

ORGANIZADORES

JOSÉ ARLINDO BARRETO • CELSO LUIZ PRUDENTE
ROGÉRIO DE ALMEIDA • JOÃO CLEMENTE DE SOUZA NETO

CABO VERDE NO IMAGINÁRIO BRASILEIRO

FEUSP
Faculdade de Educação da
Universidade de São Paulo

UNIVERSIDADE
CABO VERDE
uniç

MO-TRA
FESTIVAL
DO CINEMA
NEGRO

COLLEÇÃO
Celso Prudente
AFRICANIDADE



Universidade Presbiteriana
Mackenzie

25
EAHC

PROAP
CAPES

**CABO VERDE
NO
IMAGINÁRIO
BRASILEIRO**

Alberto Filipe Araújo, Universidade do Minho, Portugal
 Alessandra Carbonero Lima, USP, Brasil
 Ana Guedes Ferreira, Universidade do Porto, Portugal
 Ana Mae Barbosa, USP, Brasil
 Anderson Zalewski Vargas, UFRGS, Brasil
 Antonio Joaquim Severino, USP, Brasil
 Aquiles Yañez, Universidad del Maule, Chile
 Belmiro Pereira, Universidade do Porto, Portugal
 Breno Battistin Sebastiani, USP, Brasil
 Carlos Bernardo Skliar, FLASCO Buenos Aires, Argentina
 Cláudia Sperb, Atelier Caminho das Serpentes, Morro Reuter/RS, Brasil
 Cristiane Negreiros Abbud Ayoub, UFABC, Brasil
 Daniele Loro, Università degli Studi di Verona, Itália
 Elaine Sartorelli, USP, Brasil
 Danielle Perin Rocha Pitta, Associação Yle Seti do Imaginário, Brasil

Edesmin Wilfrido P. Palacios, Un. Politecnica Salesiana, Ecuador
 Gabriele Cornelli, Universidade de Brasília, Brasil
 Gerardo Ramírez Vidal, Universidad Nacional Autónoma de México
 Jorge Larossa Bondía, Universidade de Barcelona, Espanha
 Ikunori Sumida, Universidade de Kyoto, Japão
 Ionel Buse, C. E. Mircea Eliade, Unicersidade de Craiova, Romênia
 Isabella Tardin Cardoso, UNICAMP, Brasil
 Jean-Jacques Wunnenberger, Université Jean Moulin de Lyon 3, França
 João de Jesus Paes Loureiro, UFPA, Belém, Brasil
 João Francisco Duarte Junior, UNICAMP, Campinas/SP, Brasil
 Linda Napolitano, Università degli Studi di Verona, Itália
 Luiz Jean Lauand, USP, Brasil
 Marcos Antonio Lorieri, UNINOVE, Brasil
 Marcos Ferreira-Santos, USP, Brasil
 Marcos Sidnei Pagotto-Euzebio, USP, Brasil
 Marian Cao, Universidad Complutense de Madrid, España
 Mario Miranda, USP, Brasil
 Patrícia P. Morales, Universidad Pedagógica Nacional, Ecuador
 Pilar Peres Camarero, Universidad Autónoma de Madrid, España
 Rainer Guggenberger, UFRJ, Brasil
 Regina Machado, USP, Brasil
 Roberto Bolzani Júnior, USP, Brasil
 Rogério de Almeida, USP, Brasil
 Soraila Chung Saura, USP, Brasil
 Walter Kohan, UERJ, Brasil



APOIO



ORGANIZADORES

JOSÉ ARLINDO BARRETO

CELSO LUIZ PRUDENTE

ROGÉRIO DE ALMEIDA

JOÃO CLEMENTE DE SOUZA NETO

CABO VERDE NO IMAGINÁRIO BRASILEIRO

· FEUSP
Faculdade de Educação da
Universidade de São Paulo

SÃO PAULO, SP
2025

© 2025 by Faculdade de Educação da Universidade de São Paulo

Obra patrocinada pelo Programa de Pós-Graduação em Educação, Arte e História da Cultura da Universidade Presbiteriana Mackenzie com Auxílio Financeiro a projeto e pesquisa educacional – PROAP/CAPES

Esta obra é de acesso aberto. É permitida a reprodução parcial ou total desta obra, desde que citada a fonte e autoria e respeitando a Licença *Creative Common* indicada.



Coordenação editorial: Jerry Adriano Villanova Chacon e Dacirlene Célia Silva
Capa, projeto gráfico e diagramação: Mauricio Nisi Gonçalves | Nine Design Gráfico
Fotografias: Carlos Santos (ensaio do miolo e capa) e © 2023 Misread/Shutterstock (pg. 2)
Revisão: dos autores

Universidade de São Paulo

Reitor: *Prof. Dr. Carlos Gilberto Carlotti Junior*

Vice-Reitora: *Profa. Dra. Maria Arminda do Nascimento Arruda*

Faculdade de Educação

Diretora: *Profa. Dra. Carlota Josefina Malta Cardozo dos Reis Boto*

Vice-Diretor: *Prof. Dr. Valdir Heitor Barzotto*

Direitos desta edição reservados à FEUSP

Avenida da Universidade, 308 – Cidade Universitária – Butantã – 05508-040 – São Paulo – Brasil
Tel.: (11) 3091-2360 • E-mail: spdf@usp.br • <http://www4.fe.usp.br/>

Catálogo na Publicação

Biblioteca Celso de Rui Beisiegel

Faculdade de Educação da Universidade de São Paulo

C116 Cabo Verde no imaginário brasileiro. / José Arlindo Barreto;
Celso Luiz Prudente; Rogério de Almeida; João Clemente de Souza Neto.
(Organizadores). – São Paulo: FEUSP, 2025.
328 p.

ISBN: 978-65-5013-030-5 (E-book)

DOI: 10.11606/9786550130305

1. Cabo Verde. 2. Imaginário brasileiro. 3. História africana. 4. Educação antirracista. I. Barreto, José Arlindo (org.). II. Prudente, Celso Luiz (org.)
III. Almeida, Rogério de (org.). IV. Souza Neto, João Clemente de (org.).
V. Título.

22ª ed. 371.368

Ficha elaborada por: José Aguinaldo da Silva – CRB8a: 7532

Obs.: Citações e referências não estão padronizadas por opção dos or

SUMÁRIO

Apresentação: Cabo Verde no imaginário brasileiro

José Arlindo Fernandes Barreto

9

POEMAS e CRÔNICAS POÉTICAS

Eu te juro, Cabo Verde...

Carlos Francisco de Morais

25

Cabo Verde, meu amor

Éle Semog

60

Memórias de militância

Hugo Zambukaki

98

TEXTOS e ARTIGOS

Os pés descalços da Cesária e os orixás
na baianidade de Caetano: a diva da
morna no imaginário brasileiro

Rogério de Almeida e Celso Luiz Prudente

37

Lembranças de Cabo Verde

Claudia Costin

49

Diálogos Atlânticos: Brasil
e Cabo Verde

Marcello Felisberto Morais de Assunção e

Petrônio Domingues

65

Cabo Verde no Imaginário Brasileiro –
Atlântico, Espaços e Re(Encontros)

Daniel Medina

87

A cultura como base da resistência:
o legado de Amílcar Cabral em
Cabo Verde

Anfibio Zacarias Huo, Juliana Oliveira,

Rosana Maria Pires Barbato Schwartz e

João Clemente De Souza Neto

110

Brazilim
Mário Dirienzo
148

Águas revoltas: questões possíveis navegando por aspectos da cultura caboverdiana

Cláudia Maria Ribeiro e Ila Maria Silva de Souza Mendes de Freitas
135

Cabo Verde e os Cabo-verdianos no imaginário brasileiro

Simone Caputo Gomes
150

Amílcar Cabral e o Brasil: um pensamento de educação antirracista e anticolonial

Paulo César Ramos
163

Pílulas Crioulas: Pequenas Doses de Vida em Santiago

Fotógrafo: Carlos Santos
174

Coração do Atlântico

Julianne Caju de Oliveira Souza Moraes e Sérgio Aurélio França
184

Brasil e Cabo Verde entre histórias e pertencimentos: por uma educação intercultural freireana

Nathali Fernanda Machado Silva, Armelinda Borges da Silva, Fábio Santos de Andrade e Celso Luiz Prudente
187

Uma capital com praia (no Portal do Atlântico)

Karina de Fátima Gomes e Leonides da Silva Justiniano
203

Cabo Verde visitado – Em sonho de esperança

Abelardo Rodrigues
218

Oriki Oubiniano para Cabo Verde

Oubi Inaê Kibuko

253

**Cabo Verde no Imaginário Brasileiro:
Um Laço de Mar e Música**

Paulo Muerembe

290

Cabo Verde

Neninho de Obaluaê

306

Cabo Verde

Bartolomeu Pereira de Souza

326

**Cabo Verde e Brasil: uma educação
para além dos colonialismos**

Luis Paulo Martins, Jerry Adriano Villanova

Chacon e Hugo Cesar Bueno Nunes

220

**Imaginário de Cabo Verde pelo Brasil:
entre o Plateau e as redes do Cinema**

Afro-Luso-Brasileiro

Francisco Weyl e Hilton P. Silva

236

**De Cabo Verde para o Brasil: uma
(re)visitação de trajetos identitários
a partir de olhares e subjetividades
literárias**

Maria de Fátima Fernandes

258

**Brasil e Cabo Verde: olhares
decoloniais de um imaginário em
mosaico, forjado numa identidade
transatlântica**

Maria de Lourdes S. Gonçalves

274

**Notas sensacionais, silêncios do
“Radar” e aproximações aos fake**

João Almeida Medina

292

**A presença indelével de Amílcar
Cabral na revolução pan-africana:
reflexões sobre enfrentamento político
e aspectos culturais**

Celso Luiz Prudente, Éder Rodrigues dos Santos

Ivan Cotrim, Paulo César Ramos e Itar Amede

309



CABO VERDE E BRASIL: ERGUENDO LAÇOS A PARTIR DO IMAGINÁRIO

JOSÉ ARLINDO FERNANDES BARRETO¹

Introdução

A proposta da escrita, a várias mãos, do livro *Cabo Verde no Imaginário Brasileiro* suscitou interrogações junto de alguns autores convidados a participarem no projeto. No essencial, essas interrogações versavam sobre qual dos dois países: Cabo Verde ou Brasil seria objeto do imaginário do povo do outro país. Dito por outras palavras, e considerando a dimensão dos dois países em referência, se fosse o inverso, isto é: “Brasil no Imaginário Cabo-verdiano”, tudo estaria certo e não haveria lugar para qualquer interrogação.

Ora, cientes da historicidade que caracterizam esses países ligados diferentemente ao país colonizador comum – Portugal –, os organizadores do livro quiseram juntar as reflexões sobre o imaginário que liga o pequeno país insular ao gigante, e quase continente, país lusófono da América do Sul.

O imaginário institui-se como uma das ferramentas mais poderosas para a compreensão das relações entre povos e culturas. A sua força reside na capacidade

¹ Formação: Licenciatura em Didática do Francês Língua Estrangeira, Universidade de Poitiers, (França)-(1998); Mestrado em Discurso, Poder e Sociedade nos Países de Línguas Românicas, Universidade de Rennes 2, (França)-(2002); Doutoramento em Ciências da Linguagem – opção Linguística, fonética e fonologia – Universidade de Franche-Comté, (França)-(2015). Presidente da Associação das Universidades de Língua Portuguesa (AULP) (Desde junho de 2024). Vice-Presidente do Conselho Regional de Reitores da África Ocidental (C2R) (Desde julho de 2023). Reitor da Universidade de Cabo Verde (Desde 24 de março de 2022). Vice-Presidente da Associação de Educação a Distância dos Países de Língua Portuguesa (Desde março de 2022). Professor Auxiliar, Faculdade de Ciências Sociais, Humanas e Artes da Universidade de Cabo Verde, Praia (desde 2015). Coordenador do Centro de Estudos Franceses (2003 a 2004).

de articular dimensões, históricas, afetivas e simbólicas, permitindo que realidades distantes se tornem presentes, e que vínculos sociais sejam reinterpretados pela via da memória, das artes e da representação. No caso das relações entre Cabo Verde e Brasil, essa dimensão ganha relevância particular. Trata-se de dois povos separados pelo Atlântico, mas unidos pela língua, por uma história comum de colonização, pela experiência da diáspora e por profundas afinidades culturais expressas através da literatura, da música, da dança, da pintura.

O projeto coletivo *Cabo Verde no imaginário brasileiro* pretende inscrever-se nesse horizonte. Ao explorar como o arquipélago cabo-verdiano é percebido, recriado e simbolizado no Brasil, não apenas se esclarecem os processos de representação cultural, mas também se problematiza a própria noção de identidade. O imaginário não é imaginação. A distinção entre um e outro reside, segundo Pierre Dardot (2020), no facto de a imaginação ser a faculdade que possui um indivíduo, enquanto sujeito. Já o imaginário é um conjunto de representações que tem raízes na sociedade e cuja difusão manifesta a ação inconsciente da sociedade sobre o indivíduo. Neste contexto, o imaginário não é apenas uma coleção de imagens ou estereótipos, mas um campo dinâmico de trocas, traduções e tensões.

A aproximação entre Brasil e Cabo Verde no plano cultural revela-se em múltiplos registos. Na literatura, o movimento claridoso – movimento literário de maior impacto para o pequeno arquipélago e que teve na origem, intelectuais como Manuel Lopes, Baltasar Lopes, João Lopes e Jorge Barbosa – teve influências assumidas dos escritores brasileiros modernistas, como os poetas Manuel Bandeira e Jorge de Lima, e os prosadores José Lins do Rego, Jorge Amado e Graciliano Ramos (FERREIRA, 1987). Procurando trazer à luz, a realidade social e a identidade do povo de Cabo Verde, incluindo a língua cabo-verdiana, esses intelectuais encontraram, no Nordeste do Brasil, inspiração para os problemas ambientais, económicos, sociais e culturais. Na música, e já mais recentemente, Cesária Évora, com as suas mornas e coladeiras cantadas em língua cabo-verdiana, projetou Cabo Verde como símbolo de saudade e universalidade, tornando-se, para muitos brasileiros, a primeira referência direta ao país. Nos fluxos migratórios, comunidades cabo-verdianas em cidades como Fortaleza,

São Paulo e Rio de Janeiro constroem quotidianamente pontes entre as duas margens do Atlântico.

O desafio deste artigo é o de pensar esse conjunto de experiências à luz da categoria do imaginário, entendida em sua complexidade psicanalítica, filosófica e cultural. A reflexão articula duas vertentes: por um lado, uma abordagem teórico-conceitual, inspirada em autores como Jacques Lacan, Merleau-Ponty, Paul Ricoeur, Benedict Anderson; por outro, uma leitura cultural-ensaística, que recorre a exemplos da música, da literatura e das vivências da gente da diáspora.

Nesse cruzamento entre o acadêmico e o ensaístico, entre a análise e a evocação, busca-se compreender como Cabo Verde poderá inscrever-se no imaginário brasileiro, e como essa inscrição devolve ao arquipélago uma imagem que tanto pode reforçar estereótipos quanto abrir horizontes de reconhecimento e diálogo.

