirmando que os guineenses têm muitas razões para ter “mágoa” dos cabo-verdianos, o que leva a observar as implicações da oposição dessas identidades, reforçadas pelo colonizador, até hoje provocando ressentimentos entre os mesmos.

*O guineense realmente tem razão pra ter uma mágoa. Hoje eu digo que tem razão porque sofreu muito na pele o fato de ser considerado indígena e o cabo-verdiano ser considerado ser humano. Na África, no continente africano, o quê que se fazia, sufocava-se tudo isso, punham o guineense, os pertencentes a estas etnias para baixo, não eram pessoas, os indígenas não eram considerados seres humanos, era um escravo pronto para servir. Mas também temos que ter em consideração outras coisas: o primeiro liceu que o português fez foi em Cabo Verde, as primeiras escolas foram em Cabo Verde, os cabo-verdianos começaram a ter acesso ao conhecimento antes de nós porque o guineense não era gente, era indígena. Nós temos esse problema com Cabo Verde, nós não, alguns guineenses hoje, ou até mesmo a maioria dos guineenses tem esse problema. E tem a razão de ser, porque ninguém quer ser maltratado no seu próprio país e, a verdade seja dita, houve uma época em que até os ministros eram cabo-verdianos, ou a maioria dos ministros deste país eram cabo-verdianos. Não era muito confortável isso, a gente tem em consideração também que eles tinham muito mais formação do que nós, mas não era muito correto; hoje eu digo, não era muito politicamente correto ter um excedente cabo-verdiano, 100% de ministros num país onde tem outros guineenses.*

A entrevistada nos remete ao capítulo anterior, quando foi afirmado que as diferenciações entre cabo-verdianos e africanos “indígenas” criadas pelos portugueses provocaram grandes desigualdades e “animosidades” entre eles. Essa crença na superioridade cabo-verdiana, e a efetiva inserção das elites cabo-verdianas na Guiné, iria se desdobrar em muitas outras questões conflituosas, sobretudo após a independência de Guiné-Bissau e Cabo Verde, como acima explicitado por Afonso e Vera. Mas a questão importante de ressaltar aqui e que acredito ser o ponto central da oposição entre guineenses e cabo-verdianos se refere à auto-identificação ou não dos cabo-verdianos como africanos. A partir do momento que eles servem a um projeto colonial europeu, eles passam a ser considerados pelos guineenses como traidores e são colocados numa situação de verdadeira oposição.

Silvestre Rios<sup>86</sup> ao longo de todo o seu depoimento, não apenas no que se refere a esse trecho da entrevista, afirmou que pelo fato de Cabo Verde estar mais perto da África do que da Europa o país deve ser considerado como fazendo parte da África e não da Europa.

*Já discutimos sobre esse tema com os próprios cabo-verdianos. Tem uns que afirmam que não são africanos, mas não são da Praia, Ilha de Santiago, são de São Vicente, são. . . não*

---

<sup>86</sup> Silvestre Rios, 30 anos, administrador formado na Universidade Estadual do Rio de Janeiro – UERJ, com ingresso em 1998, foi entrevistado quando havia recém retornado à Bissau.

*sei da onde, que não se consideram como africanos. Mas eu não entro nessas discussões delas lá, se alguém achar que é africano, tudo bem, se não achar que é africano, também tudo bem. Isso pra mim não muda nada, eu sei que ele é africano, mas se ele achar que não é, paciência. Simples, porque muita gente não conhece a história. Os portugueses iam para o Cabo Verde, né, depois do Senegal, na caminhada encontraram essas ilhas, e chamaram Ilhas de Cabo Verde. Pouca gente estudou a história da colonização, por isso não sabem de onde saiu o nome, não é país Cabo Verde, não, são Ilhas de Cabo Verde, assim era o nome de Cabo Verde, porque fica bem perto do Senegal, e do Cabo Verde, portanto, África, né? Hoje, mudaram pra República de Cabo Verde, tá, tudo bem, mas a história era assim. Deve ser que lavaram muito a cabeça das pessoas e aí eles entenderam que não são africanos, paciência.*

Em sua concepção, seria em razão dessa proximidade geográfica que Cabo Verde e os cabo-verdianos deveriam entender que são africanos. No entanto, a identidade não pode ser exclusivamente referida ao território, nem ser considerada algo estabelecido como exterior aos indivíduos, como no caso das divisões territoriais, a identidade tem várias facetas. Segundo Cuche(1999), “não há identidade em si, nem mesmo unicamente para si (. . .) a identidade é sempre resultante de um processo de identificação no interior de uma situação relacional” (Cuche,1999:183). Ou seja, é construída numa relação de fatores que se entrelaçam e também se contrastam socialmente, uma relação entre como nos identificamos e como nos identificam. E quando Silvestre diz que os cabo-verdianos de Praia, não negam a identidade com a África, mas os das outras ilhas sim, embora não saiba especificar quais, nos remete ao relato de Crisanto que, no capítulo anterior, afirmou que em Santiago houve um processo de identificação com o continente africano diferente das outras ilhas, devido a força dos movimentos de libertação nacional, mais intensificados em Santiago, ilha onde está situada Praia, a capital de Cabo Verde. Nesse caso, a interpretação de Silvestre deve ser considerada, pois revela que um dado contexto, mais politizado, específico, situado (ocorrido em Praia), possibilitou àquelas elites intelectuais identificações maiores com a causa da libertação nacional e com continente africano, e por meio da relação social, uma maior abrangência desse pensamento no conjunto da população. As identificações dos cabo-verdianos ora com os portugueses e com a Europa, ora com o continente africano é fruto de um processo particular que deve ser entendido sob muitos aspectos, sobretudo a partir dos diversos elementos identitários e históricos que se entrelaçam na formação destas identidades. Outro ponto importante do relato de Silvestre é que ele critica a falta de conhecimento dos cabo-verdianos em relação a história da colonização, indicando que o colonizador foi responsável pela não afirmação e identificação cabo-verdiana com a África. Ele diz: “Deve ser que lavaram muito a cabeça das pessoas. . .”, se referindo aos portugueses e ao período colonial. Já na Guiné-Bissau, logo depois da independência, houve uma preocupação em passar para as novas gerações a história da África e da Guiné-Bissau nesta história, contada pelos

próprios africanos. Talismã Gomes<sup>87</sup>, entrevistada guineense, fala como ocorreu esse processo:

*Na Guiné, na época da guerra colonial, logo que as tropas guineenses começaram a ganhar espaço, libertando algumas regiões que eles chamavam de região libertada, os livros já começaram a ser mudados. Aqueles livros que os portugueses introduziram em que os personagens eram brancos e tal, foram mudados. Começamos a introduzir personagens africanos, com histórias nossas, né? Mantiveram o português nos livros didáticos, tudo bem, mas as histórias nos livros começaram a mudar, contando nossas próprias histórias.*

