

## Identities e processos multiculturais: notas sobre o colóquio *O Atlântico português: África, Cabo Verde e Brasil*

Na sequência de anteriores eventos devotados à temática das sociedades crioulas, decorreu na cidade do Mindelo de 7 a 9 de Julho de 2005 um colóquio subordinado ao tema *O Atlântico português: África, Cabo Verde e Brasil*. Este colóquio foi uma organização conjunta do King's College, da Universidade de Londres, e da Associação Académica África Debate.

Com base no reconhecimento de certos traços históricos, propunha-se a discussão do acerto ou da oportunidade de qualificar certos processos históricos e sociais em África, em particular em Cabo Verde, e no Brasil de processos de criouliização, conceito em voga na abordagem de sociedades do continente americano. Entre outras temáticas, no tocante a Portugal, ao Brasil, a Cabo Verde e a outras sociedades africanas lusófonas, sugeria-se a discussão do luso-tropicalismo e das suas réplicas. Propunha-se igualmente uma reavaliação dos laços das sociedades crioulas africanas com as suas congéneres na outra margem do Atlântico, realçando-se as respectivas interação histórica e diversidade. Por fim, convidava-se à discussão interdisciplinar de conceitos hoje em uso e à produção de saber social que se afigure relevante no actual contexto de globalização.

As comunicações versaram temas muito diversificados, desde aspectos da ideologia luso-tropicalista a processos formativos de identidades híbridas no Atlântico, passando por comunicações sobre história local enquanto cenário de confronto e de adaptação de culturas diversas. Algumas comunicações, de carácter mais etnográfico, apresentaram estudos de caso.

A comunicação de Fernando ARENAS visava analisar as leituras africanas em torno da narrativa lusotropicalista nos períodos da luta pela independência e do pós-independência em África. De permeio, ARENAS revisitou as reverberações da produção de Gilberto Freyre, apontando para as conexões entre o luso-tropicalismo e a lusofonia. O autor expôs o cenário do aproveitamento político do pensamento de Gilberto Freyre pelo regime colonial português. Esse aproveitamento foi selectivo e, logo, bem menos linear do que o geralmente pressuposto nas abordagens ideológicas da manipulação política da obra de Gilberto Freyre. ARENAS deteve-se com algum detalhe no impacto da passagem do “mestre” por Cabo Verde, segundo ele, o episódio mais controverso do périplo de Freyre. Atendo-se às repercussões do “diálogo” da intelectualidade cabo-verdiana com Freyre, ARENAS focou a obra de Gabriel Mariano, que atribuiria ao mulato o papel na formação de Cabo Verde que Freyre concedera ao português no Brasil. Na circunstância, teria cabido ao mulato veicular a cultura portuguesa.

Sumariando o debate e, sobretudo, as críticas a partir de releituras do legado teórico de Freyre, ARENAS teceu o seu próprio balanço: Freyre valorizou o contributo africano para a formação do Brasil e celebrou a mestiçagem numa época pouca propensa à celebração de leituras multiculturais. Como défices da obra de Gilberto Freyre, ele apontou o eurocentrismo, a ahistoricidade, o etnocentrismo brasileiro e a abdicação da análise das relações de poder num contexto colonial. Não obstante valorizar a mestiçagem cultural, a produção de Freyre – ou, se quisermos, o luso-tropicalismo – teria um viés eurocêntrico: afinal, a mestiçagem deveria salvaguardar uma predominância europeia.

Um aspecto merece reflexão: apesar da presente recuperação de elementos outrora recusados por Salazar para a construção de uma identidade pós-colonial

lusófona, não se nos afigura claro que tanto as invocações da lusofonia como as eventuais tentativas de reconstrução de uma lusofonia – a qual, para alguns, apenas reflecte assimetrias de poder ou velados projectos de ascendente social e político – possam ou devam ser necessariamente remetidos para o legado freyriano e, daí, para uma derradeira (e sempre cómoda) inculpação do “mestre”. Mau grado as inegáveis superfícies de contacto, não se nos afigura evidente que a lusofonia entronque plena e necessariamente no luso-tropicalismo.