Fundamentação Teórica

A categoria de imaginário possui múltiplas genealogias. No campo da psicanálise, Jacques Lacan conceptualizou o imaginário dentro de um conjunto terminológico denominado “real, simbólico, imaginário”, objeto de um seminário em 1974-75 intitulado R.S.I. O imaginário é definido então por Lacan como o domínio da relação com a imagem do semelhante e com o próprio corpo. O estádio do espelho, em que a criança com a idade compreendida entre seis e dezoito meses, reconhece a sua imagem refletida, simboliza essa constituição da subjetividade em relação à alteridade. O imaginário, neste sentido, não é uma simples ilusão, mas uma estrutura fundamental da experiência humana.

Não sendo uma ilusão, nessa acepção, o termo “imaginário” não deixa de abarcar esse sentido em outros contextos. Como observado por Roland Chemama e Bernard Vanderersch (2009), na relação intersubjetiva, algo de “artificial” intromete-se sempre: “*a projeção imaginária de um sobre o simples ecrã no qual o outro se transforma*”. Trata-se do “registro da ilusão” que diz respeito ao

“eu, com o que ele comporta de irreconhecível de alienação, de amor e de agressividade na relação dual”.

Em conclusão, pode-se afirmar que o imaginário na concepção de Lacan é, simultaneamente, um registo de extrema importância para a constituição do eu, mas também a fonte de maiores ilusões, pois o sujeito se aliena e se engana ao se formar através de imagens e “expectativas de completude” que são intrinsecamente falsas.

No plano das ciências sociais e cultural, outros contributos ajudam a alargar a noção de imaginário. Paul Ricoeur (2000) associa a imaginação à memória e à narrativa, sublinhando o papel da ficção na constituição da identidade. *“O imaginário – diz ele – já não designa simplesmente a visibilidade do ícone que coloca diante dos olhos os acontecimentos e as personagens da história, mas uma potência discursiva.”* (p. 350) Para Benedict Anderson (1983), as nações são “comunidades imaginadas”, criadas por meio de símbolos, impressos e práticas culturais partilhadas.

Deste modo, pensar o imaginário de Cabo Verde no Brasil implica mobilizar simultaneamente a dimensão psicanalítica, filosófica e cultural. O arquipélago torna-se, é certo, no imaginário de um reduzido número de brasileiros que conhecem ou ouviram falar dele, mais do que um país distante: transforma-se em metáfora da diáspora africana, da mestiçagem atlântica, da musicalidade lusófona. Essa projeção, contudo, não é isenta de tensões. Como todo imaginário, ela oscila entre a aproximação afetiva e a representação exótica, entre o reconhecimento e a cristalização de estereótipos.

Ao reconhecer essa ambivalência, este artigo propõe uma leitura que combina a abstração com as práticas culturais concretas, sejam elas a canção de Cesária Évora ecoando em rádios brasileiras, a divulgação do prémio Camões em 2009 ao poeta Arménio Vieira e em 2018 ao escritor Germano Almeida, a recepção de Orlanda Amarílis em círculos literários, ou as celebrações comunitárias cabo-verdianas em São Paulo. É nesse entrelaçamento de teoria e cultura que o imaginário encontra, no nosso entender, a sua significação.

No seu artigo «Qu'est-ce que l'imaginaire ? Des multiples réalités imaginables», Juremir Machado Da Silva (2015) define assim o imaginário: *“um conjunto*

de mitos quotidianos que podem desagregar-se a qualquer momento por inanição". (p. 123), E acrescenta: «*O imaginário é a comunicação que se alimenta do desejo.*»

O desejo de aproximação que o povo cabo-verdiano tem manifestado para com o Brasil está explícito não apenas na literatura, como evidenciado anteriormente, mas também na música.

Música, literatura e memória

1. A música como ponte afetiva

Entre os diferentes domínios culturais que compõem o imaginário, a música é um dos que vinculam muito fortemente Cabo Verde ao Brasil. De tal forma que este último é celebrado, nesta composição de B. LÉZA (Francisco Xavier da Cruz) como um irmão: "*Brasil, bô é nosso irmão. Sim c'ma nós, bô é moreno. Brasil, nô crebo tcheu Nô crebo tcheu di coração.*" (Tradução) Brasil, és nosso irmão. Assim como nós, és moreno. Brasil, gostamos muito de ti. Gostamos de ti, do fundo do coração." O arquipélago projetou-se internacionalmente pela voz de Cesária Évora, a "diva dos pés descalços", que se tornou emblema da morna. Para muitos brasileiros, o primeiro contato com Cabo Verde deu-se através de suas canções, em que a melancolia da saudade se entrelaça com a "*expressão doce, agradável, terna e própria a revelar o mimo, a ingenuidade e a meiguice da alma*" crioula (ALMEIDA, 1989. p.62).

A recepção brasileira a Cesária não se explica apenas pela afinidade da sonoridade lusófona, mas também pela proximidade afetiva com a tradição da música popular brasileira. A morna parece ecoar, para ouvidos brasileiros, como parente próxima do samba-canção, da bossa nova ou do fado reinterpretado no contexto tropical. De acordo com os relatos, em concertos realizados em São Paulo e no Rio de Janeiro, a cantora foi acolhida não como estrangeira, mas como irmã do Atlântico. Esse acolhimento evidencia um parentesco sonoro que alimenta o imaginário: ouvir Cesária é reencontrar uma memória coletiva de africanidade, lusofonia e mestiçagem.

Para além de Cesária, outros músicos cabo-verdianos como Bana, Ildo Lobo, Lura, Tito Paris, Mayra Andrade, Mário Lúcio encontraram no Brasil terreno fértil para difusão de suas obras. Muitos artistas brasileiros, por sua vez, têm marcado presença regular nos festivais de músicas em Cabo Verde tais como: Ivete Sangalo, Martinho da Vila, Preta Gil, Daniela Mercury, Gilberto Gil, entre outros, declararam Cabo Verde como uma fonte de inspiração, chegando mesmo alguns a gravarem músicas de compositores cabo-verdianos. Atores e personalidades do mundo do cinema, do teatro, da telenovela, têm marcado presença cada vez mais frequente em Cabo Verde. Em maio deste ano, o Centro de Convenções da Universidade de Cabo Verde, na Praia, acolheu a atriz Camila Pitanga que, enquanto Embaixadora da ONU Mulheres para o Brasil, deixou mensagens a todos os participantes do “Primeiro Fórum Internacional: Mulher e os Desafios do Desenvolvimento”. Essa circulação musical através dos artistas cria um espaço de reconhecimento mútuo pois, Cabo Verde deixa de ser apenas um país distante para se tornar um lugar sentido, imaginado e sonorizado no coração da cultura brasileira.

2. Literatura e diálogos atlânticos

Se a música é veículo imediato da emoção, a literatura oferece ao imaginário uma densidade narrativa e crítica. A produção cabo-verdiana do século XX, especialmente ligada à Claridade ecoou em debates literários brasileiros sobre modernidade, negritude e identidade nacional.

A poesia de Jorge Barbosa, marcada pela evocação das ilhas e das condições sociais cabo-verdianas, encontrou ressonância em poetas brasileiros preocupados com a representação da vida urbana periférica e da mestiçagem cultural. Do outro lado, escritores brasileiros como Jorge Amado olharam para Cabo Verde como parte de uma mesma geografia cultural atlântica, em que Bahia (Brasil) e Mindelo (Cabo Verde) pareciam dialogar como cidades-irmãs.

Orlanda Amarílis, com seus contos que trazem o tema da diáspora e a condição feminina cabo-verdiana, também foi lida no Brasil em diálogo com autoras

como Conceição Evaristo ou Carolina Maria de Jesus. A questão da mobilidade, da mulher migrante e da intersecção entre opressão de género e a questão colonial ressoa intensamente no contexto brasileiro, criando uma ponte literária que atinge o outro lado do oceano.

Mais recentemente, a crítica literária brasileira tem incluído escritores cabo-verdianos em cursos e antologias sobre literaturas africanas de língua portuguesa. A presença de autores como Germano Almeida em universidades brasileiras reforça a inscrição de Cabo Verde no horizonte académico-cultural do país. Assim, o imaginário literário constrói Cabo Verde como espaço de reflexão sobre identidade, diáspora e resistência.

3. Memória diaspórica e imaginário social

Outro eixo fundamental do imaginário cabo-verdiano no Brasil é a presença de comunidades migrantes. Desde os meados do século XX, grupos de cabo-verdianos estabeleceram-se em cidades como São Paulo e Rio de Janeiro, atuando sobretudo em setores de serviços e comércio. Esses migrantes trouxeram consigo práticas culturais que se incorporaram discretamente no tecido urbano brasileiro.

As festas comunitárias, como celebrações do Dia da Independência de Cabo Verde (5 de julho), os encontros musicais em associações de bairro e a preservação da culinária (cachupa, grogue) são exemplos de como a memória cabo-verdiana se inscreve na vivência quotidiana do brasileiro. Para descendentes nascidos no Brasil, Cabo Verde é muitas vezes um país imaginado, reconstruído por narrativas familiares, canções e símbolos herdados.

Na minha primeira viagem ao Brasil – São Paulo – em 2023, tive ocasião de ouvir a morna “Sodade” cantada, no início da noite, num bar, por um jovem brasileiro de origem cabo-verdiana. Na conversa com esse artista “débutant” (é o termo que ele utilizou) pude constatar a idealização com que carregava Cabo Verde, país que ele conhece apenas pelo relato dos amigos que passaram uns dias em Mindelo e Santo Antão. A Morabeza dos Caboverdianos, as belas praias de Sal e Boa Vista, as morenas do Arquipélago, a paz, a tranquilidade que ele opõe

à violência urbana de São Paulo e Rio, o exemplo da democracia, é o que povoa o imaginário desse grupo de jovens brasileiros alimentado por curtas viagens feitas a Cabo Verde e pelas narrativas contadas pelos pais que há muito não puderam os pés nessas ilhas atlânticas.

Essa memória diaspórica alimenta um imaginário social. Para muitos brasileiros que convivem com comunidades cabo-verdianas, o arquipélago aparece como extensão da própria experiência afro-brasileira. Cabo Verde é percebido como lugar de origem compartilhada, como fragmento da África que retorna pelo Atlântico.

4. Passagens simbólicas

O que emerge, portanto, é um mosaico de imagens, sons e narrativas. Cabo Verde, no imaginário brasileiro, não é apenas um país, mas um símbolo. É uma metáfora da travessia, da mestiçagem e da resistência. É o lugar que encarna a saudade, mas também a esperança de reinvenção. É imagem ao mesmo tempo real e idealizada, próxima e distante, concreta e ilusória. Tudo o que na essência, fundamenta o imaginário.

Essas dimensões revelam o caráter ambivalente do imaginário: Cabo Verde pode ser cantado e celebrado como “irmão” do Atlântico, mas também pode ser reduzido a estereótipos de insularidade exótica. Justamente por isso, é fundamental analisar criticamente como tais imagens se formam, circulam e se consolidam.

Africanidade, Lusofonia, Mestiçagem e Estudos de Caso

1. Africanidade partilhada

Pensar o imaginário cabo-verdiano no Brasil exige inscrevê-lo no vasto campo da africanidade. Para muitos brasileiros, Cabo Verde é um dos rostos da África: pequeno arquipélago insular, mas que condensa na sua história os

dilemas da escravidão, da diáspora e da luta pela independência. Essa africanidade não é apenas geográfica, mas simbólica, associada a uma ancestralidade comum que atravessa o Atlântico.

No Brasil, a religiosidade afro-brasileira, os ritmos percussivos e as tradições orais são frequentemente interpretados como heranças africanas difusas. Nesse imaginário, Cabo Verde surge como elo visível de uma herança muitas vezes fragmentada. Ao evocar a morna ou a cachupa, projeta-se sobre o arquipélago um sentimento de reencontro com uma África “domesticada”, tornada próxima e familiar.

Contudo, essa africanidade é também atravessada por tensões. Se, de um lado, aproxima os povos, de outro pode cristalizar estereótipos que reduzem Cabo Verde a uma abstração homogênea, apagando sua especificidade histórica e cultural. O desafio está em reconhecer Cabo Verde não como simples reflexo da África, mas como sujeito pleno de sua trajetória atlântica.

2. Lusofonia e herança colonial

Outro vetor do imaginário é a lusofonia, que une Cabo Verde e Brasil pela língua portuguesa e pela experiência de colonização. A lusofonia, porém, não deve ser entendida apenas como comunidade linguística, mas como espaço de disputas simbólicas.

No Brasil, a presença de Cabo Verde é frequentemente mediada pela língua. O Português é simultaneamente visto como marca de identidade e como signo de diferença. Muitos brasileiros se surpreendem ao descobrir que o português não é a língua materna da maioria dos cabo-verdianos, o que evidencia uma tensão no imaginário lusófono: partilha-se a língua, mas de forma desigual e assimétrica.

Ao mesmo tempo, a lusofonia reforça o sentimento de proximidade. Escritores, músicos e acadêmicos circulam entre os dois países sem barreiras linguísticas, e isso facilita a integração de Cabo Verde no espaço cultural brasileiro. Mas essa proximidade esconde também as cicatrizes da colonização. O imaginário lusófono, frequentemente promovido por instituições oficiais, tende a exaltar a unidade e minimizar as marcas da dominação histórica.

Assim, a relação Brasil-Cabo Verde no imaginário brasileiro oscila entre o reconhecimento linguístico e a sombra da colonialidade, exigindo uma leitura crítica que não dissocie a lusofonia das suas contradições.

3. A mestiçagem como categoria atlântica

Um terceiro eixo é a mestiçagem, categoria central tanto para a identidade brasileira quanto para a cabo-verdiana. No Brasil, desde Gilberto Freyre, a mestiçagem foi celebrada como mito fundador da nação, embora criticada por mascarar desigualdades raciais. Em Cabo Verde, a mestiçagem também é elemento constitutivo, resultado da convivência forçada entre colonizadores europeus e populações africanas.

No imaginário brasileiro, Cabo Verde aparece como espelho atlântico dessa experiência. A morna é interpretada como expressão da saudade mestiça; a literatura claridosa, como testemunho de uma cultura híbrida; a própria geografia insular, como metáfora de identidades entrelaçadas.

Mas a mestiçagem, como lembram autores dessa temática, (GRUZINSKI. 1999, BERNABÉ, CHAMOISEAU, CONFIANT. 1993) deve ser vista não como síntese harmoniosa, mas como espaço de ambivalência e negociação. É no “entre-lugar” da cultura híbrida que se produzem novas significações. Cabo Verde, nesse sentido, por aqueles que o conhecem no Brasil, é percebido, tanto como exemplo de convivência plural quanto como lugar que evidencia as feridas coloniais ainda abertas.

4. Comunidades cabo-verdianas em São Paulo

São Paulo acolhe uma das maiores comunidades cabo-verdianas no Brasil. Em bairros periféricos, associações culturais mantêm viva a música, a gastronomia e as festividades nacionais. Nessas celebrações, o Brasil conhece Cabo Verde não por meio de livros ou reportagens, mas pelo convívio cotidiano: danças, cachupa, grogue e histórias partilhadas.

Para os descendentes, muitos dos quais já brasileiros de nascimento, Cabo Verde é um país imaginado, transmitido por fotografias antigas, narrativas orais e símbolos herdados. Esse Cabo Verde recriado, mistura memórias familiares com referências brasileiras, criando identidades híbridas.