Karina também, assim como Talismã, trata da questão do ensino, abordando outro dado importante quando relata que era obrigatória uma disciplina sobre a história da colonização que, ao mesmo tempo, enfatizava a história da militância do Partido para a Independência de Guiné-Bissau e Cabo Verde - PAIGC. Após a independência, o regime permaneceu de partido único. Com o PAIGC no poder, este, introduziu, depois do quarto ano escolar, uma disciplina sobre a história da militância. Eram transmitidos os princípios do partido, o pensamento de Amílcar Cabral, o porquê da luta armada, o porquê tiveram que lutar para serem independentes, ou seja, toda a história do país e da formação do Estado-nação construída pelo partido no poder. Para Hobsbawn(1998) a nação é uma construção histórica, mas que segundo Rodrigues(2004), no plano simbólico também pode expressar outras construções temporais quando as narrativas sobre a nação tornam-se similares às narrativas míticas, dessa forma, situando-a numa dupla dimensão temporal: a da história que busca o passado para o entendimento da formação da nação e de seus símbolos oficiais, e a do mito, que é histórica e não-histórica ao mesmo tempo por relacionar passado, presente e futuro. Mas quando se busca o passado, estamos sempre referidos a um tempo presente, já que estamos situados nesse momento presente, sendo importante observar que os relatos dos pesquisados, tanto guineenses como cabo-verdianos, na maioria das vezes seguem entrelaçando passado e presente, mas também futuro assim como as narrativas míticas abordadas por Rodrigues(2004). Muitos deles falam de um período que nem mesmo viveram: o período colonial, um momento de imaginar a nação guineense por meio de dados históricos e relatos sobre o passado. Estes relatos são ressignificados no presente, tendo a força de se projetarem também para o futuro quando os entrevistados se referem ao ideal de progresso e desenvolvimento de suas nações. Os que nasceram pós-independência, ao falarem da história, irão ainda estar referidos a uma história mais que construída, pois não a viveram efetivamente. Paralelo a isso se soma o fato de falarem de um ponto de vista de quem saiu do país e do continente africano para fazer uma formação superior no Brasil, tendo em vista que tanto a

---

<sup>87</sup> Talismã Gomes, guineense, 29 anos, formada em Sociologia pela Universidade Federal de Goiás (UFG). Ingressou em 1997, retornando para Bissau, em 2004, período em que concedeu a entrevista.

formação acadêmica como o deslocamento em si atuariam como motores de mudança e ressignificação de identidades.

Assim, Karina reconstrói a história de Guiné-Bissau por meio da sua própria história, dizendo como essa história era reproduzida quando ela ainda era uma adolescente e como é hoje:

*Hoje em dia não tem essa disciplina, mesmo porque o país hoje é democrático, mas na época em que eu estudei tinha a disciplina 'formação militante', que era exatamente pra nos explicar a evolução do nosso país, como é que surgiu a Guiné-Bissau, que antes era Guiné Portuguesa, e porquê que foi preciso ter uma luta de libertação, pra que nós hoje nos tornássemos cidadãos da Guiné-Bissau, e não da Guiné Portuguesa, como eram os nossos pais e nossos avós. Mas a história ainda continua sendo passada, só que já não existe aquela disciplina, agora, é a educação social que abrange já o todo, não falando só da questão da militância, do partido, mas sim da história num todo.*

Mas a história é construída socialmente, e em contraste com o que foi construído em Cabo Verde, Karina e outros pesquisados guineenses, ressaltam uma forte politização e associativismo político na construção da identidade em Guiné-Bissau até hoje. Na Guiné-Bissau, como relatado pelos sujeitos da pesquisa, o partido no poder se manteve durante muito tempo, reforçando os princípios de liberdade e nacionalismo dos movimentos de libertação e do próprio partido, PAIGC. Ao contrário disso, o que os cabo-verdianos mostraram é que em Cabo Verde os laços que os ligavam às questões da libertação na África, eram em grande parte a ligação com a Guiné-Bissau e com o PAIGC. Com a cisão entre os Estados, e no partido, esses princípios não foram mais incentivados, ao contrário, em Cabo Verde esses ideais foram se enfraquecendo, pois, segundo os cabo-verdianos, para os governantes “já não era mais necessário reforçá-los”. A proposta política em Cabo Verde após a abertura política com um sistema pluripartidário passaria a ser de uma maior integração num projeto de economia liberal e política externa, não voltado para o continente africano (Koudawo,2001) e sim para a Europa. Dessa forma, entendo que uma das razões dos conflitos entre cabo-verdianos e guineenses está pautada em questões que dizem respeito a essas identidades em oposição se sobreporem ao ideal de união entre os dois Estados-nação, e reforçadas por interesses políticos, econômicos e culturais, dada a penetração de idéias ocidentais, globalizantes, mais fortemente enraizadas nos cabo-verdianos. Esse processo parece ter desencadeado, ao mesmo tempo, o início das divergências e distinções entre indivíduos de etnias diferentes ligadas ao poder, com as disputas tornando-se mais intensas devido a saída dos cabo-verdianos dos cargos de liderança no governo em Guiné-Bissau. Vale refletir também sobre a possibilidade dos cabo-verdianos terem exercido, num determinado período, um papel de mediadores dos conflitos étnicos, evitando a ocorrência dos mesmos, tendo

na figura de Amílcar Cabral o símbolo desta mediação, uma vez que tanto guineenses como cabo-verdianos relataram a importância do herói para a união de todos nas lutas de libertação nacional.

Como abordado no capítulo 1, segundo os pesquisados, Amílcar conseguia harmonizar as diferenças entre os guineenses de diversas etnias e os cabo-verdianos, embora, segundo os dados, até mesmo Amílcar percebia a dificuldade em unir guineenses e cabo-verdianos pelo entendimento das diferenças entre os indivíduos de ambas nações. No que diz respeito as disputas por poder, era ele quem conseguia amenizar os conflitos, distribuindo os cargos de lideranças do partido entre guineenses e cabo-verdianos. Mas Amílcar morreu antes da independência, e quando a Guiné-Bissau torna-se independente foi o irmão dele, Luiz Cabral, que assumiu a presidência da Guiné. Com a morte do “herói”, muitos conflitos surgiram no interior do Partido para a Independência de Guiné-Bissau e Cabo Verde (PAIGC) e a união passou a ser um ideal praticamente inalcançável, fracassando definitivamente no período pós-colonial.

É importante retomar Appiah(1997) quando diz que até mesmo políticas coloniais idênticas, implementadas igualmente sobre materiais culturais diferentes, produziram resultados totalmente variados. No caso de Guiné-Bissau e Cabo Verde, o colonizador era o mesmo, mas a política colonial foi bem diferente em ambos os países e a forma como essas identidades se configuraram foi totalmente distinta. Imaginar que são países tão próximos geograficamente, que Cabo Verde foi povoado majoritariamente por guineenses miscigenados com portugueses e mesmo assim suas diferenças tornaram-se tão intensas a ponto de a identidade de um ter sido afirmada em oposição à identidade do outro, o que é realmente intrigante. Isto aponta para os sentidos não somente de identidade como multifacetada e não homogênea, mas também para a necessidade de uma redefinição do conceito de nação que vá além da questão territorial, racial e lingüística. O que possibilita no caso estudado desconstruir a idéia de África como um todo homogêneo e integrado como posta pelo Ocidente.

---

## *Considerações Finais.*

Os pontos mais importantes apresentados nesta dissertação se referem à construção diferenciada das identidades de cabo-verdianos e guineenses e da formação do Estado-nação em ambos os países, tendo em vista suas especificidades como duas nações distintas, que afirmam identidades específicas, e as relações estabelecidas entre elas durante o período colonial e pós-colonial.

Como exposto, sob o ponto de vista dos pesquisados cabo-verdianos, sobre a formação da cabo-verdianidade, houve uma perda da “identidade africana” em razão de uma maior identificação dos cabo-verdianos com a Europa. Isso teria ocorrido devido à grande segregação destes indivíduos, nas ilhas em Cabo Verde, em convívio permanente com o colonizador e sua “política assimilacionista”, que tinha como objetivo formar os cabo-verdianos intelectualmente para que eles pudessem contribuir com o projeto colonial português nas outras colônias africanas (Hernandez,2001). Os pesquisados, por meio de um retorno às “origens”, buscaram explicações para o que eles denominam “negação da identidade africana”, encontrando-a na forma como se deu a colonização em Cabo Verde, em contraponto com outras colônias de língua portuguesa na África, afirmando que os portugueses incutiram nos cabo-verdianos a crença de que eles eram superiores aos africanos do continente. Isso, primeiro, no sentido biológico, por terem se miscigenado com o europeu, elevando seu status a “pretos de primeira”; segundo, por terem tido “acesso à educação”, antes dos indivíduos das outras colônias de língua portuguesa do continente. Isto possibilitou observar a importância dos processos diferenciados de colonização na formação das distintas identidades dos “povos” das “novas nações” na África.

