

O NEGRO NA *CLARIDADE* DE CABO VERDE: ALGUMAS IDEIAS SOBRE ESTA ZONA DE SOMBRA

THE BLACK IN THE *CLARITY* OF CAPE VERDE: SOME IDEAS ABOUT THIS SHADOW ZONE

*Pires Laranjeira*¹

A uma leitura despreocupada, de senso comum, pode parecer que não tem relevância sequer levantar a questão do Negro na revista *Claridade* (por exemplo, para quem leu apenas um ou outro número desgarrado), órgão do movimento que, em 1936, deu um novo rumo à literatura e cultura cabo-verdianas. Mas, se atendermos às posições antagônicas de que a sociedade cabo-verdiana é simplesmente mestiça, “sem racismo” – como tantas vezes se diz, em que o negro não é notado como diferença, ou de que é, sobretudo, uma sociedade negro-africana que a *Claridade* não teria tratado devidamente, por disfarçar as questões de raça no seio de uma criouldade avassaladora –, teremos de notar que, se a questão da raça negra foi tratada ou aludida pelos claridosos, é porque constituía um tema-problema que merecia abordagem. Que essa abordagem não tenha sido sistêmica, nem transformada em pedra de toque do movimento claridoso, compreende-se, face às posições teóricas e concepções intelectuais e de vida dos seus integrantes da primeira hora. Porém, o que significa esse sintoma de a *raça negra* aparecer frequentes vezes nos textos literários e ensaísticos? Teremos, muito provavelmente, de refazer a história da literatura e concluir que, antes das posições arrojadas de Manuel Duarte, Gabriel Mariano e Kaoberdiano Dambará, nos anos 1950 e 1960, já os primeiros claridosos se preocupavam, e muito, com as *diferenças ráticas*. E, no mínimo, essa preocupação foi o sintoma de algo a que os próprios claridosos não corresponderam de modo insofismável e esclarecedor. Muito provavelmente, foi o sintoma de que a questão racial tinha de ser pesquisada, ainda que se viesse a descobrir a existência de preconceito rático, que se verifica, por exemplo, em não querer que o arquipélago seja considerado *negro* ou negro-africano, do mesmo modo que, por vezes, não se deseja que Cabo Verde seja um país africano.

O negro teve expressão em toda a *Claridade*. Pode não ter sido, extensivamente, uma presença marcante e inequívoca, mas o negro apareceu como sujeito social, cultural e simbólico, em dezenas de referências diretas e alusões enviesadas. Não só são muitas mais do que se podia distraidamente pensar, mas, além disso, permitem concluir, mesmo que somente após uma primeira e simples leitura, que se tratou de uma componente inspiradora, fulcral e, mais ainda, talvez até estruturante, embora recalçada. O caráter estrutural verifica-se no fato de terem incluído alguns estudos etnográficos, de formação social do arquipélago, ou linguísticos, mostrando a preocupação em perceber a constituição étnica das ilhas para além do discurso habitual, e mesmo superficial, da mestiçagem e criouldade, em perceber as origens das suas práticas culturais, as relações entre as divisões de classe e das raças (e também das heranças étnicas e cores de pele) e os diversos contributos das classes e raças para a evolução econômica e cultural do país em formação. O modo como tentaram perceber as diferenças ráticas atuando no relacionamento dos grupos é que pode motivar reparos críticos às percepções e visões de mundo.