5. Cooperação acadêmica e científica

Caso relevante é a cooperação acadêmica entre a Universidade de Cabo Verde (Uni-CV) e universidades brasileiras, como USP, UFMG e UnB. Intercâmbios de estudantes, parcerias em pesquisas sobre educação e cultura, criação de projetos de desenvolvimento acadêmico, como cursos de Licenciatura, Mestrado e Doutorado desenvolvidos por equipes mistas e a publicação de coletâneas bilaterais, como este próprio livro, contribuem para inscrever Cabo Verde no imaginário intelectual brasileiro.

Essas colaborações projetam uma imagem de Cabo Verde não apenas como lugar de emigração e música, mas como parceiro científico e intelectual, capaz de contribuir para reflexões globais sobre desenvolvimento, sustentabilidade e identidade.

Discussão Crítica,

1. Discussão crítica: ambivalências do imaginário

O exame do imaginário de Cabo Verde no Brasil permite identificar tanto aproximações fraternas quanto tensões latentes. Há, sem dúvida, um campo de afetividade partilhada: a música, a literatura e as comunidades diaspóricas constroem pontes que, certo não a grande escala, mas, tornam o arquipélago próximo, familiar e querido dos que procuraram ou tiveram a sorte de encontrar esse arquipélago num momento ou outro do seu percurso. No entanto, o imaginário é também terreno de ambivalências.

Em primeiro lugar, observa-se a uma certa tendência por um olhar exótico do Brasileiro sobre Cabo Verde. Para muitos brasileiros, Cabo Verde é reduzido a clichês de insularidade, saudade e musicalidade. Embora esses elementos façam parte da cultura cabo-verdiana, a sua cristalização em imagens repetidas empobrece a complexidade da realidade. Assim como a Bahia foi transformada em “terra do axé” no imaginário turístico, Cabo Verde corre o risco de ser congelado como “terra da morna”, ignorando as suas múltiplas dimensões sociais e políticas.

Em segundo lugar, há a romantização da mestiçagem. O arquipélago é frequentemente celebrado como espaço de convivência harmoniosa entre África e Europa, como se o hibridismo apagasse as marcas da escravidão e da colonização. No entanto, tanto em Cabo Verde quanto no Brasil, a mestiçagem é atravessada por subtis hierarquias raciais, exclusões e desigualdades. A idealização apaga conflitos e produz um imaginário pacificado, distante da realidade.

Em terceiro lugar, destaca-se a assimetria na lusofonia. Embora Brasil e Cabo Verde compartilhem a língua portuguesa, a posição do Brasil como potência regional e a condição periférica de Cabo Verde criam desequilíbrios. O imaginário lusófono tende a projetar Cabo Verde como “irmão mais novo”, cuja relevância depende do reconhecimento por parte de Portugal ou do Brasil. É necessário questionar essa assimetria e afirmar Cabo Verde como sujeito pleno no espaço cultural lusófono.

Por fim, há o desafio da descolonização do imaginário. O imaginário pode funcionar como instrumento de poder, produzindo imagens que servem à dominação cultural. Pensar Cabo Verde no imaginário brasileiro exige vigilância crítica: é preciso identificar quais imagens reforçam estereótipos coloniais e quais abrem espaço para um diálogo horizontal, descolonizado e emancipador.

Conclusão: Cabo Verde como espelho e horizonte

O percurso realizado neste artigo permite afirmar que o imaginário não é um simples reflexo, mas uma construção dinâmica que projeta, traduz e

reinventa. No Brasil, o pouco que se conhece de Cabo Verde, contrariamente ao que se conhece em Cabo Verde sobre o Brasil, aparece como espelho atlântico, como metáfora da mestiçagem, da saudade e da resistência. Essa imagem é alimentada por múltiplos vetores: a música de Cesária Évora, a literatura claridosa, a presença diaspórica, a cooperação acadêmica.

Mas o imaginário não é apenas herança: é também horizonte. Ao refletir sobre Cabo Verde, o Brasil reflete sobre si mesmo – sobre sua africanidade, sua mestiçagem, sua lusofonia. Nesse sentido, *Cabo Verde no imaginário brasileiro* é mais do que objeto de contemplação: é interlocutor crítico, capaz de questionar mitos nacionais e abrir novas possibilidades de identidade.

O desafio é avançar, passando de um imaginário carregado de exotismo para um imaginário de reconhecimento. Em vez de ver Cabo Verde apenas como “terra da morna” ou “pequeno país africano”, importa reconhecê-lo como sujeito cultural e político, com voz própria no Atlântico Sul. Essa transição exige esforço crítico, abertura ao diálogo e valorização da pluralidade cabo-verdiana.

Assim, este artigo inscreve-se numa proposta de leitura de construção de uma mente enraizada em princípios de pensamento livre de preconceitos. Compreender o imaginário como campo de tensões, e Cabo Verde como ator ativo na sua própria representação. O Atlântico deixa de ser apenas uma fronteira para se tornar ponte simbólica entre dois povos que, separados pela geografia, se encontram na imaginação.

Referências

- ALMEIDA, José Evaristo (de). *O Escravo*. 2. Ed. Linda-a-Velha: ALAC, 1989.
- ALMEIDA, Rogério de. *Imaginário trágico de Machado de Assis*. 2. ed. São Paulo: FEUSP, 2020.
- ANDERSON, Benedict. *Comunidades imaginadas: reflexões sobre a origem e a difusão do nacionalismo*. Trad. Denise Bottmann. São Paulo: Companhia das Letras, 2008.
- CHEMAMA, Roland, VANDERMERSCH, Bernard, *Dictionnaire de la Psychanalyse*. Paris : Larousse, 2009.

- DARDOT, Pierre. “L’imaginaire du commun”. In: CHEMLA, Patrick (org.). *L’imaginaire dans la clinique*. Toulouse : Érés, 2020. P.145-162.
- FERREIRA, Manuel. O texto Brasileiro na literatura caboverdiana. In: *Literaturas Africanas de Língua Portuguesa*. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 1987, p. 81-104 (86-87).
- FREYRE, Gilberto. *Casa-grande & senzala*. 51. ed. Rio de Janeiro: Record, 2003 [1933].
- LACAN, Jacques. O simbólico, o imaginário e o real. In: *Nomes-do-Pai*. Trad. Tânia André. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2005. P. 11–53.
- SILVA MACHADO (Da), Juremir. “Qu’est-ce que l’imaginaire ? Des multiples réalités imaginables”. In: *L’imaginaire des séries TV*. De Boeck, 2015. P. 115-124.
- RICOEUR, Paul. *La Mémoire, l’histoire, l’oubli*. Seuil, 2000.
- BERNABÉ, Jean; CHAMOISEAU, Patrick; CONFIANT, Raphaël. *Éloge de la Créolité*, Paris: Gallimard, 1993.

**CABO VERDE,
NO
IMAGINÁRIO
BRASILEIRO**



EU TE JURO, CABO VERDE...

CARLOS FRANCISCO DE MORAIS¹

I. Prelúdio

Uma gota de açúcar a desfazer tanto sal...
Se olho no mapa, Cabo Verde, te juro
Que a paixão é à primeira vista.
Não que me vejas ou queiras,
Tais e tantos afazeres apressam os teus dias,
As nuvens que te deslizam no céu,
As águas que te cercam e te soltam.

Uma gota de mel na palma da mão...
Se te escuto bem, Cabo Verde, te juro,
Os sentidos se misturam todos,
Tua voz é ouro líquido,
Os perfumes me servem em taças,
Metade de mim se sacia,
Metade anseia por mais...
Uma gota de fel na ponta da língua...

¹ Carlos Francisco de Moraes, natural de Piracicaba/SP, é doutor em Letras pela USP. Professor Associado IV do Departamento de Estudos Literários da Universidade Federal do Triângulo Mineiro, é atualmente Pró-reitor de Assuntos Comunitários e Estudantis da instituição. Pesquisador do Grupo de Pesquisa em Dramaturgia, Cinema, Literatura e outras Artes da UNESP de Araraquara, é autor de livros e artigos acadêmicos nas áreas de literaturas portuguesa e africanas, Expressionismo Alemão e cinema de mulheres. No campo literário autoral, seus romances têm sempre protagonistas negros de classe média que vivem em São Paulo. Entre eles, estão *Doze homens em um ano* (Editora Atafona, 2020) e *As quatro estações* (Editora Atafona, 2025).

Sonhos cortados na véspera,
Filhos partidos para o longe,
Vidas desamarradas para nunca mais...
Se te quero tão bem, Cabo Verde,
Te juro, é porque somos iguais,
E dor é dor em qualquer lugar.

Teus olhos, Cabo Verde, teus olhos,
Gotas de açúcar, de mel, de fel
São começo e fim de uma história
Que me traz agora ao meio de um mistério.
Essa canção que ouço agora,
Manancial de água à minha porta,
Vai durar mais que a tua dor?

II. Barlavento e sotavento

1.

As pombas, a cruz, a ribeira, o porto, a ponta do Sol,
Quem dirá quando começaram?
Antes dos homens, já se vê, sem donos.
Se eles chegaram trazendo nomes,
Trazendo fomes de tipos vários,
São só as armadilhas do tempo,
As voltas que o mundo dá sem se importar.
Amanhã já se irão, sem lembrança ou esperança,
Aves que arribam fácil, ovos de casca frágil.
Fim da Terra e começo do mundo novo,
Coração que guarda o segredo velho,
A olhar para o norte e o poente como se à espera
De um beijo de longo amor,
Daqueles curtidos no sal e no vento

Na ilusão de durar mais que o tempo.
 As gentes e mercadorias que aqui entram
 Vem de longe, procuram um fim,
 Umas encontram quem as queira,
 As outras ficam mesmo na saudade.
 Quanta ilusão não escorre ainda
 Pelas encostas já frias do vulcão?
 Um grogue, se faz favor, do puro,
 Que quero ouvir uma história comprida
 E contar outra deste lado do mar.
 Milho, pode por, no meu prato, inhame também,
 Mandioca, banana e manga, que bom,
 Que hoje eu recebo os presos do Tarrafal.

O que é que tu me dizes, Dina Salústio?
 Religiosamente bebo a gota esquecida na palma
 da minha mão.

Eu te ouço, Dina, te juro, me ouço na tua canção.

2.

Danças e vives ao bel-prazer
 Do regime dos ventos brincalhões.
 Feito meninos que não se importam
 Se os brinquedos se quebram ou não,
 Eles sopram desde a aurora do mundo
 E sempre se vão para voltar sem medo do fim.
 Eu te juro, Cabo Verde, és mais do que pensas.

A frase bonita ecoa lá no alto:
 “Viva a independência da República de Cabo Verde”!
 Os ventos a apanham pelo meio,

Barlavento, sotavento, barlavento, sotavento,
Como se a quisessem beijar ou despedaçar,
Tanto querer se vê neste momento.
Eu te juro, Cabo Verde, é mais do que desejas.

Um rosto humano olhando o céu
É uma pausa na loucura, vírgula no ódio,
A pergunta sempre sendo feita:
De onde? Para onde? Desde quando?
Na África? Na Europa? Na Ásia?
Na América o destino?
Eu te juro, Cabo Verde, é mais do que te lembras.

De novembro a julho, os alísios,
De agosto a outubro a ilusão
De que a chuva caia farta, seja certa,
E o fogo do ar esteja só nos corações.
Para o ano, quem sabe, quem sabe?
As flores de volta e os filhos também.
Eu te juro, Cabo Verde, é mais do que te esqueces.

Deixa menino brincar na rua,
Deixa a música alongar a noite das gatas,
Serve a cachupa rica e a cachupa pobre,
Que eu quero das duas repetir, me acabar,
Sem me esquecer do arroz de cabidela de marisco à Dadal
E do guisado de percebes com mandioca.
Eu te juro, Cabo Verde, que és mais do que pedes.

Saudade da tua sodade, Cesária, te juro...
Saudade do caminho longe, do mar azul
Sodade da tua saudade, Cesária

3.

Sem liberdade, não há felicidade,
Então aqui a tenho toda: no vento,
Nos dois azuis de mar e céu,
No branco das areias sem pegadas,
Na fauna agreste que aqui pode tudo,
Na aridez luzidia desta vida sem homens,
Sem fome, sem pressa, sem crimes.

Avis rara entre as irmãs ilhas,
A hora aqui dura mais, é eternidade
No olhar que alcança o círculo de ar
Que preserva o habitat imaculado, sem nós.
A que vimos aqui? Nada nos chama,
Nada nos quer nem necessita, seja o azul,
Ou a terracota de Sol desde sempre.
Teu silêncio e solidão e imensidade, eis aqui
O presente mais raro para um coração.
Nem mãe nem pai aqui protegem a alma
Deste encontro além do tempo com o eu
Esquecido no acaso dos aeroportos,
Noites insones, manhãs já cansadas.
De certo em ti, só de tudo a distância.

Teus dois lados: terra crua, indiferente
E joia do arquipélago, reluzente.
Sublime o dia em que te vi:
Luzia o Sol mais no poente
Que a própria dor que eu trazia.
Ela era antiga, ele era novo,
Tu eras o de sempre, tu sozinha.

Que é que tu me dizias, Corsino Fortes?
Não há chuva
Que não lamba o osso de tal homem
À porta da ilha
Diz o sal de toda a saliva
O sol ondula oceanos no sangue deste homem

4.

Desce a seresta sobre a cidade cansada,
Como se a Lua viesse, feito bálsamo,
Lavar as angústias de todas as mães.
O sentimento do samba é leve,
O cavaquinho se imagina brasileiro
E na penumbra, esmaece o dinheiro, se cala.
Sem os barulhos do dia, as crianças têm voz,
Os poetas acordam e seguem sonhando,
Como andarilhos cegos que conhecem a cidade.
Da ribeira sobre um que não se define,
Metade dia, metade noite, um quê de nostalgia...
É a serenata da natureza que eu esperava
Sem nem saber que ela morava aqui.
Saudade minha de Pasárgada, fininha,
Chuva de poesia que logo passa,
Mas deixa uma poeira de prata,
Igual à seresta sob a Lua.
Ai, a hora dos acalantos das mães,
Ai, a hora do encontro das mãos,
Ai, a hora de partilhar o pão...
A música faz tudo mais fácil,
Traz o sorriso longínquo do filho,
Engana os pobres, os últimos dias dos pais
Sem filhos, sem terra, sem amanhã.

Olha! A Lua nasceu tão lírica
E pôs um veneno gostoso no meu coração...

Como dizias, Baltasar? Como era, Osvaldo?

Passa a serenata.

Mas no coração dos que temem a primeira luz do dia que vai chegar
ficam os gemidos do violão e do cavaquinho,
vozes crioulas neste noturno brasileiro
de Cabo Verde.

5.
Sol
Mar
Céu
Dor
Sal

Água
Terra
Bruma
Seca
Sal

Planura
Salinas
Piscinas
Funaná
Sal

Pedra
Lume
Vento

Areia

Sal

Sim

Não

Só

Pó

Sal

Como dissestes, Ovídio Martins?

Detém-te lágrima

Não ferimos ainda o último combate

Ah este desejar loucamente o sol

este ansiar febril por fontes que não há

Detém-te e espera

caboverdianamente espera

o dia em que

devagarinho

penetrarás

a terra germinada de esperança

6.

Em ti o vento se recurva,

Pausa e toma fôlego

Pra seguir na longa viagem

A areia movediça desta vida.