Amanda SACKUR tratou das identidades crioulas na Senegâmbia, nomeadamente nas sociedades de S. Louis e da Gorée em Setecentos. Focando os processos de mutação cultural, salientou, entre outros factores de mudança, o papel das mulheres e da religião. Adoptando uma perspectiva das identidades como algo de não estático, realçou o respectivo dinamismo por conta da influência, não dos europeus, mas dos movimentos islâmicos do continente.

Augusto NASCIMENTO deu conta da representação das transformações sociais e culturais operadas em S. Tomé e Príncipe e relacionou a trajectória dessa representação – ultimamente conducente à noção de santomensidade – com a evolução política deste arquipélago no ante e no pós-independência.

A comunicação de Maria Elizabeth LUCAS abordou o fenómeno da criação e recriação de práticas musicais patente na cultura material e expressiva das populações em circulação na zona sul do Atlântico nos finais do século XVII. Seguindo a literatura focada nas diásporas africanas e na relação triangular Angola-Brasil-Portugal, procurou posicionar os dados referentes à etnomusicologia no seio de uma antropologia do contacto cultural e dos efeitos da translocalidade. A partir da pesquisa efectuada em arquivos portugueses e brasileiros, LUCAS questionou, entre outros, os conceitos de hibridismo, de mestiçagem e de criouliização. Contribuiu para firmar as bases teóricas de uma leitura etnomusicológica de documentos históricos.

Mathias ASSUNÇÃO falou da capoeira como resultado de importação de performances para o continente americano e das implicações desse processo no posterior desenvolvimento da prática da capoeira. O trabalho de ASSUNÇÃO pretendeu mostrar como a história da experiência e das relações afro-brasileiras é narrada nas diversas letras da capoeira, nomeadamente nas ladainhas, chulas e corridos, e como as canções “tradicionais” do domínio público reflectem a realidade do quotidiano durante e após a escravatura. A partir do levantamento dos temas das letras, constata-se que nas capoeiras mais antigas existiam mais referências a santos, à escravidão e ao trabalho, temas relacionados com a evolução política e social brasileira e com os universos urbanos em que a capoeira se expandiu. ASSUNÇÃO falou ainda de uma cultura de resistência, apodada de vadiagem pelos mandantes, veiculada pela capoeira. Em suma, as letras de canções que acompanham a capoeira permitem aos seus adeptos uma recriação de um passado épico que, hoje em dia, continua a ser uma fonte de inspiração e um modelo para as práticas contemporâneas. Dir-se-ia que na história da capoeira se observa um uso criativo da tradição ou, por outras palavras, que criação e tradição se juntam para manter viva a capoeira.

No caso, a fórmula é feliz, mas este tipo de comunicação levanta o problema de inquirir do significado das manifestações culturais. À luz dessa problemática, podemos interrogar acerca o significado social da adesão à capoeira em Cabo Verde e não só. Ora, remetendo a capoeira para um fundo afro ou africano, perguntar-se-á: porque é que a capoeira não tem tanto êxito nas sociedades africanas mais preservadas de influências externas? Também a propósito da qualificação política desta e, afinal, de outras manifestações culturais dos desprovidos de poder, cumprirá dizer que nem sempre essas manifestações terão um sentido político. Nalguns casos, os estudiosos poderão estar a

avaliar uma suposta ideologia ou predisposição cultural e política pelo retrato que dela fizeram as autoridades e não necessariamente os respectivos actores. A capoeira ter-se-á revivificado em espaços urbanos onde, por exemplo, o jogo (ou a costumada oscilação) da oferta e procura de trabalho poderia abrir espaço para a determinação da disposição para trabalhar, ou não, para outrem – como terá sucedido no Porto Grande do Mindelo ao longo de Oitocentos – e, dessa forma, dar origem a uma elaboração ideológica relevante para a medição de forças entre empregadores e força de trabalho. Estar-se-ia, pois, perante uma ‘resistência’ – expressa na cultura da vadiagem – também criada pela capacidade dos mandantes de nomear ideologicamente e de menosprezar política e socialmente a força de trabalho.