Um primeiro estágio a considerar é o dos levantamentos etnográficos, que efetuam o elenco dos *apports* africano-continentais em Cabo Verde, tanto por Félix Monteiro quanto por João Lopes e, com referências mais comedidas, por Manuel Lopes e Baltasar Lopes da Silva: batuque, tabanca, cimbó, magia negra, tamborona, folclore novelístico, vocábulos. Baltasar Lopes arrola alguns exemplos do léxico “afro-negro” e chama-lhe “pitoresco”, entendendo-o enquanto “rara sobrevivência das culturas afro-negras”. Influenciado pela forte presença da cultura afro-continental na Ilha de Santiago, Baltasar Lopes refere a língua crioula como linguagem “negro-europeia”, resultante do encontro dos “stocks africanos” com o respaldo europeu, atribuindo esses *stocks* à ampla “área de cultura sudanesa ocidental”, de que sobrevieram para Cabo Verde “migrações antigas dos jalofos”, evidenciando o “predomínio étnico do elemento afro-negro na miscigenação”. Essa miscigenação é exposta segundo uma perspectiva que sofre o impacto da teoria freyriana da convivência pacífica entre os elementos culturais luso e negro-africano no solo brasileiro, que se repetiria em Cabo Verde. Baltasar Lopes cita Freyre quanto às “semelhanças de critério ético e estético, de inclinações sentimentais e de aspirações sociais e políticas”. Neste passo, infiltra-se, desde logo, a contaminação freyriana, forçando como que uma igualdade entre seres humanos, espaços, políticas e evolução histórica, como se fosse possível fazer equivaler situações sentimentais, sociais e políticas de espaços, épocas e protagonistas diferenciados. Constitui forçada nota de “lusotropicalismo” antecipado falar das semelhanças de “inclinações sentimentais”, quando sabemos que, em matéria de sentimentos, há matrizes universais, mas só a circunstância de cada um, que é irrepitível, permite avaliar como serão esses sentimentos, a cada momento e a cada eflúvio. Baltasar Lopes, ciente da sua limitação, anotava que nada se achava demonstrado, comprovado, propondo-se mostrar, tão-somente, quanto ao assunto da língua crioula,

a que chamava convitadamente “dialeto” (era a terminologia obrigatória da época imperial e do fascismo-salazarismo) e não simplesmente “língua”, “uma experiência românica nos trópicos”.

Segundo a concepção de Baltasar Lopes, as “culturas afro-negras” ter-se-iam dissolvido (ou, pelo menos, teriam integrado os seus elementos) em nova cultura, a cabo-verdiana, desaparecendo enquanto cultura original alheia. No âmbito literário, em seu romance *Chiquinho*, e reporto-me a trechos incluídos na *Claridade*, o protagonista vai assistir a um batuque e é evocado o tempo do tráfico de escravos. O mesmo acontece em outros textos, em que Osvaldo Alcântara, por exemplo, fala na “epiderme de jambo dourado/o lirismo antigo da minha raça”. Também o poeta Pedro Corsino Azevedo reproduz uma expressão corrente, mas muito interessante quanto à marca ideológica classista para designar a maioria da população pobre: “gente-gentio”. Sociologicamente, essa “gente-gentio” é a mesma a que se refere João Lopes em texto ensaístico: o “afro-negro” e o *badio*. Também este alude aos escravos (à “tragédia do cativo do escravo”), qualificando-os com palavras de enternecida positividade: “homens valentes, sadios e fortes”. Aqui, o corpo negro parece visto como positivo, se esquecermos a sua condição de prisioneiro do sistema esclavagista, mas, na verdade, esses qualificativos significavam, na realidade social, que era um corpo apropriado para o trabalho escravo e para ser explorado. Se a questão do negro, da raça, da sua história, do seu trânsito do continente para o Novo Mundo, ficando nas ilhas, não constituísse, de fato, um problema, por quê, então, essas referências à escravatura e ao tráfico, à distinção entre “afro-negros” e brancos, perdurando para além do tempo da sua miscigenação e total integração? Estamos apenas, simplesmente, perante um esforço inocente de compreensão do passado ou trata-se, em 1936 e depois, de avaliar o real estado de formas de racismo e discriminação racial, entre as formas de sujeição e discriminação social? E será que o discurso – literário e ensaístico – dos autores integrantes da *Claridade* está isento de preconceito? Quereriam apagar as marcas da sujeição dos entes negros, colando-lhes atributos e contextos forçados de boa vizinhança e convivência? Não se trata disso. Apenas se deixam infiltrar, por vezes, pelas ideias dominantes da época.