Como era mesmo que falavas, João Vário?

Talvez não tenha chegado ainda o tempo

Porém, há muito tempo já que devia ter vindo.

Por isso estamos inquietos.

7.

Como, no chão bom, o campo da morte lenta?
 Obra de homens, malditos sejam seus nomes.
 Como, no chão bom, o campo da morte lenta?
 Obra de homens, malditos sejam seus nomes.
 Como, no chão bom, o campo da morte lenta?
 Para sempre malditos sejam seus nomes.

Mas era como, Mário Lúcio?

Ilia di Santiagu ten korpínu d'algudon
 Saia di xita ku kordon
 Par di brinku róda pion

8.

Eu te juro, Cabo Verde,
 Sempre que te falo, me misturo, afinal.
 Mas não sou Darwin, nem visita,
 Sou filho, fruto da terra, do mar e da seca
 Sonho com chuvas de água doce para me saciar
 No Jardim de Cabo Verde, da tua felicidade
 Que tanto demora, antes como agora.

Deserto de porvires
 Paraíso das cabras
 Laboratório da crioulidade e das falsidades
 Nas idas e vindas da seca,
 Nas idas e voltas da fome
 A emigração tatuada na história,
 O Estatuto Colonial, o Sistema do Indigenato.
 Ai, minha menina, que me espera o Tarrafal
 Ai, minha menina, que me espera o Tarrafal
 Tantos santos, tão pouca água,
 Tantos tios lobos, tão poucas tias Gangas.

Porta abre!
Porta fecha!
E o lobos todos lá fora, a rondar

Porta abre!
Porta fecha!
E os lobos todos lá fora, a te esperar.

Tuas palavras, como são, Arménio Vieira?

Talvez arrebente um dia
o búzio dos mistérios
no fundo do mar...

III. Apoteose

Chamada:

Entre as estrelas e o Atlântico

Qual é a ilha mais bela?

Resposta 1

A minha está solta ao vento!

Resposta 2

A minha tem praias mais brancas!

Resposta 3

Na minha se come melhor!

Resposta 4:

Na minha as danças não param!

Resposta 5:

A minha tem cheiro de flor!

Resposta 6:

A minha fez a liberdade!

Resposta 7:

Na minha o Sol vem se pôr!

Resposta 8:

Na minha a Lua é toda de prata!

Resposta 9:

A minha te oferece água!

Resposta 10:

A minha te quer tanto amor!

Eu te juro, Cabo Verde, Jorge Barbosa me disse assim:

Eu gosto de você, Brasil,
porque você é parecido com a minha terra.

Pois eu juro, Cabo Verde, te juro:

Eu em ti nunca pus os meus pés,
Só de longe e de leve os meus olhos,
E aqui te mando o meu coração.



OS PÉS DESCALÇOS DA CESÁRIA E OS ORIXÁS NA BAIANIDADE DE CAETANO: A DIVA DA MORNA NO IMAGINÁRIO BRASILEIRO

ROGÉRIO DE ALMEIDA¹
CELSO LUIZ PRUDENTE²

O presente capítulo demonstra como alguns aspectos históricos da africanidade musical constituíram elemento fundamental da cultura brasileira, tornando-se concorrentes para identificação com a maneira de ser da cantora Cesária Évora. Situação que combinou com a significação antropológica, baseada na influência africana da baianidade, no tropicalismo irreverente da musicalidade do Caetano Veloso. Estes fatores se somaram em direção à aderência da cantora caboverdiana no imaginário brasileiro, fenômeno que se deu com a anunciação, no Brasil, do caetanismo da diva descalça, que é filha genuína da ilha do Mindelo.

Cesária Évora (1941–2011) nasceu na cidade portuária de **Mindelo**, na ilha de São Vicente, em Cabo Verde, então colônia portuguesa. Órfã de pai ainda na infância, foi criada em um orfanato e começou a cantar em bares e emissoras de rádio locais nas décadas de 1950 e 1960. Sua voz grave e melancólica, marcada

¹ Professor Titular da Faculdade de Educação da USP, coordenador do Lab_Arte (Laboratório Experimental de Arte, Educação e Cultura).

² Livre-Docente, Doutor e Pós-doutor pela FEUSP. Pós-Doutor em Linguística pelo IEL/UNICAMP. Professor Associado da Universidade Federal do Mato Grosso – UFMT. Cineasta, Antropólogo. Professor do Programa de Pós-Graduação da Faculdade de Educação da Universidade de São Paulo (PPGE FEUSP). Pesquisador do Lab_Arte da FEUSP. Pesquisador do DIVERSITAS – Núcleo de Estudos das Diversidades, Intolerâncias e Conflitos da USP. Curador da Mostra Internacional do Cinema Negro. Âncora e Diretor do Programa Radiofônico: QUILOMBO ACADEMIA, da Rádio USP, FM 93,7 de São Paulo.

por uma expressão emocional profunda, encontrou na **morna** – gênero musical caboverdiano impregnado de saudade e influência afro-atlântica – o espaço ideal para sua arte. Por sua postura simples, cantava sempre descalça, gesto que se tornou símbolo de sua identificação com os pobres e excluídos de sua terra.

Apesar de ter gravado discos localmente, foi apenas na década de 1990 que Cesária alcançou projeção internacional, com álbuns como *Miss Perfumado* (1992), que incluía sucessos como “Sodade” e “Angola”. Sua carreira foi marcada por colaborações com artistas do mundo todo e pelo reconhecimento tardio da crítica europeia. Em 2004, recebeu o **Grammy de Melhor Álbum de World Music Contemporânea** por *Voz d’Amor*. Ainda assim, Cesária sempre manteve seu vínculo com Mindelo e com as sonoridades que evocavam o Atlântico negro, fazendo de sua música uma ponte entre África, América Latina e Europa. Sua trajetória ressoa como expressão singular da diáspora africana, cujos ecos se projetam também sobre o imaginário brasileiro.

Percebemos que a força expressiva de Cesária Évora, somada ao carisma e à influência intelectual de Caetano Veloso como formador de opinião, resultou em uma combinação potente que favoreceu a ampla receptividade da cantora no Brasil. Sua música encontrou ressonância no modo miscigenado de ser do povo brasileiro, especialmente quando apresentada por Caetano, ícone baiano cuja trajetória está enraizada em um estado de maioria afrodescendente, reconhecido pela antropóloga americana Jaime Lee Andreson (2019) como a “Roma Negra”.

É sabido que o ambiente hostil da escravidão brasileira chegou em um nível de violência incomensurável, demonstrando que a tentativa de negar a humanidade do escravizado apontava para a desumanidade estrutural deste escravismo. No documentário intitulado “Alma e sangue no atlântico negro”, o historiador Luiz Felipe de Alencastro comenta: “[no Rido de Janeiro] por todos os lugares que se passava ouvia o choro, tinha alguém chorando. Mas, não era choro de criança, era choro de adulto. O africano que chegava, já levava uma surra (...)” (ALMA E SANGUE, 2024). Para o historiador Alencastro, a corte imperial “tentava fazer da cidade do Rio de Janeiro uma espécie de Paris dos Trópicos” (ALMA E SANGUE, 2024). Mas o comportamento corte-são estava, na época, impregnado da absoluta crueldade contra o escravizado,

que foi substancial à singularidade do excesso de ostentação e sumptuosidade, decorrente da exploração com paroxismo maléfico, que não tinha, entre os europeus, correspondente monárquico. Essa maneira violenta de agir era própria da corte imperial brasileira cuja forma de existência se estruturava na atipicidade das relações de escravidão, tentando, contudo, negar o sentido ontológico de iniciativa do negro.

Compreendemos, como é o caso específico do Brasil, que em sociedades multirraciais de economia dependente, o modo de produção determina a localização social, mas indicando também a seleção racial. Os grupos raciais que têm proximidade com a feição do eurocaucasiano dominante são mais passíveis às relações privilegiadas. Os segmentos distantes da semelhança da representação hegemônica são postos nas relações de marginalização. Marx e Engels ensinam que, “ela [burguesia] cria para si um mundo à sua própria imagem” (MARX; ENGELS, 1998, p. 12). Essa consideração constitui um contributo para o discernimento do tentame de desumanização do negro, tratando-o, no escravismo, como se fosse coisa, impondo-lhe a condição de semovente. Como descreve a jurista Eunice Prudente:

Durante quase quatrocentos anos o negro foi objeto útil de compra e venda, sujeito à hipoteca. (...) os escravos pertenciam à classe dos bens móveis, ao lado dos semoventes. (...) Os escravos, com a morte do proprietário, entravam para o acervo hereditário e junto com os demais bens eram partilhados entre os herdeiros. Os filhos dos escravos eram legalmente denominados “fructos” ou “crias”. Lei nº 1.237/1864, art. 4º, item n, se refere aos nascituros escravos, como “ações naturais”. (PRUDENTE E., 1988, p. 136 e 137).

A tentativa impositiva de animalizá-lo demonstra a estratégia salvacionista, com o intuito de amenizar a aparência da violência, da escravidão. Isso foi fundamental para instrumentalização da fé, usando-a, no escravismo mercantil, como justificativa de “bondade”, que se fazia com a solércia do ato de contrição a Deus. Isso se dava coadunando, com o jeito irascível do Santo Ofício, que em nome do Santo Padre queimava, em praça pública com requinte de imolação espetacular, pessoas que lhe eram estranhas.

Percebemos, com isso, que as relações religiosas eurocaucasianas constituíram espaço para negação da condição humana do negro, do outro, enfim, do diferente. Por outro lado, era, concomitantemente, um lugar onde se dava a afirmação da humanidade negra. No calendário brasileiro, os dias de santos católicos eram guardados como reserva legal de fé do cristianismo. Nos dias dos santos cristãos, havia afrouxamento no trabalho do escravo, permitindo-lhe o exercício das relações lúdico-gregárias africanas, com música e dança que guardavam traços de rituais sagrados, trazidos do continente negro.

Para nossa compreensão, tanto a cultura bantu quanto a cultura Yorubá são percebidas com significativas persistências na cultura brasileira, feita por meio do sincretismo religioso, em que a ritualidade negra se manifestava nas sacralidades católicas. Para a cultura bantu esses dois vetores artísticos, coreográfico e musical, formam um elemento indissociável cujo sentido essencial está na relação com o sagrado.

Os povos de tradição nagô, herdeiros da matriz iorubá, encontravam na tamboralidade o elemento fundante de sua ritualidade, em que o som dos tambores não apenas marcava o ritmo da dança, mas também abria o canal de comunicação com o sagrado. A tolerância católica às celebrações dos santos permitia, por vezes, que os escravizados realizassem encontros lúdico-gregários onde, por meio da dança e da música, os corpos tornavam-se vias de transcendência. Nesses momentos, o culto aos ancestrais divinizados reforçava a humanidade negra, ao mesmo tempo em que celebrava sua ligação ontológica com a terra. Os passos ritmados, cadenciados no chão, lembram que, para os nagôs, os orixás habitam sob a terra — diferente dos deuses celestes do Ocidente — como observam Verger (1981) e Prandi (2001), para quem os orixás são forças da natureza cultuadas em elementos e espaços sagrados do mundo material, como rios, árvores, montanhas e encruzilhadas. Esse fenômeno que concorre para expressar o paroxismo da africanidade do canto com os pés descalços da diva caboverdiana Cesária Évora.

A ritualidade africana no Brasil colonial frequentemente se manifestava nos dias consagrados aos santos católicos, o que permitia aos escravizados recriar suas práticas religiosas sob relativa tolerância, associando suas divindades

aos santos do calendário litúrgico cristão. Esse processo de sincretismo, longe de ser mera dissimulação, representou uma forma engenhosa de manter vivas as referências sagradas ancestrais. Como destaca Prandi (2001), os orixás passaram a incorporar também nomes, imagens e datas dos santos católicos, criando uma correspondência simbólica entre os dois sistemas. Assim, Ogum foi associado a São Jorge; Iemanjá, às figuras marianas como Nossa Senhora da Conceição e Nossa Senhora do Rosário; Oxum, à Nossa Senhora Aparecida; Xangô, a São Sebastião; Iansã, a Santa Bárbara; Obaluaiê, a São Roque ou São Lázaro; Oxalá, ao Senhor do Bonfim e a Jesus Cristo; e Olorum, ao Deus supremo, criador de tudo o que existe. A orixalidade integrou-se de maneira profunda ao cotidiano baiano, especialmente no Recôncavo, onde a densidade afrodescendente conformou um espaço de resistência simbólica e espiritual. É nesse contexto que surge Caetano Veloso, cuja estética tropicalista reflete, em parte, essa herança sincrética e afirmativa da cultura afro-brasileira.

Esses encontros de ritualização dos escravizados eram substancialmente festivos, denominados *batuques*, constituindo unidade cultural entre as diferentes etnias dos africanos escravizados, considerando que os bantu formavam a grande maioria. Muitos desses grupos traziam uma rica tradição musical, como o *ticumbi*, que se integrou ao universo dos folguedos e manifestações populares de matriz africana, influenciando expressões como o maracatu, a congada, o frevo, o terno de congo e, posteriormente, as escolas de samba (MORAIS FILHO, 1949; PRUDENTE, 2011). Essas reuniões festivas eram marcadas pelos traços comuns, da “solidariedade africana” (FINA BELEZA, 2020), sendo no culto aos ancestrais, em que se dava o resgate do sentido matrilinear da família negra.

Nessas festividades, configurava-se uma dinâmica de troca comunal, marcada por uma reciprocidade simbólica: ao oferecer algo ao outro, cada um afirmava a grandeza de sua própria dádiva como valor coletivo. Essa ética da partilha, profundamente enraizada nas tradições africanas, manifesta-se como uma “sacra eticidade” da doação — não como interesse individual, mas como expressão da alegria comum. Trata-se de uma concepção existencial baseada na solidariedade, na qual a generosidade funda o vínculo social, em plena consonância com o princípio do **ubuntu**, segundo o qual “sou porque somos”.

Percebemos, nessa linha de abordagem, que os folguedos carnavalescos e sua ambiência constituem uma relação dialógica com a dádiva, quando Marcel Mauss (2003) observa a obrigação fora do interesse individualista, no sentido coletivo da troca na moralidade da dádiva:

A vida material e moral, a troca, (...) desinteressada e obrigatória (...) [é] de maneira mística, imaginária ou, se quiserem simbólica coletiva (...) [o] interesse [das] coisas trocadas jamais (...) separam de quem as troca; a comunhão a aliança (...) são indissolúveis (MAUSS, 2003, p. 232).

Segundo o Censo de 2010, os negros, formados por pretos e pardos, têm percentual de 50,94% do total da população. A sociedade brasileira é multirracial com maioria populacional afrodescendente (SENADO FEDERAL, 2010).

No período colonial, a Orquestra da Capela da Sé chegou a ser composta exclusivamente por músicos negros, incluindo o maestro **Padre José Maurício Nunes Garcia**, considerado um dos maiores compositores da história da música brasileira. Esse dado ilustra como a música de matriz africana ocupa uma posição estruturante na cultura brasileira (PRUDENTE; COSTA, 2020). Posteriormente, a política cultural do governo Getúlio Vargas reconheceu essa força popular e simbólica ao **adotar o samba como emblema de identidade nacional**, buscando consolidar a coesão social no projeto do Estado Novo. Esse quadro da africanidade é ilustrativo da importância afro-musical na cultura brasileira, demonstrando ainda o quanto a tamboralidade negra é um elemento que une os africanos e afrodiáspóricos.