Stefania CAPONE mostrou como as chamadas religiões “afro-americanas” têm aspirado, sobretudo desde os anos 80, a uma unificação das práticas religiosas com que visam evidenciar a existência de uma base comum a todas as modalidades de prática religiosa de origem africana. Segundo a autora, estas tentativas engendram novas formas de “crioulização” religiosa, nas quais a vertente do sincretismo, que funda historicamente este tipo de religiões, privilegia as variantes endógenas (africanas ou afro-americanas) em detrimento das influências exógenas (europeias ou católicas). Um dos exemplos utilizados para exemplificar a sua tese é o caso da religião lucamí, dos cubanos de Miami, em que práticas originárias do candomblé brasileiro foram incorporadas, de resto um caso exemplar da tensão fundadora entre unificação e fragmentação neste tipo de fenómenos religiosos.

Focando a evolução da religião dos orixás, a autora respondeu a um dos objectivos da conferência, porquanto abordou os processos de reactualização dos laços entre África e o Brasil através dos quais se desenha a evolução daquela religião e se insinuam os processos de legitimação e de afirmação de poder no seio dos grupos praticantes dessa religião. Ultrapassando o discurso simplista do sincretismo cultural, CAPONE analisou o curso destas religiões na actualidade e situou a religião dos orixás entre o sincretismo e a reafrikanização. O estudo da religião é pautado por dois movimentos, um de des-sincretização, outro de reafrikanização. Este último implica uma intelectualização e a tentativa de resgate de uma memória perdida. Logicamente, o dilema consiste em saber que África reactualizar. Da resposta depende a designação da legitimidade de quem fala no seio dos grupos de praticantes.

A partir de material inédito recolhido no Arquivo Histórico Ultramarino, de Lisboa, e propondo-se a uma abordagem comparativa com a trajectória de grupos que desempenharam papéis similares noutros contextos coloniais – caso dos serra-lionenses na Nigéria –, Alexander KEESE focou o papel de intermediários dos cabo-verdianos nas colónias portuguesas. KEESE constatou a aversão de nativos das demais colónias relativamente aos cabo-verdianos, sentimentos reportados por europeus. A este respeito, não se discutirá a prevalência de tais sentimentos. Porém, as alusões nas fontes e a respectiva avaliação merecem redobrada atenção por nelas possivelmente se insinuar uma tentativa de alocação dos cabo-verdianos a uma posição de útil subalternidade nos domínios coloniais. A rivalidade sentida pelos europeus podia não ser despicienda no processo de indução e de manipulação de sentimentos, assim como no processo de catalogação social e política dos cabo-verdianos .

Eduardo MEDEIROS abordou a presença de culturas asiáticas em Moçambique. Elegeu como objecto de estudo os sino-asiáticos e sino-africanos. A presença destes indivíduos gerou focos de crioulização, incluindo na vertente linguística. MEDEIROS referiu vários passos da imigração e da fixação dessas comunidades em Moçambique nas duas últimas centúrias.

A propósito dos rituais funerários em Cabo Verde, Clara SARAIVA explicou como, no seio do sincretismo cultural cabo-verdiano, os ritos fúnebres compreendem tradições e performances de influência europeia bem como elementos africanos, de cujo cruzamento resultam realizações materiais e simbólicas marcadamente originais. Encontram-se no arquipélago (sobretudo nas ilhas de Sotavento) os prantos tradicionais, os lamentos fúnebres e a comensalidade alargada – o tchôro – em que a apresentação pública das emoções é minuciosamente codificada através de preceitos de conduta tradicionais. Surgem também (especialmente no Barlavento) elementos recentes e inovações oriundas dos mais diversos quadrantes da diáspora cabo-verdiana, desde Portugal à costa Leste dos Estados Unidos. A propósito destas práticas religiosas e simbólicas, a autora lembrou a importância de questionar o significado de “tradicional”, de avaliar até que ponto se firmou (ou não?) a hegemonia católica portuguesa e, por fim, de escrutinar o significado para os cabo-verdianos dos elementos africanos que perduram até hoje – por inércia ou porque retomados actualmente como significantes de uma “identidade africana” manifestada também na morte?