Na verdade, tanto Baltasar Lopes, como João Lopes e outros, possuem um discurso eivado, aqui e ali, de preconceito positivista ou etnocêntrico, de acordo com o pensamento ainda dominante na época. Daí que o primeiro se refira aos dois tipos de *culturas de partida* para a formação de Cabo Verde como sendo “uma mais adiantada (a europeia) e outra mais atrasada (a africana)” e o segundo à “influência eugénica das levas afro-negras”, o que faria pressupor, como consequência, que, na atualidade, a cultura cabo-verdiana não pudesse ombrear com qualquer outra cultura do universo, por, à partida, integrar um composto mais “atrasado”. Acresce ainda que João Lopes atribui as revoltas sociais ao domínio da psicologia, e não da economia, da política e da cultura, numa concepção positivista extremamente fisiológica e individualista. Ainda assim, Baltasar Lopes tem o

discernimento de concluir que “as relações de raça e cultura continuam por estudar”. Ora Henrique Teixeira de Sousa e outros, nas páginas da *Claridade*, procuraram precisamente estudar essa relação de raça (de algumas etnias) com a cultura, dando o primeiro passo para a compreensão mais sofisticada da formação e organização cultural das ilhas.

A argumentação de Baltasar Lopes quanto a não haver qualquer sentido do conceito de raça em Cabo Verde tem fundas raízes na leitura de Gilberto Freyre, por um lado, e no fato de a língua crioula, por outro, ter um substrato maioritário europeu (românico), visível no léxico e na organização sintática, o que lhe permite concluir que as falas originárias da costa africana, ou mais do interior, se dissolveram na língua portuguesa ou simplesmente recuaram perante a presença desta, imposta aos falantes através de meios mais poderosos. O mesmo aconteceu no Brasil às línguas indígenas, afastadas da cena nacional pela língua portuguesa. E isso não significa que existiu dissolução tranquila, nem que o racismo e o preconceito desapareceram quando as línguas deixaram de ser influentes, em troca de uma qualquer miscigenação que resolvesse todos os conflitos e oposições de interesses. Pelo contrário, isso poderá significar que a aparente *dissolução* de raças numa mestiçagem esteja a encobrir e a adiar os choques que os latentes preconceitos recalcados vão tratando de dissimular. Será o povo cabo-verdiano assim tão cordial e sem preconceito rácico, como se quis e ainda quer fazer crer? Ou a análise das diferenças pelo prisma da classe e do grupo econômico serve para encobrir a questão do preconceito rácico, quando, como no Brasil, se afirma que o problema rácico é apenas um problema social?

Terá exercido a sua influência o “documentadíssimo e arguto Gilberto Freyre”, pois Baltasar Lopes adotou expressamente a ideia de que “todo o brasileiro, mesmo o alvo, de cabelos louros, traz na alma, se não também no sangue, a marca ou a pinta do negro”, transplantando essa teoria para o povo cabo-verdiano, como se os próprios negros ou mestiços não fossem afetados pelo preconceito, difamando e agredindo os seus semelhantes com palavras e obras. No entanto, em vez de tirar todas as consequências, que seriam as de que, em Cabo Verde, os termos e as expressões que designam a raça, a cor de pele ou a conformidade físico-morfológica a uma pertença étnica derivariam originariamente de diferenças rácico-classistas, as quais, mesmo mudando de localização social, tenderiam a manter a estratificação econômica e social, Baltasar Lopes preferiu concluir, segundo o senso comum, que se tratava apenas da ascensão social: “No arquipélago, as classes não são categorias fechadas e estanques. O mesmo indivíduo pode conhecer, durante a sua vida, diversos escalões da consideração social, independentemente das circunstâncias do seu nascimento ou da cor da sua pele, tudo consoante o seu comportamento perante as perspectivas de acesso social”. Portanto, Baltasar Lopes aceita, por exemplo, que “gente branca [...] não significa gente etnicamente branca, mas, sim, gente que ocupa bons lugares na escala social. O patrão do serviçal branco puro, ou simplesmente brancarana, ou *light-skinned*, pode ser negro retinto: no entanto, o criado serve em casa de

‘gente branca’. Aqui, deste modo, o fator social e o econômico esvaziaram a expressão de todo o seu conteúdo étnico”.