Esse panorama evidencia a centralidade da **africanidade musical** na construção do imaginário cultural brasileiro, e ajuda a compreender por que o canto de **Cesária Évora** – com sua sonoridade telúrica e ancestral – encontrou forte ressonância no Brasil. A aproximação entre Cesária e o público brasileiro se intensificou por meio da **mediação estética e simbólica de Caetano Veloso**, cuja obra tropicalista, marcada pela baianidade negra e miscigenada, ofereceu um espaço sensível para essa interlocução. O anúncio feito por Caetano da cantora caboverdiana foi decisivo para sua entrada no imaginário nacional, consolidando-a como representante icônica de Cabo Verde no Brasil.

Em 1991, no famoso programa *Cara a Cara* com Marília Gabriela, voltado à classe média intelectualizada, Caetano Veloso disse que estava ouvindo um CD de uma cantora africana – Cesária Évora, que lhe foi dado pelo seu filho Moreno. Esse acontecimento trouxe inequívoca notabilidade nacional à cantora em voga, permitindo-lhe cantar com Maria Bethânia, Mariza Monte, Ângela Maria, que foi fonte de inspiração da caboverdiana, ouvindo-a no rádio na ilha do Mindelo, onde viveu a diva. Cesária ficou conhecida, contudo, com o carisma da originalidade do seu canto telúrico da morna.

Além da divulgação feita por Caetano Veloso, a **visibilidade de Cesária Évora no Brasil foi ampliada por sua turnê brasileira em 2001–2002**, quando se apresentou em capitais como São Paulo e Rio de Janeiro. Esse contato presencial despertou interesse midiático renovado, com resenhas e reportagens em veículos como *Folha de S.Paulo*, *O Globo* e *Revista Veja*. Em 2004, ao conquistar o Grammy de *Melhor Álbum de Música World Contemporary* por *Cesária*, ela solidificou sua reputação no Brasil e internacionalmente, revelando a relevância da morena afroatlântica no imaginário global. Sua presença marcada em rádios e eventos culturais destacou a potência de sua morna e reforçou o diálogo estético entre a Bahia tropicalista e a identidade cabo-verdiana.

A característica de total simplicidade da diva descalça aproximava ainda mais sua maneira de ser da **alegria dialética dos empobrecidos miscigenados**, em cuja experiência a afrodescendência se manifesta como expressão dominante. Para Caetano:

Essa doçura que criamos (...) sugere uma resposta original à questão racial nascida da escravidão (...), antes de tudo, o cultivo da cana de açúcar, a (...) que (...) visitantes contam encontrar no povo do Brasil – parece estar (...) nos rostos, nas vozes, nas socializações, nas vestes, nos modos dos caboverdianos, (VELOSO, 2013).

O africano e afrodiaspórico formam um imaginário específico, vivendo e fazendo um lugar, com a força do desejo, que se tem no ideal de lugariedade, que lhes tenta roubar usando a violência da persistência eurocolonial caucasiana. A africanidade entra assim no imaginário dos povos com sua força de transformar

o lugar de dor, em um espaço existencial, construindo, no lugar impossível, a territorialidade da sua arte. Como se depreende em Rogério de Almeida, quando reflete sobre o imaginário da afirmação:

(...) não se trata de evitar o desejo (...) insaciável, mas de desejar tudo o que se tem, de modo a atingir a plenitude poética da vida. Há um (...) imaginário da afirmação da vida, não necessariamente se contrapondo [ao estabelecido] mas (...) passando por ele para então superá-lo. (ALMEIDA, 2024, p. 151).

Superação da dor que é feita com a afirmação da alegria comunal, expressa na circularidade dos saberes e nas relações lúdico-gregárias da cultura negra – como se vê na **roda das batucadeiras** caboverdianas, força cultural telúrica que encarna um **matriarcado estrutural** presente na música de Cesária Évora. A potência dessa teluricidade africana, somada ao carisma de Caetano Veloso – que historicamente reconheceu, nos **folguedos carnavalescos afro-brasileiros**, um elemento essencial de irreverência e insubmissão – alimenta uma estética tropicalista marcada pela ruptura simbólica. Essa estética dialoga diretamente com a **carnavalização revolucionária** descrita por Bakhtin (2002), na qual a inversão da ordem constitui gesto poético e político.

De tal sorte, reiteramos que Cabo Verde entrou no imaginário brasileiro por meio da força musical africana da Cesária, que teve a força da anunciação do Caetano, que é detentor de um inequívoco poder de formar opiniões, sobretudo na intelectualidade, onde se localiza o seu incomensurável sucesso.

O imaginário brasileiro é tecido por múltiplas tramas, sendo uma das mais fundantes a presença da ancestralidade africana, que irrompe nas práticas religiosas, nos modos de vida, nos gestos cotidianos e, sobretudo, na música. Trata-se de uma africanidade que se expressa como permanência e reinvenção, enraizada no corpo e no ritmo, no canto e no silêncio, no culto aos ancestrais e na ginga da sobrevivência. O imaginário brasileiro não pode prescindir, para sua completude, do batuque, do xirê, do axé. É nesse campo simbólico que se forma a imagem coletiva do que somos, daquilo que nos move e nos comove, ainda que não tenhamos plena clareza disso. O imaginário, aqui, é experiência partilhada, memória afetiva e corpo em trânsito.

O imaginário é definido por Gilbert Durand (1997, p. 18) como “o conjunto das imagens e relações de imagens que constitui o capital pensado do homo sapiens – aparece-nos como o grande denominador fundamental onde se vêm encontrar todas as criações do pensamento humano”. A essa noção, acresce-se a de trajeto antropológico, entendido como “a incessante troca que existe ao nível do imaginário entre as pulsões subjetivas e assimiladoras e as intimações objetivas que emanam do meio cósmico e social” (Durand, 1997, p. 41).

Isso significa que o imaginário não se opõe à objetividade da razão nem se cristaliza em um conjunto fixo de imagens que traduzem um conceito, uma vez que sua característica é ser dinâmico, isto é, constituir-se a partir das *relações* entre imagens, modificando-se como um caleidoscópio. Mais do que traduzir um conceito, o imaginário o antecede, é a matriz na qual a razão busca sua justificativa objetiva, a fonte onde a razão bebe para destilar o conceito, como uma tentativa, simplificadora, sem dúvida, de estabelecer um contorno mais fixo do que está o tempo todo em transformação. Essa é a dinâmica, não só do imaginário como também da cultura.

Há, portanto, uma relação profunda entre as heranças da tradição e as dinâmicas contemporâneas, o que permite reconhecer os elementos que, em certa medida, nos aproxima, enquanto brasileiros, de Cesária Évora. No domínio da música, por exemplo, essa herança se manifesta pela tamboralidade, pela cadência sincopada, pela intensidade emotiva da voz, que não canta apenas a letra, mas carrega um tempo antigo, um chão remoto, uma dor que dança. O samba, o ijexá, a embolada, o maracatu, o canto de terreiro e o próprio tropicalismo são expressões dessa fusão complexa, em que o sofrimento é moldado pela beleza e a alegria é gesto de resistência.

Essa sonoridade criou uma escuta sensível no povo brasileiro, apta a reconhecer no canto do outro um pedaço de si mesmo. É nesse ponto que se estabelece o elo com a música de Cesária Évora: sua morna, banhada de sal, sol e saudade, alcança a escuta brasileira não como exotismo, mas como espelho – a lembrar que a travessia atlântica nos conecta, mesmo que as rotas sejam distintas.

A presença de Cesária no Brasil, anunciada por Caetano e acolhida pelo público, amplia as margens do nosso imaginário. Sua figura descalça, sua voz

rouca, sua musicalidade lenta e melancólica reverberam em nossa memória coletiva como algo novo e ao mesmo tempo já sabido, como um avanço e um retorno. A morna se entrelaça ao samba-canção, à modinha, à toada nordestina, à voz sofrida de Ângela Maria, à nobreza lírica de Clara Nunes, compondo uma genealogia possível da musicalidade diaspórica. E ao mesmo tempo se abre ao novo, como nas parcerias entre Cesária Évora e Marisa Monte. Ou mesmo nos duetos com Caetano Veloso, como em “Negue”.

Cesária contribui para que o Brasil se perceba não apenas como herdeiro da África, mas como parte viva de uma rede atlântica que inclui Cabo Verde, Angola, Haiti, Cuba e tantas outras ilhas e margens. Sua música desvela essa cartografia afetiva e nos reinscreve em um continente de sons e sentidos que o colonialismo tentou fragmentar.

Ao ser incorporada no imaginário brasileiro, Cesária Évora não apenas é reconhecida: ela nos permite reconhecer a nós mesmos. Sua presença evoca um pertencimento compartilhado, fundado na dor ancestral, mas também na vitalidade simbólica das culturas de matrizes negras. Nesse sentido, Cesária não é apenas uma cantora estrangeira aclamada: ela é uma mediadora entre tempos, línguas e histórias que se tocam pelo sensível. Ao ouvi-la, o Brasil reencontra um fragmento de sua própria origem, um eco do cais, uma memória da travessia, uma saudade que não se sabe de onde vem, mas que nos constitui imaginariamente. A adesão à sua figura é, pois, mais do que estética: é ontológica, pois nos faz sentir, ainda que por instantes, inteiros.

Concluimos, assim, que Cesária Évora participa da composição do imaginário brasileiro não apenas como ícone musical, mas como presença ancestral partilhada. Seu canto telúrico é força de reconhecimento: do Brasil em Cabo Verde e de Cabo Verde no Brasil. Ao escutá-la pela primeira vez, apresentada por Caetano Veloso, ou agora, revisitando as memórias sonoras que nos legou, o povo brasileiro se reconhece na partilha de uma linguagem comum, que nos une, nos humaniza, nos irmana e nos reencanta. Nesse espelho de águas atlânticas, Cesária nos devolve um Brasil possível: plural, miscigenado, profundo, vivo e musical.

Referências

- ALMA E SANGUE NO ATLANTICO NEGRO: o pensamento de Luiz Felipe de Alencastro [filme]. Direção Celso Luiz Prudente. Produção. Canal Futura. 40 minutos, colorido, 2024.
- ALMEIDA, Rogério de. *Cinema, imaginário e educação: os fundamentos educativos do cinema*. São Paulo: FEUSP, 2024. Portal de livros aberto da USP. Disponível em: <https://www.livrosabertos.abcd.usp.br/portaldelivrosUSP/catalog/view/1359/1239/4781> Acesso, em: 30/05/2025.
- ANDRESON, Jaime Lee. *Ruth Landes e a Cidade das Mulheres: uma releitura da antropologia do candomblé*. Salvador: Edufba, 2019.
- BAKHTIN, Mikhail. *A cultura popular na Idade Média e no Renascimento* (Trad.: Yara Frateschi Vieira). São Paulo: Hucitec/Annablume, 5ª ed., 2002.
- DURAND, Gilbert. *As estruturas antropológicas do imaginário*. São Paulo: Martins Fontes, 1997.
- FINA BELEZA. Interpretação de Fabiana Cozza. Música de Anderson Brasil/Celso Luiz Prudente e participação de Fi Maróstica. 2020. Disponível em: https://www.youtube.com/watch?v=_tZHSK-8uuQ
- MARX, K.; ENGELS, Friedrich. (1998). *Manifesto do Partido Comunista*. In: Dossiê 150 anos do Manifesto Comunista. Estud. av. 12 (34) Dez 1998. DOI <https://doi.org/10.1590/S0103-40141998000300002>. Disponível em: <https://www.scielo.br/j/ea/a/GL34qVhtfBzBb5YSYY4kGvp/?lang=pt> >Acesso em 20 maio 2021.
- MAUSS, Marcel. Ensaio sobre a dádiva: forma e razão de troca nas sociedades arcaicas In: _____. *Sociologia e Antropologia*. 1ª Edição. São Paulo: Cosac Naify, 2003.
- MORAIS FILHO, Melo. *Festas e tradições populares do Brasil*. (Revisão: Luís da Câmara Cascudo). Rio de Janeiro: F. Briguiet & Cia., 3ª Ed., 1946.
- PRANDI, Reginaldo. *Mitologia dos Orixás*. São Paulo: Companhia das Letras, 2001.
- PRUDENTE, Celso Luiz. *Tambores negros – antropologia da estética da arte negra dos tambores sagrados dos Meninos do Morumbi*. São Paulo: Fiuza. 2011.
- PRUDENTE, Celso Luiz; COSTA, Haroldo. Escolas de samba: comunicação e pedagogia para a resistência do quilombismo. REVISTA EXTRAPRENSA, v. 14, p.

272-292, 2020. Disponível em: <https://www.revistas.usp.br/extraprensa/article/view/174392> Acesso em: 15 maio 2025.

PRUDENTE, Eunice. O negro na ordem jurídica brasileira. Revista da Faculdade de Direito, Universidade de São Paulo, [S. l.], v. 83, p. 135–149, 1988. Disponível em: <https://revistas.usp.br/rfdusp/article/view/67119>. Acesso em: 15 maio. 2025.

SENADO FEDERAL. População Brasileira – 2010 (Censo IBGE). Institucional Observatório Equidade no Legislativo. Disponível em: <https://www12.senado.leg.br/institucional/responsabilidade-social/oel/panorama-nacional/populacao-brasileira> Acesso em 29/05/2025.

VELOSO, Caetano. Apresentação. In: EVORA, Cesaria. Mãe Carinhosa. Gravadora Lusafrica, 2013.

VERGER, Fatumbi Pierre. *Orixás. Deuses Iorubás Na África e No Novo Mundo*. Salvador: Editora Corrupio, 1981.



LEMBRANÇAS DE CABO VERDE

CLAUDIA COSTIN¹

Ao comentar com o amigo Celso Luiz Prudente, que é um dos organizadores do livro que estivera em Cabo Verde, onde se encontrava filmando e tirou belas fotos, contei-lhe que ali estivera trabalhando no passado e que contava com lembranças significativas do arquipélago e, em especial, da ilha de Santiago. Pediu-me que escrevesse um texto para a obra e eu relutei um pouco. Propus, como contraposta, compartilhar minhas lembranças, sem citações ou notas próprias de um trabalho científico, mas acrescentando sugestões despreziosas para a construção do futuro num país que marcou profundamente, baseadas no que venho lendo sobre o arquipélago ao longo dos anos.

1. Como me conectei com Cabo Verde

Trabalhava numa organização do governo estadual paulista, a FUNDAP – Fundação do Desenvolvimento da Administração Pública, quando recebi o convite para integrar um time que iria, a convite da Agência Sueca para o Desenvolvimento- SIDA, ministrar um curso em Cabo Verde para os cinco países de Língua Oficial Portuguesa.

Estávamos na metade da década dos 1980. Era muito jovem, tinha uma filha de cinco anos e queria salvar o mundo. Já havia sido presa no Brasil duas vezes por lutar contra a ditadura. Mais do que isso, lera sobre a Guerra da Independência e os feitos do PAIGC (posteriormente o partido tornar-se-ia PAI-CV), liderados pelo Amílcar Cabral, e acompanhara com interesse os primeiros e complexos passos dos demais países que estariam presentes no curso.