Para melhor entender essas diferenças, fez-se necessário uma reconstrução da história de colonização no continente africano, especialmente a colonização dos países de língua portuguesa, explicitada, sobretudo no capítulo 2, por expressar os interesses específicos da pesquisa.

Segundo Vale de Almeida(2004a), a história da expansão do estado português começou no século XV, no Atlântico, com a descoberta dos arquipélagos da Madeira e dos Açores e com o estabelecimento de entrepostos comerciais ao longo de toda a costa ocidental da África, que o

autor divide em três períodos: do século XV ao XVI, XVII ao XVIII e XIX ao XX. Esses períodos foram marcados, segundo ele, pela relativa importância de diversos enquadramentos geográficos, rotas comerciais e de mercadorias na Índia, Brasil e África. Dessa forma, o Primeiro Império Português se estabelece na Ásia, especialmente em Goa, na Índia, Malaca e Macau, atual Malásia, e na China. O Segundo Império é o Brasil, e o Terceiro a África, que só viria a tornar-se Terceiro Império em consequência da independência do Brasil. Já no século XVII, na Índia portuguesa, havia uma preocupação de Portugal “com a classificação social baseada na descendência, na geografia e no que viria a designar-se como ‘raça’” (Vale de Almeida, 2004a:5). O autor diz que a população local estava dividida em diversas escalas e categorias de pureza sanguíneas, que incluía os *portugueses brancos nascidos na Índia*, os *castiços* (filhos de pais europeus e mãe indiana “branca”), os *mestiços* (mais mulatos na aparência), e os *indianos* (“puros”). Como foi abordado nos capítulos 2 e 3, essas divisões e classificações também iriam ocorrer na África, nos países de língua portuguesa. Os casos de miscigenação mais intensos realizar-se-iam, sobretudo, nas ilhas atlânticas de Cabo Verde e São Tomé, povoadas por escravos africanos e uma minoria de colonos portugueses. Na África continental, a proposta colonial era homogeneizadora, sendo os indivíduos das regiões ocupadas classificados como indígenas, sem que fossem observadas suas especificidades étnicas, em contraponto com os cabo-verdianos que eram tratados como diferentes. O colonizador não podia permitir que os africanos continentais se unissem, pois muito embora fossem de etnias diferentes, rivais ou não, havia a possibilidade de, estrategicamente, se aliarem contra ele. Isso leva o colonizador a também dividi-los, criando diferenciações entre eles e colocando-os muitas vezes uns contra os outros.

Como explicitado, os cabo-verdianos foram usados para fazer a mediação entre o colonizador e os “indígenas” (africanos do continente); tratados diferentemente dos angolanos, moçambicanos e guineenses, foram incentivados pelos portugueses a acreditar que eram superiores a eles por serem considerados menos “pretos”, “brancos de segunda”, “atlânticos”, enfim, uma série de adjetivos atribuídos pelo colonizador português que os distinguiu dos “outros”, como seres melhores e /ou “melhorados”. Esse processo levou à formação de uma elite intelectual cabo-verdiana distanciada do continente africano, mais voltada para a Europa e, segundo Vale de Almeida, com muitos conflitos identitários. A elite cabo-verdiana defendia como explicação da cabo-verdianidade uma “ideologia da miscigenação” com base na vertente intelectual brasileira, inspirada em Gilberto Freyre. As discussões pretendiam, em meados do



século XX, afirmar por meio deste pensamento o surgimento de uma “cultura” cabo-verdiana que privilegiava na grande maioria das situações uma visão eurocêntrica, remetendo à idéia de assimilação. Isto fez com que os cabo-verdianos fossem considerados indivíduos portadores de identidades “ambíguas”, já que, mesmo sendo africanos, afirmavam uma identidade européia. Mas as elites também divergiam. Alguns, mais voltados para os movimentos nacionalistas e de libertação do continente africano, se colocavam em oposição aos intelectuais, em especial do movimento Claridoso. Este movimento pretendia aliar a identidade cabo-verdiana a uma identidade européia e portuguesa. Com isso constatei que as elites de hoje ainda divergem neste sentido, pois todo esse processo é ainda muito recente.

Os quadros cabo-verdianos formados no Brasil foram considerados por mim como parte da elite letrada e intelectual que, hoje, se contrapõe à forma eurocêntrica de abordar a cabo-verdianidade. Embora em alguns momentos acabem por assumir o discurso da miscigenação, são muito mais críticos em relação a ele, indicando a formação profissional no Brasil como fundamental para a percepção da dimensão africana em suas identidades e, assim, afirmando-as de forma muito mais estratégica do que ambígua, uma vez que o ambíguo supõe uma identidade dúbia. Buscam afirmar sua africanidade por meio de um retorno às “raízes”, com a valorização das tradições culturais africanas que foram negadas a eles durante o período colonial, como as danças, as músicas, as manifestações populares e religiosas na rua, e, em especial, a valorização cada vez maior da língua materna crioula. Contudo, sem abrir mão de sua identificação também com a Europa. Essa forma de afirmar a cabo-verdianidade, lhes confere a singularidade como nação.

Os guineenses, por seu lado, se ressentem até hoje pelas classificações e discriminações criadas entre eles e os cabo-verdianos pelos colonizadores. Mesmo hoje, essas questões podem se traduzir em ressentimentos e conflitos, o que me levou a acreditar que as disputas pelo poder entre cabo-verdianos e guineenses, após a independência, podem também ter sido responsáveis pelo acirramento dos conflitos étnicos, com o surgimento de discriminações agora entre indivíduos pertencentes às várias etnias, e também destes em relação aos crioulos (guineenses descendentes de cabo-verdianos). Muitas vezes, como relatou Vera Cabral, uma das entrevistadas, os crioulos foram e /ou ainda são tratados pelos indivíduos pertencentes às etnias como não sendo “guineenses puros”. No entanto, a Guiné-Bissau é constituída por uma população bastante heterogênea, seja pela origem étnica ou por sua diversidade de identidades nacionais. Os crioulos constituem parte relevante desta composição, uma vez que as relações

entre cabo-verdianos e guineenses foram, durante muito tempo, extremamente intensas; entrelaçadas por laços políticos, culturais, lingüísticos, afetivos ou mesmo biológicos, em razão da miscigenação. Mas esses laços não foram suficientes para uni-los sob o mesmo Estado, pois suas diferenças identitárias se sobrepuseram a tudo isso. Nesse sentido, em relação à especificidade de Cabo Verde como uma nação que se distanciou do continente africano no período colonial, é importante ressaltar que os processos estratégicos de afirmação e/ou negação da “identidade africana” em Cabo Verde foram gerados não somente pela construção de ideologias classificatórias, mas também pela força das relações culturais e políticas entre colonizados e colonizadores, valendo refletir sobre essa questão no âmbito também das relações internacionais estabelecidas entre Cabo Verde e Portugal, no período pós-colonial. Numa palestra realizada em Fortaleza, para discutir os rumos e as diretrizes assumidas pela Comunidade de Língua Portuguesa (CPLP), no sentido de estreitar cada vez mais as relações entre esses países para o melhor desenvolvimento dos mesmos, um palestrante português, o Professor Doutor Marques Baessa, referindo-se à “ambigüidade da posição geopolítica” de Cabo Verde afirmou ao final de sua apresentação: “quando lhes interessa, os cabo-verdianos são africanos, quando não, são europeus”. Fez esta afirmação, voltando-se para outro palestrante, o cabo-verdiano formado no Brasil, Felinto Corrêa e Silva, que também estava compondo a mesa, como assessor do ministro da Cultura, Manuel Veiga. O comentário foi respondido por Felinto da seguinte forma:

*Isto para mim não é uma ofensa e sim um elogio, temos na nossa identidade multidimensões: a européia e a africana. Esta é a nossa forma de estar no mundo. Abrirmos a nossa dimensão européia é para nós fundamental, Como realidade de passado, mas também de futuro. Quando a Europa nos quer, para nos usar estrategicamente, é porque somos também africanos. E isso pode ser uma reformulação de política externa extremamente importante.*

Assim, em termos estratégicos, podemos situar a identidade cabo-verdiana como multifacetada, fluida, situada num contexto que a tornou específica e particular, mesclando essas duas dimensões, européia e africana, ora privilegiando uma, ora outra dimensão, como alternativa de “sobrevivência” em um mundo no qual ocupam posição de dependência em relação tanto a Portugal como a outros países do Ocidente, economicamente dominantes, e que ainda não conseguiu superar todas as dificuldades postas pelo colonialismo.

No que diz respeito às identidades guineenses, os conflitos identitários, embora num determinado período tenham envolvido a problemática das distinções e rivalidades entre

guineenses e cabo-verdianos, não são pautados exclusivamente nisto, nem tampouco se referem à questão de se identificarem ou não com a África. Ao que tudo indica, não há nenhuma dúvida em relação à “africanidade” guineense. Os problemas da Guiné-Bissau envolvem, sobretudo, a composição multi-étnica do país que, no período pós-colonial, passou a ser estabelecida pela constituição de solidariedades políticas, ou, como definiu Tambiah(1997), pela formação de *etnonacionalismos* no interior das “novas sociedades”. Este processo apresentou-se como consequência da imposição do pensamento moderno universalista, evolucionista (homogeneizador das diferenças) e utilitarista, imposto ainda no período colonial, por meio de uma educação também com pretensão à universalidade. Uma vez que os indivíduos das colônias saíam para estudar nas metrópoles, entrando em contato com a visão de mundo europeia, sua forma de governo, constituição política e ideologia nacionalista, eles passaram a almejar o mesmo modelo como forma de sobreviver à dominação e conseguir a independência. Porém, os sistemas sociais, a forma como os indivíduos das sociedades africanas, dos diversos grupos étnicos da Guiné-Bissau, consideradas sem Estado, se organizavam, eram tão distintos da sociedade europeia ocidental que a adoção daquele modelo pelos líderes e elites africanas vem a tornar-se uma armadilha para esses “povos”. A não aceitação, nestas nações, de um tipo de sistema social tendo o Estado como regulador da sociedade, com um poder central que pretendia destituir o poder e a força das linhagens, das regras de parentesco que, antes, regiam as sociedades na Guiné-Bissau, faz com que os *etnonacionalismos* surjam com força suficiente para desencadear conflitos entre as diversas etnias, revelando que o pós-colonial não é capaz de resolver os problemas deixados pelo período colonial. Portanto, vale reter o que foi dito por Hall(2003) em relação a não podermos considerar o termo pós-colonial como se o colonialismo fosse um passado remoto e a independência plenamente realizada. O que a realidade mostra são as inúmeras dificuldades enfrentadas pelos países colonizados em desenvolverem suas nações sem a continuidade da dependência, seja dos próprios países colonizadores, seja de outros de economia hegemônica.

Os dados trazidos nesta dissertação também são importantes para questionar alguns pressupostos de autores contemporâneos que traçam fronteiras excessivamente marcadas entre modernidade e tradição. Giddens(1991), por exemplo, afirma que as mudanças implicam sempre uma ruptura com as tradições. Mas se assim fosse, como daríamos conta no plano empírico, de dados que remetem constantemente às tradições, como nos muitos casos explicitados pelos pesquisados tanto em Guiné-Bissau como em Cabo Verde? Em relação a isso, os estudos ditos

pós-coloniais sugerem que a teoria social seja reformulada, permitindo observar a coexistência do tradicional e do moderno; que vá além da perspectiva das fronteiras territoriais, colocando a dinâmica social como desprovida de uma abordagem estritamente espacial, restrita à demarcação de fronteiras territoriais.

Algumas alternativas foram apontadas pelos pesquisados, no sentido de refletir sobre a gestão de conflitos – que têm relação direta com as tradições –, diminuição da dependência, e sobre o desenvolvimento de suas nações numa perspectiva atual, de como sobreviver em um mundo globalizado. Do ponto de vista educacional, político e econômico, Veríssimo Polinto, um dos entrevistados, relatou:

*A coisa já tá feita, o erro já foi cometido, agora temos que ensinar as pessoas a entender o que quer dizer a filosofia da democracia, não por força, mas por vias legais. Pela educação, permitir dar maior acesso às pessoas na escola; definir mais o espírito nacionalista, porque tudo parte da adoção, aceitação e entendimento de pertencer ao Estado-nação. Nós não passamos, nem conseguimos constituir um Estado-nação, entendeu? E já tivemos que entrar num mundo globalizado, quer dizer, fomos duplamente violados, de uma parte entramos no sistema universal que é a democracia, sem estarmos preparados pra tal. Na Guiné-Bissau, na altura, devia ter o quê, aproximadamente 80% da população analfabeta e a democracia impõe um certo nível de instrução para compreender o mecanismo e a filosofia democrática. Como é que essas pessoas poderiam entender e compreender as regras do jogo, era difícil. Entramos num mundo padronizado, acordos com Banco, Fundo, olha que eu trabalhei pela Guiné-Bissau no Banco Mundial durante dois anos, fui conselheiro principal no Ministério das Finanças, durante quatro anos, e responsável pelo Dossiê do Banco Mundial e Fundo Monetário internacional. É só burocracia, perda de tempo, o modelo que o Banco e o Fundo impõem a todos os países não respeita a especificidade de cada um desses países, por isso a Guiné-Bissau continua na mesma história, no mesmo ciclo. Eu não digo pra não seguirmos o Banco e o Fundo, mas eu peço para que imponhamos um pouco mais junto deles as estruturas tradicionais que não se adaptaram à realidade, ao mundo moderno.*

Veríssimo critica a forma como a Guiné-Bissau teve que se inserir, primeiramente no modelo do Estado-nação, sem ter a compreensão dos princípios da democracia ocidental; depois, a maneira como foram forçados a entrar num mundo globalizado que os colocou frente a questões políticas, econômicas e educacionais em seu país, de muita desigualdade e defasagem em relação aos países ocidentais, fazendo com que, obrigatoriamente, assinassem acordos com o Banco Mundial, com o Fundo Monetário Internacional e outros, pela necessidade de sobrevivência no novo sistema adotado. Isso provocou muitos problemas para a sociedade guineense que mostrou resistência e dificuldade em se inserir nesse novo sistema, revelando a força das tradições culturais, quando os grupos étnicos ligados ao poder tentam resolver as questões políticas na Guiné-Bissau, pautadas numa solidariedade “racial”; ou seja, continuam a estabelecer suas relações culturais e políticas pela estrutura posta pelo parentesco. Como as

regras em relação aos casamentos tornaram-se menos rígidas, é a identificação étnica que irá prevalecer numa situação de união política. Embora não haja como se dizer, na maioria dos casos, que um indivíduo é balanta, mandinga, papel, “puro”, pela miscigenação entre as etnias, as pessoas podem se identificar mais com uma ou outra etnia, dependendo da situação, e de forma estratégica, em relação às disputas por poder, por melhores trabalhos e condições de vida. A independência não resolveu os problemas de dependência das “novas nações”, pois, como os pesquisados disseram, a situação desenrola-se como uma “bola de neve”; a Guiné-Bissau está sempre correndo atrás da defasagem em relação aos países ocidentais, na tentativa de saldar dívidas do país que Veríssimo interpreta hoje como impagáveis, afirmando ainda que:

*Não sei se vocês ouviram a famosa história da iniciativa HIPC<sup>88</sup>, sobre a anulação das dívidas para os países pobres e altamente endividados. A filosofia de base do sistema HIPC era de permitir que, ao invés dos recursos que eles pagam anualmente, ou mensalmente, as dívidas fossem revertidas em recursos para os setores sociais. Mas nós nunca pagamos as dívidas, nunca tivemos recursos pra pagarmos as dívidas, sempre nos beneficiamos de ajuda externa para podermos pagar dívidas, de ajuda de países como a Suécia, Suíça, países do quadro da relação bilateral, que nos têm dado apoio direto para o pagamento da dívida. Por isso é que eu acho que não faz sentido, dizerem: ‘eu anulo a tua dívida, aumentem o investimento no setor social’. Com que dinheiro? Se eu não pago a Rússia, não pago a França, não pago ao BEI, que é o Banco Europeu de Investimento, onde é que eu arranjo dinheiro para poupar e aumentar o investimento no setor privado? Quer dizer, eles tiram concepções para dizer que, ‘não, o Banco Mundial está mudado, tem outra filosofia, se preocupa com o aspecto social, mas é mentira, pura ilusão, e eu comecei a tomar consciência disso ainda no Ministério, trabalhando diretamente com essas instituições.*

Assim como a Guiné-Bissau, Cabo Verde também necessita de ajuda externa, mas a situação é diferente. Desde a guerra civil de 1998, a Guiné-Bissau vive uma situação política e

---

<sup>88</sup> Sobre “Iniciativa HIPIC” (Heavily Indebted Poor Countries Debt Initiative). Ver [www.iseg.utl.pt/disciplinas/mestrados/dci/glossario.html](http://www.iseg.utl.pt/disciplinas/mestrados/dci/glossario.html) fonte: Vd BOOTE, Anthony e THUGGE, Kamau *Debt relief for low-income countries. The HIPC Initiative*, International Monetary Fund Pamphlet Series nº 51, Washington, DC, 1997, pg 1. "Trata-se de um esquema desenvolvido conjuntamente pelo FMI (Fundo Monetário Internacional) e pelo Banco Mundial para fazer face ao problema da dívida externa de países pobres fortemente endividados". Ela baseia-se nos seguintes princípios: (1) o objetivo é, como base numa análise caso a caso, conseguir a sustentabilidade do conjunto da dívida externa de um país; (2) as ações só devem ser previstas no caso em que o devedor, através do seu comportamento anterior, tenha demonstrado uma boa utilização dos excepcionais recursos financeiros que são colocados à sua disposição; (3) as novas medidas devem assentar, tanto quanto possível, no conjunto de medidas já em curso; (4) as novas ações de apoio devem ser coordenadas entre todos os credores envolvidos, assegurando-se a participação mais lata e mais equitativa possível destes nos esquemas de apoio e na sua definição; (5) o apoio dado pelos credores multilaterais deve preservar a sua integridade financeira e o seu estatuto de credor privilegiado; e (6) os recursos financeiros a conceder devem sê-lo com um elevado grau de concessionabilidade". A lista completa dos países atualmente considerados pelo FMI e Banco Mundial como "pobres e altamente endividados" inclui: Angola, Benin, Bolívia, Burkina Faso, Burundi, Camarões, Chade, Congo, Costa do Marfim, Etiópia, Gana, Guiana, Guiné, Guiné-Bissau, Guiné Equatorial, Honduras, Laos, Libéria, Madagascar, Mali, Mauritânia, Moçambique, Myanmar, Nicarágua, Níger, Nigéria, Quênia, República Centro-Africana, República Democrática do Congo, Ruanda, São Tomé e Príncipe, Senegal, Serra Leoa, Somália, Sudão, Tanzânia, Togo, Uganda, Vietname, Yemen e Zâmbia.

econômica conflituosa, em decorrência de diversas questões: corrupção, conflitos entre elites, entre as etnias no poder e no exército, que têm se envolvido intensamente nas questões políticas, com os constantes golpes de Estado.

A questão é bem complexa, sendo importante considerá-la sob os aspectos políticos e econômicos, mas, principalmente, culturais, aqueles aspectos que se referem às tradições e às distintas identidades e estratégias identitárias em Guiné-Bissau e Cabo Verde. Não é apenas uma questão de avaliar quem se inseriu melhor ou pior no modelo ocidental de Estado-nação. Acredito que o maior desenvolvimento econômico de Cabo Verde em relação a Guiné-Bissau não pode ser visto de forma restrita, e sim deve ser entendido em termos também dos interesses que os países colonizadores ou hegemônicos, no plano internacional, conferem a cada país em suas estratégias comerciais e de dominação tanto no período colonial, como no pós-colonial. Hoje, vale atentar que essas situações diferenciadas dos países em relação aos processos globais privilegiam aqueles que estão mais bem situados no campo político e econômico, acentuando as desigualdades dentre aqueles que historicamente ocupam posição marginalizada no cenário internacional, como é o caso das ex-colônias situadas no continente africano.

Cabo Verde, diferentemente de Guiné-Bissau, ocupa uma posição estratégica entre a Europa e a África, o que parece tê-lo beneficiado em termos políticos e econômicos, embora também existam grandes desigualdades no país e ainda uma enorme dependência econômica. Contudo, Cabo Verde têm conseguido converter a ajuda externa em melhores condições para a população, consolidando relações comerciais e de política externa com outros países, especialmente com o próprio colonizador, embora isso, ao mesmo tempo, faça com que muitos pesquisadores cabo-verdianos critiquem a existência de um neocolonialismo no país.

Essas situações indicam que os casos particulares aqui estudados apontam elementos a serem considerados quando da reflexão sobre outros países que ocupam situação marginalizada no cenário internacional. Consta-se que cada um participa de forma diferenciada nos processos globais, não podendo abordar esses processos uniformemente. Mesmo entre os que estão em situação marginalizada, uns em relação aos outros, encontramos situações diferentes. Guiné-Bissau em relação a Cabo Verde, Cabo Verde e Guiné-Bissau em relação ao Brasil, os três em relação à Europa, incluindo Portugal, e Portugal em relação à Europa como um todo. Isso instiga mais pesquisas que reflitam sobre as relações de desigualdade entre países no plano internacional.

Nesse sentido, os resultados desta pesquisa são especialmente relevantes num momento em que a política externa brasileira tem se voltado para a formação de alianças entre países que não ocupam posição hegemônica nos movimentos globais, destacando-se as ações do governo Lula em relação aos países africanos e sul-americanos. Ele chegou mesmo a argumentar a necessidade de um “resgate da dívida política, moral e histórica do Brasil com a África”<sup>89</sup>. Isso possibilita questionar se essas iniciativas promovem alianças que visam trazer benefícios iguais ou se apenas reforçam as desigualdades. Como disse um dos sujeitos da pesquisa, Ulisses, “não podemos esquecer que relações entre países são relações de interesses”. As alianças do atual governo brasileiro têm como um dos principais instrumentos as trocas bilaterais e a transferência de tecnologia e conhecimento entre o Brasil e esses países. Essas trocas e transferências de conhecimentos são feitas entre instituições, mas também entre pessoas. Algumas delas, como os sujeitos pesquisados, dizem que não pretendem copiar modelos pré-concebidos, mas sim adaptar este conhecimento a sua realidade. Para eles, a formação no Brasil é importante na medida em possibilita “ajudá-los a pensar”, tendo em vista as diferenças culturais, econômicas e políticas entre seus países e o Brasil.