O ensaio de Pedro de Sousa Lobo, “A originalidade humana de Cabo Verde”, no derradeiro nº 9 da *Claridade* (dezembro de 1960), explicita essa dependência teórica de Freyre, reclamando-se do mito de uma colonização impoluta, irrepreensível, pacífica (“connosco a bandeira da afirmação imperial não se erguia em armazéns de pólvora para massacres”), e o mito de “uma abundante e célere miscigenação e [...] perfeita assimilação”.

Também Henrique Teixeira de Sousa, marxista de formação, aceita que a cor (ou raça) não é uma categoria sociorracial, mas, antes, uma distinção exclusivamente social. Um texto publicado no nº 5 de *Claridade* (1947), o ensaio “A estrutura social da Ilha do Fogo em 1940” ajuda a esclarecer a ligação entre raça (e correlata cor de pele) e classe social. Nele, podemos encontrar formuladas as quatro classes: brancos, mestiços (ou mulatos, no sentido estrito), mulatos (no sentido mais amplo) e povo.

O conteúdo étnico que a história da expansão propalou quanto à força imperial, superioridade civilizacional e supremacia social continua a integrar a expressão “gente branca”, mesmo que ela se refira à “gente preta”, pois o estatuto do branco decorreu desse poder sobre o outro (o negro), cuja imagem, no senso comum, continua a vigorar. Trata-se de outro fenômeno, que é o da ascensão social do negro ou mestiço, que pode assumir postos elevados na hierarquia social e econômica, mas cujo prestígio simbólico, por força da reiteração do estereótipo universalizado, continua a provir da raça branca. Pela mesma razão, atualmente, um negro angolano do povo (ou não!) pode dizer de outro negro, com a mesma naturalidade ideológica de um racista ou preconceituoso, que esse negro pensa “como um preto” ou pensa “à preto”, significando aqui que a cor e/ou a raça é (são) a metáfora de uma classe ou grupo social e intelectual – “o negro” (e podemos acrescentar, usando a linguagem do preconceito colonial e racista, “o negro matumbo”), que, por ser provavelmente analfabeto ou pouco alfabetizado, tem um jeito de pensar arcaico ou insuficiente segundo as exigências do mundo moderno, urbano e tecnológico, a que aquele interlocutor, mais *avançado*, julga pertencer e, por vezes, até consegue, pelo menos do ponto de vista da forma.

Baltasar Lopes não se exime a falar da influência banta ou dos traços islâmicos sobreviventes, como é ponto assente quanto ao vocabulário (“mandingado”, “malé”) e a práticas remanescentes, como a de cortar a cabeça ao galo na Pascoela (na Ilha de São Nicolau). Refere mesmo a existência, em séculos anteriores, de uma confraria particular dos escravos – a de Nossa Senhora do Rosário dos Homens Pretos, na Ilha do Fogo. Cita uma *finaçom* sobre o Doutor Honório, na qual se afirma que o cultuado seria originário da África continental: “Es cusa é Honório di nha Branquê di Balanta”. E cita outro trecho da *finaçom*, que expõe o caráter preconceituoso relativo à raça negra: “Pamódi nhô sabêcuma só preto qui nhô ê”. Ou seja, conforme a tradução do próprio Baltasar: “o único ‘defeito’ que se lhe pode apontar é

ser preto”. Esses apontamentos de resgate de marcas da cultura afro-negra ou de preconceito referem-se ao passado, consistindo, portanto, numa espécie de arqueologia do saber africano e da consciência rática, em que as mais extremadas implicações sociais, como sejam os confrontos sociorráticos, não são sequer postulados. No entanto, fica patente o “defeito” da cor, como aconteceu, aliás, também com muita clareza, na poesia angolana do século XIX, em figuras tão emblemáticas do nacionalismo angolano como Cordeiro da Matta. Estava-se em 1949, e Baltasar Lopes, no nº 7 da *Claridade*, parecia encarnar no seu discurso algumas ideias apropriadas a um “lusotropicalismo” insular.