¹ Presidente do Instituto Equidade.Info, associado ao Centro Lemann da Universidade de Stanford, é presidente do Instituto Salto no Brasil, foi ministra federal de Administração Pública no Brasil, Secretária de Educação do Rio de Janeiro e Diretora Global de Educação do Banco Mundial

O tema do curso era Modernização do Estado, num contexto de descolonização. Fazia todo o sentido para mim a possibilidade de participar da empreitada. O curso me levou a ir duas vezes para o arquipélago e foi uma oportunidade de muito aprendizado. Antes disso, estivemos com um ministro de Relações Exteriores do país, o Renato Cardoso, que nos deu uma visão geral de seus desafios e possibilidades. Lembro bem de ouvir dele que as competências para travar a luta pela independência seriam bem distintas das habilidades necessárias para construir um Estado autônomo e dirigir um país. Fez-me muito sentido!

A primeira reação ao lá chegar, em 1984, foi de estranhamento: como o país poderia ser chamado de Cabo Verde e ser tão árido! Praticamente não chovia nas ilhas e verde era uma cor que não se apresentava no solo ou nas poucas árvores que via. Explicaram-me à época que o desmatamento na costa da Mauritânia teria trazido como efeitos colaterais ventos que empurrariam as nuvens de chuva para longe. Não tive como aferir se isto ainda é válido, mas ficou-me firme na memória.

Outra surpresa muito positiva, dizia respeito à música. Fazia grande sucesso à época uma banda chamada “Os tubarões” que tocavam funaná, um estilo musical animado e propício para danças coletivas. De outra sorte eram as mornas, músicas lentas e sensuais. A rainha da morna já era Cesária Évora que não logrei encontrar no arquipélago, mas pude assistir em shows no Brasil

Depois de alguns dias, na primeira vez que fui a Cabo Verde, passei a reconhecer as principais melodias e algumas palavras de “Criolo” a língua que o povo falava nas ruas, uma mistura de Português e línguas autóctones.

Mas permitam-me não me guiar apenas pelas lembranças que me voltam à mente de forma desorganizada e deter-me um pouco mais na História do arquipélago.

2. A História de Cabo Verde

O arquipélago de Cabo Verde, localizado no Atlântico a cerca de 500 quilômetros da costa do Senegal, é formado por dez ilhas principais e alguns ilhéus.

Sua posição geográfica estratégica fez dele, desde os primeiros séculos de colonização, um ponto de encontro entre diferentes povos, culturas e rotas marítimas.

As ilhas de Cabo Verde eram desabitadas até a chegada dos navegadores portugueses em meados do século XV. Entre 1456 e 1460, exploradores genoveses e portugueses registraram as primeiras descobertas, e em 1462 iniciou-se a colonização oficial, com o assentamento em Santiago, na atual Ribeira Grande (hoje Cidade Velha). Esta se tornaria rapidamente a primeira cidade europeia fundada nos trópicos.

A localização privilegiada, entre a África, a Europa e o Novo Mundo, transformou o arquipélago em um entreposto fundamental para a expansão marítima portuguesa. Foi base de abastecimento, escala obrigatória das rotas transatlânticas e, sobretudo, um dos principais centros do comércio de escravizados vindos da África Ocidental.

Durante os séculos XVI e XVII, Cabo Verde consolidou-se como nó essencial da economia atlântica. Escravizados africanos eram trazidos às ilhas, onde muitos eram “aculturados” na língua e costumes portugueses antes de serem enviados para as Américas. Essa função marcou profundamente a sociedade cabo-verdiana, que nasceu do encontro de matrizes africanas e europeias, dando origem a uma cultura singular, expressa na língua crioula, na música e nos modos de vida.

Ao mesmo tempo, a ilha foi alvo de ataques de corsários e potências rivais, como ingleses e franceses, interessados no controle das rotas. A decadência econômica de Ribeira Grande, saqueada diversas vezes, levou à ascensão da Praia como centro administrativo no século XVIII.

Nos séculos seguintes, Cabo Verde enfrentou graves períodos de seca e fome, consequência da irregularidade climática e da limitada capacidade de produção agrícola. A dependência do comércio marítimo e a ausência de investimentos sistemáticos da metrópole aumentaram a vulnerabilidade da população.

Ainda assim, formou-se nas ilhas uma elite mestiça letrada, que manteve vínculos com a vida cultural e política em Portugal e nas colônias. Esse grupo seria decisivo na gestação do pensamento autonomista e posteriormente independentista. Ao longo do século XIX, os portos de Cabo Verde, sobretudo

o do Mindelo, ganharam importância como pontos de reabastecimento de carvão para navios britânicos, reforçando novamente o papel estratégico do arquipélago.

O século XX foi marcado por forte instabilidade. As secas persistentes, as fomes devastadoras e a emigração em massa moldaram a vida cabo-verdiana. Muitos habitantes partiram para trabalhar nos Estados Unidos, no Senegal ou em outras colônias portuguesas, criando uma diáspora que até hoje tem grande peso na identidade nacional.

Na década de 1950, em paralelo aos movimentos de libertação africanos, intelectuais cabo-verdianos, em aliança com guineenses, fundaram o Partido Africano para a Independência da Guiné e Cabo Verde (PAIGC), liderado por Amílcar Cabral. A luta armada concentrou-se sobretudo na Guiné-Bissau, dada a geografia mais propícia, mas Cabo Verde foi parte essencial do projeto de emancipação.

Após a Revolução dos Cravos em Portugal, em abril de 1974, o processo de descolonização acelerou-se. Finalmente, em 5 de julho de 1975, Cabo Verde proclamou sua independência, com Aristides Pereira como primeiro presidente.

Os primeiros anos de independência foram marcados pelo regime de partido único, sob a direção do PAIGC (depois PAICV em Cabo Verde). As dificuldades econômicas eram imensas, agravadas pela escassez de recursos naturais e pelas recorrentes estiagens.

Nos anos 1990, depois das minhas duas visitas ao país, com a redemocratização, o arquipélago viveu uma transição pacífica para o multipartidarismo, tornando-se exemplo de estabilidade política na África. Desde então, Cabo Verde tem investido em educação, turismo e na economia de serviços, aproveitando sua posição estratégica e sua diáspora ativa.

Hoje, apesar das limitações impostas pelo território árido, Cabo Verde destaca-se como uma das democracias mais sólidas do continente africano, com índices relativamente elevados de desenvolvimento humano. Sua história de encontros, resistências e diáspora forjou uma identidade marcada pela resiliência e pela capacidade de dialogar com o mundo sem perder suas raízes africanas e atlânticas.

3. Reflexões sobre o que é ser africano depois da independência

As conversas que tive no país, com os habitantes de Santiago, foram repletas de temas associados ao desafio de construir um país. E isso não se deu por acaso: outros ministros, além do Renato Cardoso, e dirigentes públicos tiveram várias reuniões conosco, os membros do time que viera dar aulas no curso e, mais tarde, dar assessoria na elaboração de projetos de modernização do Estado. Muitos deles lutaram junto com o PAIGC/PAICV ou estiveram exilados, pensando junto com seus conterrâneos sobre o futuro de Cabo Verde. Em alguns momentos diziam que se sentiam estrangeiros em sua própria terra...

Não havia, à época, uma Universidade que os ajudasse a organizar essas reflexões. Mas todos sonhavam com elas. Para organizar a Educação pré-universitária contavam com estudantes formados no ensino secundário que, para poderem contar com bolsas de estudo em Universidades estrangeiras, oferecidas tanto pelos Estados Unidos quanto pela União Soviética, deveriam dar aulas, por no mínimo dois anos, para os mais jovens.

Um ministro me contou como “negociava” com os soviéticos, inflando o número de bolsas que os americanos lhes teriam oferecido e, assim, conseguindo uma quantidade maior dos seus então adversários, no contexto da Guerra Fria. Assim, a cada ano, cerca de 200 jovens acabavam tendo acesso ao Ensino Superior, seja nos Estados Unidos ou na então União Soviética.

Hoje o país tem uma educação bem-organizada. A taxa de escolarização atingiu 92,4% em 2021, com a maioria dos habitantes acima dos 15 anos, alfabetizados. Recentemente, colocaram como meta, no Plano Estratégico da Educação 2017-2021, a de universalizar o acesso à pré-escola (4 e 5 anos) e garantir o acesso igualitário educação universal gratuita até o 8º ano, numa abordagem inclusiva.

Mesmo assim, há desigualdades em educação que precisam ser enfrentadas: os custos de transporte, alimentação escolar e livros ainda impactam fortemente a população de mais baixa renda. Além disso, o Ensino Médio e o Ensino Superior ainda requerem mensalidades. Há instituições de ensino superior hoje no arquipélago, mas os custos são elevados para boa parte da população. A Universidade de Cabo Verde, a única instituição pública de ensino superior

com caráter universitário no país, foi criada em 2006. O arquipélago conta também com o Instituto Universitário de Educação sem caráter universitário e sim de instituto especializado.

Mas, independentemente do acesso limitado à Educação que havia à época, a consciência de pertencer a uma África recém descolonizada (se é que se pode utilizar esse termo para descrever um processo ainda em curso) já era visível. Esta sensação se ampliava na medida em que o curso de Modernização do Estado progredia: presentes lá integrantes da Administração Pública dos 5 países africanos de língua oficial Portuguesa, as trocas entre eles eram constantes e a consciência de um passado compartilhado e de problemas semelhantes crescente.

O mais curioso foi constatar que, mesmo contando com uma cultura distinta e um processo de independência bem anterior e dessemelhante aos deles, senti-me parte de um processo histórico que nos conectava. Tivemos o mesmo colonizador e compartilhávamos a mesma língua.

Acabei descobrindo algo que aprofundaria bem mais tarde, depois de ir a Angola e ler mais sobre o tráfico transatlântico de escravizados africanos para o Brasil: muitos deles viveram um processo de conversão forçada em Cabo Verde, mesmo que vindos de outros países do continente, e muitas mulheres acabaram tendo filhos com os religiosos responsáveis por sua catequização. Os que chegaram ao Brasil aqui criaram uma África Brasileira, com uma cultura sincrética que não se limitava à combinação de seus ritos nativos com o Cristianismo, mas combinando as crenças e práticas culturais de diferentes povos da África com a religião recém adquirida.

Os cabo-verdianos que conheci, no entanto, não me pareceram particularmente muito religiosos, como vi mais tarde em outros países da África. Além disso, chamou-me atenção certa predominância ao menos em Praia, a capital, de famílias presididas por mulheres. Em San Vicente, muitas mulheres morenas de olhos claros revelavam a extensão de uma miscigenação que incluía os frutos de um contato que cidades portuárias costumam trazer.

Depois de muitos anos das minhas duas viagens a Cabo Verde, reencontrei, nos anos 2014 a 2016, com cabo-verdianos quando fui Diretora de Educação Global do Banco Mundial. Foi interessante constatar o quanto que o país evoluiu

e, mais ainda, compreender que o arquipélago era muito respeitado por aquela organização internacional, tanto na consolidação de suas instituições, quanto em Educação (que acompanho mais de perto) como em outras políticas sociais.

4. Avanços e Desafios de Cabo Verde vistos à distância

Um dos maiores orgulhos cabo-verdianos, pelo que constato acompanhando o país de longe, é sua estabilidade política e institucional. Desde a abertura ao multipartidarismo em 1991, o país consolidou uma democracia vibrante, reconhecida internacionalmente como uma das mais sólidas da África. Eleições transparentes, respeito à alternância de poder e liberdade de imprensa fazem de Cabo Verde um modelo regional. Esse capital político atrai confiança externa, favorecendo investimentos e cooperação internacional. E isso foi construído ao longo dos anos, sem grandes conflitos ou guerras civis sangrentas.

Mas o grande avanço, como já destaquei acima é no campo da Educação e da construção de capital humano. Cabo Verde investiu fortemente em educação, o que se refletiu em taxas elevadas de alfabetização (acima de 85%) e em políticas de universalização do ensino básico. Embora ainda haja lacunas, o país é reconhecido por ter transformado a educação em um dos pilares de seu desenvolvimento humano. A crescente oferta de ensino superior nas ilhas, somada à diáspora altamente qualificada, fortalece o capital humano. O Banco Mundial e a Global Partnership for Education (GPE) têm implementado programas educacionais importantes com o arquipélago,

No campo da saúde, Cabo Verde apresenta hoje indicadores que superam a média africana, como expectativa de vida próxima a 73 anos, de acordo com dados públicos, mortalidade infantil reduzida e programas bem estruturados de vacinação. Isso se deve à priorização de políticas sociais e ao apoio de organismos internacionais, aproveitado com eficiência.

A economia cabo-verdiana é caracterizada pela diversificação progressiva. Sem grandes recursos naturais, o país apostou no turismo, muito incipiente quando lá estive há 50 anos, nos serviços financeiros e nos recursos enviados

pela diáspora como motores econômicos. O turismo, em particular, tornou-se um setor-chave, representando parcela significativa do PIB e das exportações de serviços. Além disso, o país busca se afirmar como hub logístico e digital no Atlântico, aproveitando sua posição geoestratégica e sua atividade prévia, tanto por meio de seus portos, como o Porto de Praia, na ilha de Santiago, como o Porto do Mindelo, na Ilha de São Vicente, este último o mais importante porto internacional do país, funcionando como um hub de reabastecimento, reparação naval e de transbordo de mercadorias.

Outra área de avanço a ser destacada é a crescente inserção internacional das ilhas. Cabo Verde cultiva uma imagem positiva no cenário global. Sua diplomacia ativa garantiu parcerias sólidas com a União Europeia, os Estados Unidos, a CE-DEAO (Comunidade Econômica dos Estados da África Ocidental) e, mais recentemente, com a China. O país também é beneficiário de programas internacionais de cooperação, resultado de sua reputação de boa governança e instituições sólidas.

Mas há, no entanto, desafios persistentes, pelo que pude acompanhar ao longo dos anos.

Há uma forte vulnerabilidade climática e ambiental. A escassez de recursos naturais, sobretudo água doce, é um dos maiores entraves ao desenvolvimento sustentável. As ilhas enfrentam períodos cíclicos de seca, agravados pelas mudanças climáticas. Isso impacta diretamente a agricultura e a segurança alimentar, tornando Cabo Verde fortemente dependente de importações.

A sua economia, além disso, ainda é particularmente vulnerável a choques externos, mesmo com o crescimento do turismo e dos serviços. A pandemia da COVID-19 evidenciou essa fragilidade, com queda abrupta das receitas turísticas. Além disso, a desigualdade social e territorial persiste, com disparidades entre ilhas mais desenvolvidas, como Santiago, Sal e São Vicente, e outras mais periféricas.

A diáspora cabo-verdiana, que representa quase o dobro da população residente, é ao mesmo tempo força e fragilidade. As remessas enviadas sustentam muitas famílias e contribuem para a economia nacional, mas a fuga de cérebros limita o aproveitamento do capital humano no próprio país. O mesmo ocorre com muitos outros países do continente. O desafio é transformar a diáspora em parceira ativa do desenvolvimento interno, o que não é simples.

Outro desafio vem do fato de que Cabo Verde ainda depende fortemente da importação de combustíveis fósseis, o que encarece a energia e limita a competitividade econômica. Apesar de avanços em energias renováveis, como solar e eólica, a transição energética precisa de maior investimento para atingir a meta ambiciosa de ser 100% renovável até 2030.