Da perspectiva desta dissertação, ao dar relevância à abordagem sobre a importância dos convênios para a formação universitária dos estudantes africanos, está a percepção da magnitude dessa política como instrumento de construção de alianças e relações de reciprocidade, de aproximação do Brasil e países da África de língua portuguesa, e também da formação de quadros profissionais (elites letradas) nos países africanos como estratégias políticas no cenário internacional, considerando que estas estratégias lidam com interesses bilaterais entre os países envolvidos.

---

<sup>89</sup> Jornal O Povo, 4 de novembro de 2003, Caderno de Política, p. 20, sobre a visita do presidente Lula à Luanda, Angola, na intenção de estreitar as relações comerciais com o país.

## Bibliografia

- ANDERSON, Benedict. **Nação e Consciência Nacional**. São Paulo: Ática, 1989.
- APPIAH, Kwame Anthony. **Na casa de meu pai: a África na filosofia da cultura**. Rio de Janeiro: Contraponto, 1997.
- BAESSA, V. S. Manuel Jorge. Estudantes Africanos: um estudo sobre o conflito e a cooperação entre os estudantes cabo-verdianos e guineenses em Fortaleza. Monografia, Fortaleza – CE: Universidade Federal do Ceará, 2005. (Mimeo.).
- BARNES, J.A. “Redes sociais e processo político” in: Feldman-Bianco, Bela (org.) **Antropologia das sociedades contemporâneas**. Métodos. São Paulo: Global, 1987, p. 159-189.
- BARTH, Fredrik. “Grupos étnicos e suas fronteiras” POUTIGNAT, Philippe (org.) **Teorias da etnicidade** de Philippe Poutignat e Jocelyne Streiff-Fernart. São Paulo: Editora da UNESP, 1998.
- BHABHA, Homi K. “Interrogando a identidade: Frantz Fanon e a prerrogativa pós-colonial” in: **O local da Cultura**. Belo Horizonte: Editora da UFMG, 1998.
- BOURDIEU, Pierre. “A identidade e a representação – elementos para uma reflexão crítica sobre a idéia de região” in: **O Poder Simbólico**. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil S.A., 1989, cap. V, p. 107-131.
- Ca, Tome. Determinantes das diferenças de mortalidade infantil entre as etnias da Guiné-Bissau, 1990-1995. [Mestrado] Fundação Oswaldo Cruz, Escola Nacional de Saúde Pública; 1999. 91 p.
- CARDOSO DE OLIVEIRA, Roberto. “Identidade étnica, identificação e manipulação” in: **Identidade, etnia e estrutura social**. São Paulo: Livraria Pioneira, 1976, cap.I, pp.1-31.
- \_\_\_\_\_, “Um conceito antropológico da identidade” in: **Identidade, etnia e estrutura social**. São Paulo: Livraria Pioneira, 1976, cap.II, pp. 33-51.
- \_\_\_\_\_, “Identidade catã e ideologia étnica” in: **Mana**. vol.1.n.1. Rio de Janeiro: Relume/Dumará, outubro de 1995.
- CARNEIRO DA CUNHA, Manuela. **Negros, estrangeiros**. São Paulo: Brasiliense, 1985.
- \_\_\_\_\_, “Etnicidade: da cultura residual mas irreduzível\*” in: **Antropologia do Brasil: mito, história, etnicidade**. São Paulo: Brasiliense: Editora da Universidade de São Paulo, 1986.



CARVALHO, José Murilo. **A Formação das Almas: o imaginário da República no Brasil**. São Paulo: Companhia das Letras, 1995.

\_\_\_\_\_, “Unificação da elite: uma ilha de letrados” in: **A construção da ordem**, parte I. 2.ed. Rio de Janeiro: Editora UFRJ, 1996.

CORREA E SILVA, António Leão. **Combates pela história**. Praia: Spleen, 2004.

CHAUI, Marilena. **Brasil mito fundador e sociedade autoritária**. 4.ed. São Paulo: Fundação Perseu Abramo, 2001.

CUCHE, Denys. “Cultura e identidade”. in: **A noção de cultura nas ciências sociais**. cap.6. Bauru – SP: EDUSC, 1999.

DA MATTA, Roberto. “Digressão: a fábula das três raças, ou o problema do racismo à brasileira.” In: Roberto da Matta. **Relativizando: uma introdução à Antropologia social**. Rio de Janeiro: Vozes, 1981. pp. 58-85.

DUMONT, Louis. **O individualismo: uma perspectiva antropológica da ideologia moderna**. Rio de Janeiro: Rocco, 1985.

ELLERY MOURÃO, Daniele. Identidades em trânsito: um estudo sobre o cotidiano de estudantes guineenses e cabo-verdianos em Fortaleza. Monografia, Fortaleza – CE: Universidade Federal do Ceará, 2004. (Mimeo.)

ELIAS, Norbert. **O processo Civilizador**. 2 vols. Rio de Janeiro: Zahar, 1994.

EVANS-PRITCHARD, E. E. **Os Nuer**. São Paulo: Perspectiva, 1978.

FANON, Frantz. A Argélia se desvela\* in: Mariza Corrêa (org.) **Ensaio sobre a África do norte**. n. 46. Campinas-SP, fevereiro de 2002.

FERNANDES, Gabriel. **A diluição da África: uma interpretação da saga identitária cabo-verdiana no panorama político (pós)colonial**. Florianópolis: Editora da UFSC, 2002.

FERNANDES, Florestan. **A integração do negro na sociedade de classes**. São Paulo : Ática, 1978. vol. 1.

FREYRE, Gilberto. **Casa-grande & senzala**. 39.ed.. Rio de Janeiro: Editora Record, 2000.

GEERTZ, Clifford. “Uma descrição densa: por uma teoria interpretativa da cultura” in: **A interpretação das Culturas**. Rio de Janeiro: Zahar, 1978.

\_\_\_\_\_. “O mundo em pedaços: cultura e política no fim do século” in: **Nova luz sobre a Antropologia**. Rio de Janeiro: Zahar, 2000.

GELLNER, Ernest. **Nações e nacionalismo**. Lisboa: Gradiva, 1993.

GIDDENS, Anthony. **Capitalismo e Moderna Teoria Social**. Lisboa: Editorial Presença, 1990.

\_\_\_\_\_. **As consequências da modernidade**. São Paulo: UNESP, 1991.

GUSMÃO, Neusa Maria Mendes de. **Os filhos da África em Portugal: Antropologia, multiculturalidade e educação**. Belo Horizonte: Autêntica, 2005.

HERNADEZ, Leila Leite. **Os Filhos da terra do sol: a formação do Estado-nação em Cabo Verde**. São Paulo: Summus, 2002.

HALL, Stuart. **Da Diáspora: identidades e mediações culturais**. Liv Sovik (org.) Belo Horizonte: UFMG; Brasília: Representação da UNESCO no Brasil, 2003.

HOBBSBAWM, J. Eric. “A nação como novidade: da revolução ao liberalismo” in: **Nações e nacionalismo desde 1780**. São Paulo: Paz e Terra, 1998.

HUTCHINSON, S. E. “Prologue” in: **Nuer dilemas**. Berkeley and Los Angeles: University of California Press, 1996.

IANNI, Octávio. **A idéia de Brasil moderno**. ed. 2. São Paulo: Brasiliense, 1994.

\_\_\_\_\_. “A Sociologia e o mundo moderno” in: **Tempo Brasileiro**. Revista de Sociologia da USP. São Paulo: Editora da USP, 1989.