Além de uma breve etnografia dos rituais funerários nestas ilhas atlânticas, SARAIVA estabeleceu uma ponte com dados de trabalho de campo realizado em Lisboa com populações cabo-verdianas, de forma a melhor analisar aquelas questões, que, afinal, se prendem directamente com o debate sobre as noções de “África Negra” e de “crioulidade”.

Procurando evidenciar as diferenças histórico-sociais entre as ilhas e as mudanças estruturais de factos culturais, Maria TURANO, na esteira da obra publicada com José Maria SEMEDO, debruçou-se sobre a festividade da tabanca na ilha do Fogo nos anos 50, tendo igualmente feito uma descrição de outras festas da mesma ilha. A exemplo de outros autores que apontaram as festividades como espaços de sociabilidade interclassista, a autora aludiu às festas juninas como ocasião de aproximação dos dois pólos sociais. Referiu, de resto, a festa de S. Filipe como um caso em que se observa a reprodução por parte das camadas populares de comportamentos e de costumes festivos em tempos herdados das classes dominantes, qual eco da tese de Gabriel Mariano acerca do papel do mulato na criação de Cabo Verde.

Carlos SPÍNOLA ensaiou uma análise das estratégias identitárias de estudantes cabo-verdianos, nascidos antes e depois da independência. Doutorando, Carlos SPÍNOLA afirmou-se mobilizado enquanto educador. Nessa qualidade, manifestou-se preocupado com a unidade nacional. Apresentou o resultado de inquéritos sobre afectividades com os quais visou esclarecer estratégias identitárias. Apesar do risco de um comentário baseado numa apresentação oral sucinta, diríamos que, no plano metodológico, a grelha de resultados suscita dúvidas, quer pela eventual indução (decerto involuntária) das respostas, quer pela possível “aquisição” das respostas pelo seu valor facial.

Seja como for, o autor decerto terá consciência destes problemas, até porque aludiu à ambiguidade da identidade cabo-verdiana. Resta saber se ao seu trabalho não subjaz um projecto voluntarista, porquanto, afirma, a educação não influencia ou influencia muito pouco a composição da identidade. Em vista desta constatação, o autor pretende tornar a educação um instrumento para tornar as escolhas – leia-se, a atracção e a repulsão por destinos possíveis de emigração ou por certos referentes simbólicos associados a tais destinos – racionais e passíveis de justificação. Talvez se trate de um desiderato inatingível. Tem, em qualquer dos casos, a vantagem de suscitar interrogações em torno dos processos de identificação e de pertenças partilhadas, com que todos convivemos, tanto em Cabo Verde como no mundo.

Na linha dos trabalhos de António Correia e Silva, Malyn NEWITT pretendeu abordar um trecho da história do Mindelo, partindo quer de uma caracterização das cidades portuárias, quer da avaliação das relações entre os vários sujeitos em tais contextos sociais. À ideia em voga acerca de S. Vicente como uma criação de cabo-verdianos, NEWITT aduz a tese de que a cidade do Mindelo foi produto da criação do comércio transatlântico e pólo de rivalidade de dois impérios coloniais. Assim, ao longo de Oitocentos e nos primórdios de Novecentos, marcaram presença a comunidade comercial britânica, os elementos da administração portuguesa – que mantiveram entre si laços simultaneamente forçados e tensos, mormente a propósito das condições de operacionalidade e dos réditos do porto – e, naturalmente, a mão-de-obra cabo-verdiana sujeita a sofríveis condições de trabalho e a duras condições de sobrevivência, realidades de que a criminalidade era um dos reflexos. Caído o pano sobre a sua época áurea, Mindelo, ao invés de outras cidades portuárias, terá beneficiado dos laços criados pela emigração clandestina e continuado a reproduzir uma vivacidade cultural tributária dos vários modos de vida que acolheu.

A partir de textos de Rachel Harding e James Sweet, que defendem que os amuletos denominados bolsas de mandinga eram utilizados na zona do chamado Atlântico português como instrumentos de cura e de resistência cultural, Roger SANSI-ROCA argumenta que a feitiçaria nesta área do Atlântico Sul não era exclusivamente africana, mas o resultado de um processo de trocas culturais generalizadas. De acordo com o autor, a historicidade do “feitiço”, e a sua pretensa capacidade para reconhecer objectos e acontecimentos, permitiu que o discurso da feitiçaria incorporasse noções e práticas africanas de magia num complexo cultural atlântico que se materializou em símbolos como as bolsas de mandinga. Na realidade, estas incorporavam elementos e utilizadores provenientes dos mais diversos contextos geográficos e religiosos e circulavam no seio do mundo colonial português de então.