Baltasar Lopes salienta a “extraordinária importância do elemento afro-negro na vida social e econômica e na formação da sociedade brasileira”, mas, comparativamente, se olharmos para o espaço e a tônica que se acentua em relação a Cabo Verde, vemos como ele é mais contido na importância concedida ao contributo das “senzalas africanas”, que considera bastante reduzido no que respeita à língua crioula. A visão de Baltasar Lopes é manifestamente de um arquipélago sem enfrentamentos ráticos, em que a cor da pele, segundo ele, nada significaria: “os antagonismos não se combatem e é, por isso, com profunda harmonia que todos confraternizam e se submetem aos mecanismos de dar-e-tomar”. De novo, irrompe a ideia de que o cabo-verdiano é *cordial* e não enfrenta outros grupos sociais e econômicos para reivindicar direitos ou alcançar benefícios. Há uma nítida concepção de um povo pacífico e tolerante, pouco dado a quezílias sociais, teoria que assenta em pressupostos culturalistas, elidindo os confrontos e reivindicações que, aliás, muito curiosamente, inclui na ficção romanesca: veja-se, em *Chiquinho*, a manifestação com bandeiras negras, liderada por Chico Zepa, contra a fome.

Seria necessário esperar pelo ano de 1958 (o nº 8 da *Claridade*) para vermos, num ensaio de Henrique Teixeira de Sousa, “Sobrados, lojas & funcos. Contribuição para o estudo da evolução social na Ilha do Fogo”, escrito dezoito anos após o primeiro artigo sobre o assunto, que os indivíduos da camada mais humilde da população, que vivia “em casas circulares cobertas de colono [...] constituída por pescadores, criadas de servir, carregadores [...]”, sob o ponto de vista étnico, “eram evidentemente, na sua maioria, mestiços, como os mulatos remediados. Porém, sob o ponto de vista social, eram considerados negros, e disso estavam humildemente convencidos todos quantos pertenciam ao bairro de Fonti-Lexo”. Tal como Baltasar Lopes, também Henrique Teixeira de Sousa considera que o preconceito existia no passado, mas desaparecera: “o desaparecimento gradual e seguro de todo o preconceito étnico que vigorou durante séculos na ilha, caminhando-se, desta sorte, para uma perfeita democracia racial, que caracteriza o período pós-colonial”. Henrique Teixeira de Sousa reproduz o que parece ser o mito da *democracia racial* conforme o que se passava no Brasil, o modelo apregoado pela ideologia dominante, nos dois lados do Atlântico Negro – para usar uma expressão e um conceito de Paul Gilroy –, como ideal a ser seguido, de

embranquecimento da sociedade ou de apagamento das marcas negras, mas que, na realidade, não se praticava. Teixeira de Sousa reconhece que, ainda em 1920, os indivíduos da classe média que eram convidados para assistir às festas nas varandas dos sobrados, na Ilha do Fogo, não podiam tomar parte ativa nelas, ficando arredados dos festejos, embora se sentissem grandemente honrados com os convites e “sensibilizados com a generosidade do branco”. Não pode ser mais clara a oposição rracica e de poder social e econômico, de que resulta uma hierarquização social e racial perfeitamente delimitada, que não pode ser transgredida. Existia benevolência e indulgência por parte do branco, mas a oposição de raça e classe era manifesta e não podia ser posta em perigo por uma qualquer convivência interclassista e interétnica. No conto “A família de Aniceto Brasão” (in *Claridade*, nº 9, Dez. de 1960), Henrique Teixeira de Sousa complementa em ficção a ideia do preconceito rracico, ao pôr, na boca de Brasão, o qualificativo do negro Firmino como “negro atrevido! Filho de escravos!”. E, a terminar esse inqualificável discurso ideológico, a frase mais assassina: “Maldita raça!”