KOUDAWO, Fafali. **Cabo Verde, Guiné-Bissau: da democracia revolucionária à democracia liberal**. Bissau: Instituto Nacional de estudos e Pesquisa (INEP), 2001.

KUPPER, Adam. **Cultura: a visão dos antropólogos**. São Paulo: EDUSC, 2002.

LÉVI-STRAUSS, Claude. “Raça e história” in: **Os pensadores**. São Paulo: Abril, 1976.

MAUSS, Marcel. **Sociedad y Ciencias Sociales**. Barcelona: Barral Editores, 1972.

\_\_\_\_\_. “Ensaio sobre a dádiva. Forma e razão da troca nas sociedades arcaicas” In: Mauss, Marcel. **Sociologia e Antropologia**. São Paulo: EPU/EDUSP, 1974a. vol.2., pp. 37-129.

\_\_\_\_\_. “Uma categoria do espírito humano: a noção de pessoa, a de “eu” In: Marcel Mauss. **Sociologia e Antropologia**. São Paulo: EPU/EDUSP, 1974b. vol.1.

MENDONÇA, Marina de Gusmão. “Os impasses no processo de construção dos modernos Estados africanos” in: **Revista de Economia & Relações Internacionais /**

- Faculdade de Economia – FEC da Fundação Armando Álvares Penteado – FAAP, Vol. 2, nr. 4 (2004) – São Paulo: FEC-FAAP, 2004. pp. 67-77.
- MORALES, Arrais Lúcia. “Verdades inacreditáveis” in: Aguiar, Alves Odílio; Batista, José Elcio; Pinheiro, Joceny (orgs.) **Olhares Contemporâneos: cenas do mundo em discussão na universidade**. Fortaleza: Demócrito Rocha, 2001. pp.162-173.
- PONTES, Roberto. “A Guiné-Bissau no contexto dos países de língua portuguesa” in: Texto apresentado em palestra no auditório Castelo Branco da Universidade Federal do Ceará em evento em homenagem à independência de Guiné-Bissau. Fortaleza: 2003. pp.5-6. (Mimeo.).
- RADCLIFFE-BROWN, A.R. & FORDE, Daryll. **Sistemas políticos africanos de parentesco e casamento**. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 1974.
- RENAN, Ernest. “O que é uma nação?” in: Rouanet, Maria Helena (org.) **Cadernos da Pós/Letras – Nacionalidade em Questão**. Rio de Janeiro: Universidade do Estado do Rio de Janeiro – UERJ, 1997. pp.12-43.
- RODRIGUES, Lea Carvalho. “Crise e ruptura” in: **Metáforas do Brasil: demissões voluntárias, crise e rupturas no Banco Do Brasil**. São Paulo: Annablume; FAPESP, 2004. pp.97-240.
- SAHLINS, Marshall. **Ilhas de História**. Rio de Janeiro:Zahar, 1990.
- SAID, Edward W. **Orientalismo: o Oriente como invenção do Ocidente**. São Paulo: Companhia das Letras, 2001.
- SECCO, Lincoln. “Nacionalismo na ‘África Portuguesa’” in: **Projeto História – Revista do Programa de Estudos Pós-Graduados em História e do Departamento de História**, nr. 27. São Paulo: PUC-SP / EDUC, 2003. pp. 191-203.
- TAMBIAH, Stanley J. “Conflito etnonacionalista e violência coletiva no sul da Ásia” in: **Revista Brasileira de Ciências Sociais**, 1997. vol.12, nº34, pp. 5-24.
- THOMAZ, Omar Ribeiro. **Ecos do Atlântico Sul: representações sobre o terceiro império português**. Rio de Janeiro: Editora UFRJ/Fapesp, 2002.
- TOURAINÉ, A. **Crítica da modernidade**. Petrópolis, RJ: Vozes, 1994.
- VALE DE ALMEIDA, Miguel. “Crioulização e fantasmagoria” in: **Anuário Antropológico**. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 2004 a. pp. 33-49.
- \_\_\_\_\_. “O projeto crioulo. Cabo Verde, colonialismo e criouldade” in: **Outros destinos: ensaios de antropologia e cidadania**. Porto: Campo das Letras, 2004 b. pp.255-319.

## **Outras Fontes / Sites Pesquisados:**

SCANTAMBURLO, Luigi. “**Dicionário do Guineense-Português (dicionariu guinensi-purtuguis)**” vol II. in: Dicionário do Guineense. Bissau: Edições FASPEBI, 2002.

**Revista “África Lusófona: política, economia e sociedade.”**, ano 3 - nº24 – Novembro/Dezembro, 2004.

[www.guine-bissau.com](http://www.guine-bissau.com)

[www.dfqq.c.v](http://www.dfqq.c.v)

[www.uni.c.v](http://www.uni.c.v)

[www.iseg.utl.pt/disciplinas/mestrados/dci/glossario.html](http://www.iseg.utl.pt/disciplinas/mestrados/dci/glossario.html)

[www.nordesteweb.com](http://www.nordesteweb.com)

[www.store.eiu.com](http://www.store.eiu.com)

[www.vidaslusófonas.pt/amilcar\\_cabral.htm](http://www.vidaslusófonas.pt/amilcar_cabral.htm)

## **Lista de Anexos**

ANEXO 1 – Quadro referente aos entrevistados na pesquisa _____	150-151
ANEXO 2 – Mapa da Guiné-Bissau _____	152
ANEXO 3 – Quadro referênte à população da Guiné-Bissau dividida por regiões administrativa e etnias predominantes _____	153
ANEXO 4 – Mapa de Cabo Verde com suas dez ilhas _____	154
ANEXO 5, 6 e 7 – Sobre questões étnicas e políticas na Guiné-Bissau em “África Lusófona: política, economia e sociedade.” _____	155-158
ANEXO 8 – Bandeiras atuais de Cabo Verde e Guiné-Bissau _____	159
ANEXO 9 – Antiga bandeira de Cabo Verde _____	160
ANEXO 10 – Hino de Guiné-Bissau, anteriormente, o mesmo para Guiné-Bissau e Cabo Verde _____	161
ANEXO 11 – Atual hino de Cabo Verde _____	162
ANEXO 12 – Matéria sobre a oficialização do Crioulo em “África Lusófona: política, economia e sociedade.” _____	163

## ANEXO Nº 1

### QUADROS DE TODOS OS ENTREVISTADOS NA PESQUISA

#### PROFISSIONAIS CABO-VERDIANOS FORMADOS NO BRASIL

NOME	IDADE	NATURAL	CURSO /Ingresso-Término-Retorno	CIDADE	UNI	BOLSA
<i>Paulo Umaru</i>	29	Santiago/Praia	Computação / 1994-1998-2000	São Paulo / SP	PUC	Cabo Verde
<i>Amílcar Aristides</i>	30	Santiago/Praia	Administração / 1997-2001-2001	Viçosa / MG	UFMG	Cabo Verde
<i>Marcos Fonseca</i>	33	Boa Vista	Jornalismo / 1997-2000-2000	São Paulo / SP	PUC	Cabo Verde
<i>Ulisses Santos</i>	44	Santiago/Praia	Formação de Oficiais / 1982-1985-X	Rio de Janeiro / RJ	EFOMM	Cabo Verde
Idem		Idem	Direito / 1985-1990-1991	Rio de Janeiro / RJ	UFRJ	Cabo Verde
<i>Gevara da Cruz</i>	29	Santiago/Praia	Computação / 1994-1998-1999	Niterói / RJ	UFF	Cabo Verde
<i>Crisanto Barros</i>	39	Santiago/Praia	Pedagogia / 1998-1991-X	Niterói / RJ	UFF	Cabo Verde
Idem	-	Idem	Sociologia / 1993-1997-X	Campinas / SP	Unicamp	-
Idem	-	Idem	Mestrado Educação / 1993-1995-1997	Campinas / SP	Unicamp	CAPES
<i>Angelo Barbosa</i>	40	Santiago/Praia	Administração Pública/ 1982-1987-1987	São Paulo / SP	FGV	Itamaraty
<i>Matilde Dias</i>	28	Santiago/Praia	Jornalismo / 1995-1999-2000	Niterói /RJ	UFF	Cabo Verde
<i>Ana Paula Lopes</i>	25	Santiago/Praia	Sociologia / 2000 -2004 -2004	João Pessoa / PB	UFPB	-
<i>Talina Benoliel</i>	29	Santiago/Praia	Ciências Sociais / 1997-2001-2001	Curitiba / PR	UFPR	Cabo Verde
<i>Isa Pereira</i>	30	Santiago/Praia	Relações Públicas / 1994-1998-1998	BeloHorizonte/MG	UFMG	Cabo Verde