Finalmente, apesar dos avanços em educação, a taxa de desemprego entre os jovens ainda permanece elevada. Muitos recém-formados não encontram oportunidades condizentes com sua formação, o que alimenta a emigração. Criar empregos qualificados e reter talentos são questões centrais para o futuro do país.

5. O Futuro de Cabo Verde

Elenquei aqui um conjunto de sugestões que ousou colocar quase como ideias soltas do que me ocorre a partir das minhas leituras sobre o país com que tanto me identifiquei, mas que me ocorrem para abrir uma conversa com quem lá vive e conhece a realidade a fundo.

5.1. Rumo a uma economia azul e verde

O mar é o maior recurso natural de Cabo Verde. Explorar de forma sustentável a economia azul (pesca, turismo costeiro, energias oceânicas, biotecnologia marinha) é uma prioridade estratégica. Paralelamente, a transição para uma economia verde — baseada em energias renováveis, gestão hídrica e proteção ambiental — pode transformar vulnerabilidades em oportunidades.

5.2. Inovação, digitalização e conhecimento

A aposta em tecnologia e inovação é crucial. Cabo Verde busca consolidar-se como um hub digital no Atlântico, investindo em conectividade, data centers e serviços de tecnologia da informação. Isso exige qualificação contínua e políticas que estimulem o empreendedorismo tecnológico entre os jovens.

5.3. Integração regional e parcerias globais

O futuro passa também pela integração regional. Como membro da Comunidade Econômica dos Estados da África Ocidental, a CEDEAO, Cabo Verde pode ampliar sua inserção nos mercados africanos, ao mesmo tempo em que reforça laços com a União Europeia, o Brasil e a diáspora. Essa posição híbrida — africana e atlântica — é uma vantagem competitiva singular.

5.4. Inclusão social e equidade

Garantir que o desenvolvimento alcance todas as ilhas e camadas sociais é essencial. Políticas voltadas à redução de desigualdades, ao empoderamento das mulheres e à valorização cultural fortalecem a coesão social e consolidam o progresso já alcançado. A construção de uma sociedade coesa ajuda a diminuir a violência e, em tempos de Revolução Digital diminuindo de forma acelerada postos de trabalho pode demandar um ensino que assegure para os jovens o desenvolvimento de habilidades mais complexas.

5.5. Cultura e identidade como motores

A cultura cabo-verdiana, expressa na música, na literatura e na diáspora, é um dos maiores ativos do país. A internacionalização da morna e da coladeira, bem como o reconhecimento de artistas como Cesária Évora, projetam Cabo Verde no mundo. Valorizar essa identidade fortalece o turismo cultural e a autoestima nacional.

6. Conclusão

Cabo Verde é um exemplo de como um pequeno Estado insular pode construir um projeto de nação baseado em boa governança, capital humano e identidade cultural. Os avanços em democracia, educação e saúde são inegáveis, mas

os desafios — sobretudo ambientais, econômicos e sociais — exigem resiliência e inovação.

O futuro, a meu ver, dependerá da capacidade de o país transformar vulnerabilidades em oportunidades, apostando na economia azul e verde, na digitalização e no fortalecimento da diáspora como parceira do desenvolvimento.

Assim, Cabo Verde pode consolidar-se como um caso exemplar de sucesso entre as pequenas nações insulares, equilibrando tradição e modernidade, limitações e possibilidades, numa trajetória que inspire não apenas a África, mas o mundo.

Gostaria muito de acompanhar este percurso mais de perto!



CABO VERDE, MEU AMOR

ÉLE SEMOG¹

Para Corsino Fortes, in memoriam. Obrigado por me ensinar sobre o amor ao seu povo e me incluir nesse amor. E à OMCV, não estão sozinhas.

I

Bem antes do mundo ter sentido
e de eu saber das expansões ultramarinas,
quando as estrelas davam rumos aos mapas,
e reis e papas, usando caravelas e espadas,
martirizavam vidas, deturpavam destinos...
Eu ainda tão menino, nu de todas as letras,
– o pensamento era exato para as coisas ditas
que os olhos viam, e dali teciam os sentidos
de um mundo infantil, impreciso, dúbio e finito.

II

Foi por essa época, perdendo os dentes de leite,
que os amigos, os vizinhos, os parentes e outros,
diziam que meu pai era um negro cabo verde.
Negro Cabo Verde!?
...Depois, muito depois, o tempo já me domara,
os primeiros conceitos, sortilégios e abstrações
me forjavam, enquanto engoliam o ser pueril

¹ Poeta e contista, militante do movimento negro. Mestre em História Comparada (UFRJ/PPGHC). É presidente do Centro de Articulação de Populações Marginalizadas – CEAP e autor de “Todo Preto – poesia completa 1977-2020”.

e lapidavam, em mim, o adolescente universal:
curioso, heroico, revoltado, galanteador, triste e
mutante, catinga nos sovacos e pelos pubianos.
Aculturado e submisso ao deus católico, seu furor,
seus infernos, seus pecados e a cor de condenado,
a ser escravo eterno de seus irmãos. Nas ciências,
muitas, entre as tolices cruéis e bizarras de Lombroso
e Gobineau, da Terra plana ao centro do mundo europeu,
eu era só uma criança que não compreendia um céu
tão errado, onde faltavam tantas estrelas, planetas, sóis e
outros lugares no infinito que existiam, sem ciência, ou deus.

III

Meu pai era tão-somente um homem **preto**, pele
lisa e reluzente, cabelos de fios finos, anelados;
cabo verde era só isto, e isto a mim me bastava.
Mas a História e seus caprichos, nas razões livres
de Nanã Buluku e Clio, registram duas estórias
nos territórios aonde fomos e estamos inscritos,
mas não nos escrevemos, senão pela tradição oral:
'um homem preto ou não, escravizado ou não,
abandonou ao léu do chão um cabo de enxada,
de onde tempos depois brotou um ramo, um cabo verde'.
Foi milagre?!, na verdade a mágica do toco, do graveto,
ainda que parecesse morto à lógica da sua função,
brotou lenda, vida, recompensa de ser chamado Cabo Verde.
Nesse mesmo sítio, nas terras do Brasil, em Minas Gerais,
encontraram os viajantes tantas pedras esverdeadas,
como as que existiam em Cabo Verde, sua terra natal,
que deram ao arraial o nome duma santa católica,
e bem lembrar ao longínquo e saudoso arquipélago.

IV

Ato comum, naquela época e hoje, pelos judaico-cristãos
Iludir, matar, saquear, roubar, estuprar, e em tudo construir
um templo, e ofertar à dominação aos santos católicos,
louvar do pai ao espírito santo, do velho ao novo testamento,
bíblias e bulas! Assim foi em 1766, simbiose capela e povoado
Nossa Senhora do Rosário de Cabo Verde. E Ironias geográficas:
no Cabo Verde verdadeiro, no meio do Atlântico, paisagem tosca
e hostil, onde pessoas vivem a saga de ser cada um, a cada dia,
todos os dias ser “Sísifos”, heróis de seus próprios futuros.
Enquanto o outro jovem Cabo Verde, por acaso, saudade, deboche,
ou peraltice humana, foi inventado às margens de fartos caudalosos
e cristalinos rios, no útero vívido, exuberante e fértil da Mata Atlântica.

V

Eu, eu mesmo antepassados, quando vindos à Cabo Verde,
trouxemos na memória tantas histórias e territórios, e cuidar...
tantos êxitos culturais, espirituais, científicos, singulares,
e não percebemos que seríamos um corpo, num idioma que
descortina o dia com **manchê**, e então, eu mesmo antepassados,
em todos nós caboverdianos, unidos ilhéus somos, ao mundo incrédulo,
uma cultura, um povo. O povo mais novo da história do mundo moderno.

VI

O homem, agora, não se presta a devaneios, suas pertenças e
ilusões duma mãe África, “Mamana” que seja, agora é fúria!
Não restou nada do menino em construção, do adolescente
frustrado com as verdades, paradigmas e teoremas oferecidos.
Do engodo dos ensinamentos jesuíticos à libertação proletária,
o homem, eu, acreditei mais nas utopias materialistas, nas
estruturas dialógicas, que se a um tempo me tornavam universal,
ali mesmo na teia teórica que me iludia – literalmente ideologia -,

negava o trabalho do escravizado, como pulsão essencial ao capitalismo. E pasmem! Muitos daqueles teóricos ousaram afirmar que nós, todos nós do continente africano e os dispersos em tumbeiros, na saga impiedosa do comércio de corpos, não tínhamos história. Com rupturas e dissidências voltei ao colo de Mamama África. Seio dos meus atavismos, eu sou daí! mas em Cabo Verde, parece que construo teias aquáticas, como se nossas memórias fossem mãos de pacientes tecelãs, entrelaçando vidas e desejos nessa distância em que vivo a pulsão de Amilcar Cabral, seus discursos ainda tão vigorosos, lógicos e justos, que me junto aos sons de Tony Lima, embalando canção tão dolorida “Amilcar Cabral bu morri cedo”. Daí, onde estas luzes dentro do que te mataram, somos ainda pequenos caboverdianos pelo mundo, e só temos entre tantas verdades, apenas uma certeza: não deixe de bailar ao som das cimboas, e nós, o povo, na toada dos seus ensinamentos e práticas da revolução.

VII

O menino pertence; o jovem espera; as oportunidades o homem luta e realiza. O velho conta a História. Mas, ao longo do tempo, a mulher não permite erros. Só a mulher tem o direito e o poder de que a verdade e a certeza se mantenham unidade desde o começo.

VIII

Quando as estrelas destinavam rumos, simbioses mais que comprometiam o futuro os céus oblíquos que eu tinha eram tão longínquos, mas a vida começava todos os dias outra vez, em ondas como se fosse a natureza da natureza. A gênese de um mar imenso cercado por ilhas. E cada ilha, sempre seria irmã de outra ilha, resistindo a tão enigmático vazio, como algum vazio que habita as pessoas.

Minhas lágrimas são mais intensas do que esse mar
que me atormenta, mas meus caminhos não são incertos.
inúteis são essas estrelas que me vigiam. Cabo Verde, Cabo Verde,
por mais longe que eu consiga ir, sempre estarei em ti.



DIÁLOGOS ATLÂNTICOS: BRASIL E CABO VERDE

MARCELLO FELISBERTO MORAIS DE ASSUNÇÃO¹

PETRÔNIO DOMINGUES²

Oh mar, detá quitinho bô dixam bai

Bô dixam bai spiá nha terra

Bô dixam bai salvá nha Mãe

Oh mar, oh mar

“Mar azul”

Dueto de Cesária Évora e Marisa Monte (2001)

Ao discorrer sobre a formação da identidade nacional, Luiz Felipe Alencastro postula que o Brasil foi constituído “pra fora”: no Atlântico Sul. Essa rede multilateral tem no tráfico atlântico de escravos o eixo fundante de conexões que são essenciais para o desenvolvimento e consolidação da modernidade-colonial. Entretanto, como aponta Felipe Alencastro, não foram só os corpos dos africanos que chegaram aqui: seus saberes, costumes, tradições, línguas e cosmovisões moldaram a matriz rizomática da nossa própria formação nacional. Com o fim do tráfico de escravos, em 1850, esses intercâmbios transatlânticos são drasticamente reduzidos e o eixo de poder do Sul se desloca para o Norte do Atlântico. O que não significa que essas conexões desaparecem, mas vão ser substancialmente restringidas, não impedindo que diversas interligações intelectuais e culturais perdurassem para além do referido marco temporal (ALENCASTRO, 2019).

As relações culturais entre Cabo Verde e o Brasil constituem um dos capítulos mais pulsantes desses diálogos atlânticos. As similaridades da formação histórica de ambos os países fizeram com que a imaginação nacional literária e sociológica de diversos intelectuais fomentasse em alguns momentos conexões

¹ Doutor em História (UFG). Professor da Universidade Federal do Rio Grande do Sul (UFRGS)

² Doutor em História (USP). Professor da Universidade Federal de Sergipe (UFS)

que produziram debates fecundos, especialmente no que tange à temática da miscigenação e da questão nacional, tão marcante em vários dos movimentos intelectuais e literários de ambas as margens do Atlântico. Abordaremos essas relações a partir de dois significativos momentos: da rede de interligações envolvendo a produção intelectual, centrada na questão étnico-racial, entre os modernismos no Brasil e em Cabo Verde, durante os anos 1930's e 1940's; e da circulação da teoria do luso-tropicalismo, de Gilberto Freyre, e a sua recepção crítica em Cabo Verde nos anos 1950's e 1960's.

1. Os diálogos atlânticos entre o periodismo cultural luso-brasileiro e o grupo Claridade nos anos 1930's e 1940's.

Há muito tempo se tem destacado a importância de uma certa imagem do Brasil na construção da identidade nacional caboverdiana, desde pelo menos a década de 1930. Alguns autores ora enfatizam a importação do “ideologema da mestiçagem”, gestado no seio do pensamento social brasileiro, para a realidade caboverdiana (ANJOS, 2000; 2004); ora salientam as afinidades eletivas entre a literatura regionalista brasileira/nordestina e a formação da imaginação literária no arquipélago da costa africana (HERNANDEZ, 2002). Entretanto, poucos autores destacaram os meios pelos quais essa troca cultural atlântica se efetivava. Foi através do periodismo cultural, com forte circulação transatlântica, que boa parte dessa produção fluía.

O trânsito de ideias, proposições, narrativas, signos e símbolos no Atlântico Sul, no circuito afro-luso-brasileiro, deu-se em larga medida por veículos como o *Almanaque de Lembranças Luso-Brasileiro* (1851-1932), até a consolidação desses diálogos com o modernismo literário nos anos 1910-1930, notadamente, por meio da revista *Atlântida* (1915-1920) – coordenada por João do Rio e João de Barros – e de periódicos, como *Orpheu* (1915), *Seara Nova* (1921-1984), dentre outros. Diversos intelectuais que produziram nesses órgãos da imprensa já alimentavam um ideário de nacionalidade pan-lusa, prefigurando distintas concepções que serão sistematizadas e condensadas nas obras de

Gilberto Freyre e Arthur Ramos e que mais tarde ficarão conhecidas como “lusotropicalismo”.

Dois intelectuais portugueses, com forte presença nos periódicos luso-afro-brasileiros, destacam-se nesse cenário: Augusto de Casimiro (1889-1967) e José Osório de Oliveira (1900-1964). Este – além de articular a publicação do livro *Mornas* (1932), do poeta Eugénio Tavares, em Portugal – irá publicar a poesia e cultura caboverdiana nas revistas portuguesas, como *O Mundo Português* (1934-1947), e luso-brasileiras, como *Atlântico* (1942-1950), e no *Boletim da Sociedade Luso-Africana do Rio de Janeiro* (1931-1939), sendo também o responsável por diversas mediações entre intelectuais brasileiros e caboverdianos. Na obra *Geografia literária* (1931), ele irá explicitar a importância da triangulação literária e cultural entre Brasil, Portugal e Cabo Verde na constituição dos modernismos.