Para Philip HAVIK, a ideia de um espaço atlântico “negro”, lançada nos anos 90 do século passado, descreverá, para o caso da costa da Guiné, uma realidade de muitos séculos. Segundo este autor, a literatura tem prestado pouca atenção à interacção entre os diferentes grupos de africanos, sejam eles de origem continental ou das ilhas cabo-verdianas, bem como ao crescimento de um espaço dinâmico “afro-atlântico”. HAVIK argumentou que as línguas crioulas que simbolizam este universo multicultural, o Kriol da Guiné e o Kriolu de Cabo Verde, têm sido estudadas sobretudo do ponto de vista linguístico, mas muito pouco da perspectiva dos respectivos contextos antropológicos e históricos. Deste modo, o autor situou a formação e evolução do Kriol na costa guineense neste contexto e no seio destes grupos “esquecidos”, realçando a sua importância na mediação das relações afro-atlânticas e nas mudanças ocorridas na região. Recorrendo a dados arquivísticos e a casos históricos, HAVIK pretendeu demonstrar como o Kriol se tornou uma língua franca, não obstante a sua continuada marginalização ao nível das representações pré-coloniais e coloniais.

Jean-Loup AMSELLE procurou demonstrar como, ao contrário do que é comumente percebido, a noção de Atlântico Negro ou de diáspora negra não constitui um traço unificador dos afro-americanos, mas uma construção elaborada pelos artistas e cientistas sociais, assente na reiteração de relações verdadeiras ou imaginárias entre os dois lados do Atlântico. Advogando a necessidade de uma re-avaliação das concepções de diáspora, criouldade e africanização, AMSELLE frisou o facto de que o conceito de “África” é exterior, enquanto que no seu contexto original ela é uma noção fluída e disseminada. Ademais, salientou a ideia de que globalização não é um fenómeno recente, até porque os movimentos populacionais em África foram uma constante, pelo menos desde o século X.

Apesar desta comunicação apontar algumas perspectivas a ter em conta, nomeadamente a necessidade de relativizar as concepções de “africanidade” e de “crioulização”, a verdade é que, na actualidade, a diáspora africana adquiriu uma relevância em termos de efectivos e de espaços transnacionais que obriga a um olhar apurado sobre tal realidade. E se tais conceitos podem ser vistos como uma construção de cientistas sociais, o certo é que também os próprios africanos na diáspora se servem deles e os revivificam como estratégias de reconstrução identitária referida a um passado mais ou menos longínquo, que, de qualquer modo, tem valência social, mais não seja pelo uso que os próprios fazem dele para a reconstrução das suas identidades.

Nancy NARO pretendeu descobrir nas diversas sociedades sob soberania portuguesa os indícios de uma longa e, por isso, incontornável relação colonial com o Atlântico negro. Essa relação de alguma forma teria modelado os espaços inseridos nesse contexto de trocas e de circulação de pessoas. Por exemplo, NARO aludiu à presença de africanos em Lisboa, bem como às influências dos ideários nativistas gerados no Brasil e propagados em África.

Em jeito de balanço, diga-se que no colóquio se apresentaram comunicações de inegável interesse para o conhecimento de práticas culturais em contextos transnacionais. Como é habitual neste tipo de eventos, no comum das investigações acabou por não se dar uma resposta explícita à problemática proposta pelos organizadores.

Como ponto menos positivo do colóquio destaque-se a fraca participação de estudiosos cabo-verdianos. De igual modo, não foi grande a presença de cabo-verdianos entre a assistência, facto eventualmente imputável à deficiente promoção do evento. Este aspecto merece ser acautelado para valorizar realizações similares num futuro próximo.

**Clara SARAIVA e Augusto NASCIMENTO**

*Instituto de Investigação Científica Tropical, Lisboa*