#### PROFISSIONAIS GUINEENSES FORMADOS NO BRASIL

NOME	IDADE	NATURAL	CURSO / Ingresso-Término-Retorno	CIDADE	UNI	BOLSA
<i>Veríssimo</i>						
<i>Polinto</i>	32	Bissau	Sociologia / 1992-1996-	Florianópolis / SC	UFSC	Itamaraty
Idem	-	Idem	Esp.finanze públicas / 1997-2000	Florianópolis / SC	UFSC	-
<i>Augusto Regalla</i>	45	Campiano	Arquitetura / 1980-1985	João Pessoa / PB	UFPB	Itamaraty
Idem	-	Idem	Mestrado Arquitetura / 1986-1989	João Pessoa / PB	UFPB	Cnpq
<i>Silvestre Rios</i>	30	Bissau	Administração / 1998-2003	Rio de Janeiro / RJ	UERJ	X
<i>Milene Gomes</i>	26	Bissau	Economia / 1999-2003	São Paulo / SP	PUC	Santo Egidio

<i>Karina Gomes</i>	28	Bissau	Comunicação Social / 1996-2000	São Paulo / SP	PUC	Itamaraty
<i>Vera Cabral</i>	42	Bissau	Direito / 1983-1988	São Paulo (SP)	USP	Itamaraty
Idem	-	Idem	Mest. Direito Criminal / 1988-1990	São Paulo (SP)	USP	-
<i>Talismã Gomes</i>	29	Bissau	Sociologia / 1997-2002	Goiania(GO)	UFG	X
<i>Augusta Vaz</i>	29	Bissau	Economia / 1998-2003	Fortaleza (CE)	UFC	Cnpq
<i>César Ferrage</i>	49	Bissau	Arquitetura / 1982-1985	São Paulo (SP)	USP	Itamaraty

#### ESTUDANTES CABO-VERDIANOS DA UNIVERSIDADE FEDERAL DO CEARÁ PESQUISADOS

<b>NOME</b>	<b>IDADE</b>	<b>NATURAL</b>	<b>CURSO/Ingresso-Término</b>
Manuel Baessa	27	Santiago/Praia	Ciências Sociais / 2000–2005
Lúcia Cardoso	23	Santiago/Praia	Pedagogia / 2003-Ativo
Janira Lopes	20	Santiago/Praia	Administração / 2003-Ativo

#### ESTUDANTES GUINEENSES DA UNIVERSIDADE FEDERAL DO CEARÁ

<b>NOME</b>	<b>IDADE</b>	<b>NATURAL</b>	<b>CURSO/Ingresso-Término</b>
Cadijatu Baldé	27	Bissau	Administração / 2001-Ativo
Braima Baldé	28	Bissau	Contabilidade / 2002-Ativo
Afonso Pereira	27	Calequisse	Contabilidade / 2002-Ativo

## ANEXO N° 2

### Mapa da República da Guiné - Bissau



REGIONS DE GUINEE BISSAU

Fonte: [www.pt.wikipedia.org/wiki/cabo\\_verde](http://www.pt.wikipedia.org/wiki/cabo_verde)



### ANEXO Nº 3

#### QUADRO DE DISTRIBUIÇÃO DA POPULAÇÃO DA GUINÉ-BISSAU<sup>90</sup> POR REGIÕES ADMINISTRATIVAS E ETNIAS PREDOMINANTES (DADOS DE 1996)

<b>Regiões Administrativas / Etnias mais numerosas predominantes em cada região</b>	<b>População residente</b>
<u>Bissau / capital</u> - <i>diversas etnias, maioria Balanta</i>	(22% população do país) 237.200
<u>Oio</u> - <i>Balanta e Mandinga</i>	(15,6% da população do país) 168.350
<u>Bafatá</u> - <i>Fula e Mandinga</i>	(14,7% da população do país) 158.000
<u>Cacheu</u> – <i>Manjaco</i>	(14,5% da população do país) 156.600
<u>Gabú</u> – <i>Fula</i>	(13,5% da população do país) 145.200
<u>Tombali</u> - dado da etnia não encontrado	75.600
<u>Biombo</u> – <i>Pepel</i>	61.550
<u>Quínara</u> - dado da etnia não encontrado	47.600
<u>Bolama / Bijagôs</u> – <i>Bijagós</i>	27.291
Total população <u>Guiné-Bissau</u>	1.077.100

Fonte: PNDS; MINSAP, 1998:22.

---

<sup>90</sup> Ca, Tome. **Determinantes das diferenças de mortalidade infantil entre as etnias da Guiné-Bissau, 1990-1995.** [Mestrado] Fundação Oswaldo Cruz, Escola Nacional de Saúde Pública; 1999. 91 p.

## ANEXO N° 4

### Mapa de Cabo Verde



Fonte: [www.pt.wikipedia.org/wiki/cabo\\_verde](http://www.pt.wikipedia.org/wiki/cabo_verde)

## **ANEXO N°5**

## **ANEXO N°6**

## **ANEXO N°7**



## **ANEXO N° 8**

### **Bandeira de Cabo Verde**



### **Bandeira de Guiné-Bissau**



## ANEXO N° 9

### Antiga bandeira de Cabo Verde





## ANEXO N°10

Esta é a Nossa Pátria Bem Amada  
(Atual hino de Guiné-Bissau, anteriormente, o mesmo para Cabo Verde)

Sol, suor e o verde e mar,  
Séculos de dor e esperança!  
Esta é a terra dos nossos avós!  
Fruto das nossas mãos,  
Da flor do nosso sangue:  
Esta é a nossa pátria amada

Viva a pátria gloriosa!  
Floriu nos céus a bandeira de luta.  
Avante, contra o jugo estrangeiro!  
Nos vamos construir  
Na pátria imortal  
A paz e o progresso!

Paz e o progresso!

Ramos do mesmo tronco,  
Olhos na mesma luz:  
Esta é a força da nossa união!  
Cantem o mar e a terra  
A madrugada e o sol  
Que a nossa luta fecundou!

## ANEXO Nº11

Cântico da liberdade  
(atual hino de Cabo Verde)

Canta, irmão  
Canta, meu irmão  
Que a liberdade é hino  
E o homem a certeza.

Com dignidade, enterra a semente  
No pó da ilha nua;  
No despenhadeiro da vida  
A esperança é do tamanho do mar  
Que nos abraça,  
Sentinela de mares e ventos  
Perseverante  
Entre estrelas e o Atlântico  
Entoa o cântico da liberdade.

Canta, irmão  
Canta meu irmão  
Que a liberdade é hino  
E o homem a certeza

## **ANEXO N°12**