Perante tantos destes exemplos de distinção rracica e de preconceito, seria possível, então, tomar o universo cabo-verdiano como algo de excepcional, de insulado em relação ao resto do mundo? Seria um novo mundo paradisíaco, sem tensões de raça? Ou será demasiado arriscado e violentador do estabelecido pôr outra hipótese, mais inaudita, mais inquietante: será que o racismo, em Cabo Verde, foi ainda mais violento, destruidor, esmagador e preconceituoso do que noutros espaços, em virtude de as ilhas serem territórios concentracionários, tendo sido tão castrador que dele pouco mais restou, a não ser ténues sintomas e o mito de ter sido especial, quase inexistente? A questão é saber se os referidos exemplos de não convivência em estrita igualdade entre brancos e negros terminou, em definitivo, com a independência ou se são possíveis ainda preconceitos e sinais de racismo na época contemporânea, em que a maior parte da intelectualidade parece querer afirmar não haver racismo, preconceito ou qualquer tipo de discriminação racial. Não há mesmo racismo ou não há estudos sociológicos capazes de comprovar essa tão propalada “democracia racial”?

Vejamos, por isso, como signo alarmante, noutro texto ensaístico, a evidência de uma forma de racismo violento. Em “Cantigas de Ana Procópio”, de Félix Monteiro, publicado na derradeira *Claridade* (nº 9, Dez. de 1960), o autor relata um caso, à margem das cantigas anunciadas no título, que classifica como esporádico, excepcional, o de uma escrava, Maria do Livramento, a quem foram arrancados os olhos com um garfo pela racista Nha Chiâm, legítima esposa, enciumada, do dono e senhor daquela. O articulista claridoso achava que o “atear de ódios de raça” proviria, em doses significativas, de mulheres enciumadas, esclarecendo que não lhe parecia ser Cabo Verde uma região propensa a tais ódios.

O fascínio de Baltasar Lopes, Félix Monteiro, João Lopes, Henrique Teixeira de Sousa e Sousa Lobo pela tese de Gilberto Freyre (de uma aptidão especial dos portugueses para, nos trópicos, criarem sociedades mestiças,

sem notórios enfrentamentos ráticos) esbarra no fato de o preconceito rático, e mesmo o choque rático, estar documentado, tanto literária quanto ensaisticamente, nos nove números da *Claridade*. Pode-se concluir que várias épocas entram em linha de conta nessa documentação, inclusive aquela que pareceria menos propícia ao racismo – a do século XX – se se pensar na crença de que, com o passar do tempo, se aperfeiçoou o mecanismo de mestiçagem, cordialidade, conciliação e denegação rática. Sabemos, porém, que o século XX incubou vários tipos e sistemas de racismo, desde o arianismo germânico ao *apartheid* sul-africano ou à segregação norte-americana. Conseguiu, de fato, Cabo Verde, ficar imune às ondas de racismo e preconceito que varreram o século XX? Gostaria que outros respondessem melhor a esta questão ou, melhor ainda, que as minhas interrogações fossem completamente descabidas. Mas esses sinais expostos na própria *Claridade* são, pelo menos para mim, um indício de que, em boa medida, continuam a existir zonas de sombra na análise sociológica, cultural e especificamente literária de Cabo Verde e na apreciação geral e especializada da própria revista e do movimento claridoso.

Recebido para avaliação em 31/10/20
Aprovado para publicação em 01/11/20

NOTA

1 Centro de Literatura Portuguesa/FCT - Faculdade de Letras da Universidade de Coimbra (FLUC)