Influenciado por José Osório de Oliveira, o poeta brasileiro Ribeiro Couto – ambos mantêm uma extensa troca de cartas – irá em artigos, como *Destino e poesia de Cabo Verde* (publicado no *Jornal do Brasil*, em 26 de janeiro de 1933), e em livros, como *Sentimento lusitano* (1961), elogiar a produção poética caboverdiana, reafirmando os laços comuns da experiência histórica de brasileiros e habitantes do arquipélago da costa africana (PINTO, 2018). José Osório também irá em correspondência recomendar que Baltasar Lopes envie o seu romance para algum editor brasileiro, via a mediação de José Lins do Rego ou Gilberto Freyre, e que remeta a Ribeiro Couto a revista *Claridade* (PINTO, 2018, p. 105).

As pontes construídas entre os intelectuais do grupo *Claridade*³ e as obras literárias dos modernistas brasileiros e a historiografia/sociologia de Gilberto

³ A revista *Claridade* (1936-1960) surge em 1936 (com dois números), a partir de um grupo de intelectuais (no geral poetas) que receberam forte influência do modernismo representado pelo periodismo cultural luso-brasileiro. Em 1937, foi publicado o terceiro número da revista, que retornou em 1947 com mais dois números; o sexto número foi lançado em 1948, o sétimo em 1949, o oitavo em 1958 e seu último número em 1960. Para uma análise sistemática do seu projeto e dos seus intelectuais, ver: ANJOS (2004).

Freyre⁴ e Arthur Ramos contam decerto com a mediação de José Osório de Oliveira, não por acaso o grande divulgador de *Casa Grande & Senzala* em Portugal – como nos artigos *O negro: contribuição brasileira para o seu estudo* e *A mestiçagem: esboço duma opinião favorável*, ambos artigos de 1934 e publicados na revista *O Mundo Português*, periódico que também contará com a colaboração de caboverdianos –, mesmo frente à imensa resistência do regime salazarista às ideias de positivação da experiência da mestiçagem nos trópicos (CASTELO, 1999; ASSUNÇÃO, 2022, p. 229).

No *Boletim da Sociedade Luso-Africana do Rio de Janeiro*, que José Osório de Oliveira será um dos patronos, este reafirma a experiência *sui generis* de democratização racial de Cabo Verde em dois artigos: *As ilhas crioulas* (1932) e *Palavras sobre Cabo Verde para serem lidas no Brasil* (1936). Este último texto inclusive será republicado no primeiro número da revista *Claridade* alguns meses depois. No *Boletim* ainda se destacam a presença do socio-correspondente de Cabo Verde Mário Leite, que irá divulgar a obra de Eugénio Tavares em artigos, como *Algumas palavras acerca das ilhas do arquipélago de Cabo Verde* (LEITE, 1932), e na própria publicação do poema *Ilha* (1935), de Jorge Barbosa (BARBOSA, 1935, p. 208).

No entanto, o fato mais revelador dessas relações no *Boletim*⁵ está no artigo do caboverdiano da ilha Brava, Delfim Faria – estudante de Direito na Universidade do Rio de Janeiro naquele momento –, intitulado “Caboverdenidade” (1934), no qual o autor reporta, para os interlocutores do *Boletim*, a sua experiência de viagem com o grupo *Claridade* (nas figuras de Baltasar Lopes e Jaime Figueiredo) e o seu “espanto” com a recepção das “coisas brasileiras” no Arquipélago, em especial as reflexões sobre o negro em Nina Rodrigues, Artur Ramos

⁴ Ao longo das publicações da revista *Claridade*, da primeira edição (1936) até a última em 1966, Gilberto Freyre é mencionado diretamente em pelo menos 15 artigos de diversos intelectuais. Sobre a sua presença no periódico, ver: MACHADO, 2024.

⁵ Importante destacar que, ao longo da sua história, o *Boletim da Sociedade Luso-Africana do Rio de Janeiro* (1931-1939) trará ao menos 9 textos tematizando Cabo Verde. Sobre as conexões entre os republicanos exilados do *Boletim* e Cabo Verde, ver: ASSUNÇÃO (2025).

e Gilberto Freyre e a literatura de José Lins do Rego, Jorge Amado e Marques Rebelo (FARIA, 1934, p. 115).

Importante destacar também como nesse artigo – “Caboverdenidade” (1934) – e na própria revista *Claridade* aparece uma leitura de Cabo Verde como uma variante regional da cultura lusitana, sendo sua criouldade um movimento da africanidade em direção a europeidade. O *ethos* do Arquipélago seria marcado, portanto, por seu cariz mestiço, que constituiria parte do seu caráter regional dentro da lusitanidade⁶. É possível dizer também que o *Boletim* foi um espaço tanto de divulgação no Brasil da cultura e literatura caboverdeana nos anos 1930’s, como também de trocas recíprocas no Atlântico Sul relacionadas ao

⁶ José Osório de Oliveira assevera nos dois artigos que publicou no *Boletim* essa ideia de que Cabo Verde apresenta para Portugal uma proposta de identidade regional fundada em um padrão de harmonia racial que deveria ser espelho para as colônias, enfatizando que este processo se desdobra num movimento de lusitanização do africano, processo que possibilitou a emergência de uma cultura crioula, conforme argumenta no artigo *Ilhas Crioulas* (1932): “Confinados nos limites estreitos que o mar lhes impunha, esses filhos da África, já de si da melhor raça negroide, além de cruzarem sucessivamente com os colonos portugueses, adquiriram os hábitos dos brancos, adaptaram-se à civilização europeia, e há séculos já que da primeira origem conservam apenas, uns mais, outros menos, a cor” (OLIVEIRA, 1932, p. 17). Essa ideia também aparece no artigo *Palavras sobre Cabo Verde para serem lidas no Brasil* (1936), que será republicado no primeiro número da revista *Claridade*: “E note-se que o habitante de Santiago é o de menor desenvolvimento intelectual, por ser mais puramente africano por ser menor nessa ilha a obra de miscigenação, por aí ainda influir o “ethos” da África negra (OLIVEIRA, 1936, p. 184). Esta leitura da mestiçagem por via única (na direção do português para o africano) encontra-se presente em Gilberto Freyre, mas também em outro importante intelectual que publica no *Boletim* e que estava exilado em Cabo Verde devido às lutas políticas contra o salazarismo, Augusto Casimiro. Em *Brava*, Casimiro expõe de forma poética esse sentido do processo de miscigenação por via única que encontrará guarita na primeira geração da *Claridade*, constituindo-se à luz do pós-colonial como mito de origem caboverdiano (o elogio da mestiçagem no discurso da “morabeza”): “Cruzaram-se os sangues. Do cruzamento, ao longo dos anos firmou-se, dominou o tipo ariano. Não houve degenerescência. Criou-se um tipo diferente, mas português ainda. Creoulos. Em muitos lares o amor ficou fiel ao sangue originário, perpetuou-se a raça” (CASIMIRO, 1934, p. 178).

debate sobre “raça” e “mestiçagem” à luz de uma antropologia cultural fundada na positivação da cultura mestiça/crioula e da crítica ao racismo biologizante-eugenista hegemônico, tanto em Portugal como no Brasil (ASSUNÇÃO, 2025).

Entretanto, essa apropriação crítica do ideograma da mestiçagem configurava, no mesmo movimento, uma postura de autonomia regional – autonomia do ponto de vista administrativa e cultural-literária e não posicionamento anticolonial –, mas também de negação da africanidade como constitutiva da sua formação social, o que, como veremos adiante, tem fortes paralelos com o ideário da mestiçagem e da antinegitude forjada no imaginário das elites brasileiras e caboverdianas daquela conjuntura até o tempo presente.

Essa importação do ideograma não se dará somente através das obras de Gilberto Freyre; também Arthur Ramos se destacará em diversos momentos como uma das grandes referências do grupo Claridade para a elaboração de sua leitura sobre Cabo Verde. João Lopes, um dos membros do grupo, em 28 de março e 8 de agosto de 1938, enviará cartas (a partir de recomendações do José Osório de Oliveira) para Arthur Ramos. Na primeira carta, de 28 de março de 1938, João Lopes se apresenta a Arthur Ramos, explicitando sua admiração por sua obra e apresentando a produção da revista como tributária de diversas reflexões de autores brasileiros. Ainda destaca que enviará três exemplares da revista *Claridade*, um exemplar do livro de António Pedro e um do periódico *Folha de Cabo Verde* (LOPES, 1938a, p. 1). Na carta de 8 de agosto de 1938 ele inicia pedindo desculpas pelo atraso na resposta e reiterando que irá enviar mais exemplares da revista *Claridade*. Declara a sua admiração pelos trabalhos antropológicos de Gilberto Freyre e Arthur Ramos, ao tempo que pede mais informações sobre as investigações a respeito do negro no pensamento de Nina Rodrigues e reforça a importância de José Osório de Oliveira para a divulgação da poesia de Eugénio Tavares e da cultura caboverdeana no Brasil e em Portugal (LOPES, 1938b, p. 1).

Essas conexões transatlânticas não se encerram nesses periódicos luso-afro-brasileiros nos anos 1930's, pois parte desses intelectuais estarão colaborando com uma das publicações mais representativas da circulação de ideias no Atlântico Sul entre brasileiros, portugueses e africanos nos anos 1940's: a revista

Atlântico (1941-1950). A revista foi fruto da institucionalização das relações luso-brasileiras nos anos 1930, especialmente a partir da consolidação do Estado Novo – *Atlântico* era publicada conjuntamente pelo *Secretariado de Propaganda Nacional* (SPN), em Portugal, e pelo *Departamento de Imprensa e Propaganda* (DIP), no Brasil –, inaugurando um diálogo viçoso entre intelectuais de diversas linhagens políticas em prol da construção de um espaço atlântico que entrecruzasse Brasil, Portugal e suas colônias⁷.

A presença dos caboverdianos na *Atlântico* é expressiva, contando com ao menos sete intervenções ao longo das edições da revista. Já no primeiro número, Baltasar Lopes publica o texto “O Sr. Euclides Varanda”, como parte do seu romance *Chiquinho* (LOPES, 1942, p. 123-129). A própria escolha do trecho a ser publicado é emblemática, visto que enfoca no diálogo entre Chiquinho e o Sr. Euclides Varanda e, em um dos momentos, este último informa o interlocutor as publicações de suas poesias no *Almanaque Luso-Brasileiro*⁸: “O Sr. Euclides mostrou-me um número do almanaque, encadernado em carneira, que guardava religiosamente na gaveta da secretária. – Este número é sagrado para mim... Estimo-o como talvez não estime muitas pessoas”. E mais adiante, Chiquinho relata: “O Sr. Euclides foi-me mostrando toda a sua produção poética, dispersa pelo *Almanaque Luso-Brasileiro* e por jornais antigos do Arquipélago” (LOPES, 1942, p. 126). O fato do caboverdiano Baltasar Lopes publicar texto no primeiro número da revista *Atlântico* indica a presença transatlântica do periodismo luso-afro-brasileiro nas referências do próprio intelectual “claridoso”.

⁷ Importante frisar que essa aproximação diplomática oficial – também materializada em eventos como a participação brasileira no Duplo Centenário da Fundação e Restauração de Portugal (1940), na fundação do *Instituto de Estudos Brasileiros* da Universidade de Coimbra, no *Instituto Luso-Brasileiro de Alta Cultura* e na revista *A Terra de Vera Cruz*, do *Centro de Estudos Brasileiros*, do Porto – conta também com as redes informais produzidas a partir de espaços de articulação, como o próprio *Boletim da Sociedade Luso-Africana do Rio de Janeiro* (gerido por republicanos exilados no Brasil), que serão estratégicos para a triangulação com os caboverdianos.

⁸ Vale ressaltar que Eugénio Tavares, entre outros caboverdianos, também era um assíduo escritor no *Almanaque Luso-Brasileiro*, ver: ANJOS, 2004.

Além de Baltasar Lopes, publicam também na *Atlântico* os “claridosos” Manuel Lopes – *Poemas Caboverdianos* (LOPES, 1946b), dedicado ao poeta Ribeiro Couto – e Jorge Barbosa – *Velha pasta do poeta* (1943, p. 85), *Ilha* (BARBOSA, 1945, p. 208), *Você, Brasil* (1946a, p. 36-38), *Não era pra mim* (1946b, p. 94-95). Importante salientar um poema – “Você, Brasil” (também dedicado ao poeta Ribeiro Couto), de Jorge Barbosa (1946a, p. 36-38) –, exatamente por ser praticamente uma carta de amor do grupo Claridade para as diversas referências de imaginação, inclusive estética-estilística, que o Brasil forneceu para a produção literária e ensaística do grupo nesta conjuntura.

Nesses intercâmbios no Atlântico Sul, não é fortuita a ingerência de José Osório de Oliveira, que será responsável por mediar o convite que resultará na conhecida viagem de Gilberto Freyre às colônias portuguesas, evento fundamental para a reprodução do luso-tropicalismo como ideologia de estado (CASTELO, 2021). No próximo tópico trataremos como o luso-tropicalismo e as viagens de Gilberto Freyre irão no pós-guerra reacender esses diálogos atlânticos entre Brasil e Cabo Verde, especialmente por meio de duas grandes figuras: Baltasar Lopes, em seu livro *Cabo Verde visto por Gilberto Freyre* (LOPES, 1956), e o conjunto de ensaios escritos nos anos 1950’s por Gabriel Mariano e depois coligidos no livro *Cultura Caboverdeana* (MARIANO, 1992).

2. O ideário luso-tropicalista freyriano e as reverberações cabo-verdianas em Baltasar Lopes e Graciano Mariano

Nos anos 1950’s há uma reformulação estatutária do Estado Novo português a partir da promulgação de um novo aparato jurídico institucional (com a revogação do Ato Colonial de 1930 através da Lei nº 2048, de 11 de junho de 1951) que em larga medida respondia às pressões internacionais em torno da questão colonial. A mudança certamente era muito mais cosmética do que prática – continuava o uso do trabalho forçado, da violência e exploração colonial e do número irrisório de “assimilados” –, mas a linguagem jurídica doravante entendia os territórios não mais como colônias e sim províncias ultramarinas.

Esta política cosmética de reafirmação do Estado-Império Luso-Africano Português buscou elementos ideológicos que respaldassem essa nova diretriz institucional, apropriando-se da retórica luso-tropicalista freyriana como

a principal matriz discursiva do regime. Um conjunto de instituições, como o *Ministério do Ultramar* (UM), a *Junta de Investigações do Ultramar* (JIU) e o *Instituto Superior de Estudos Ultramarinos* (ISEU), buscarão no luso-tropicalismo freyriano o alicerce por excelência de defesa frente aos ataques internacionais à sua posição colonialista (PINTO, 2009, p. 454). Por isso, a partir da mediação de José Osório de Oliveira⁹, o regime na figura de Sarmiento Rodrigues (1889-1979), ministro das colônias, decide convidar Gilberto Freyre em 1951 para uma viagem às colônias (MEDINA, 2000).

Esta viagem, do intelectual brasileiro, irá possibilitar a expansão de suas ideias, cuja origem remonta à *Casa Grande & Senzala* (1933) no tocante à “predisposição” do “caráter lusitano” para a colonização e miscigenação – ideias depois cristalizadas em outros livros, como *O mundo que o português criou* (1940) e *Uma cultura ameaçada: a luso-brasileira* (1940) – até o desenvolvimento da “ciência” da tropicologia, que em síntese postulava ser o Brasil, tanto uma espécie de exemplo histórico de democratização social e racial (FREYRE, 1953; 2010a; 2010b), quanto uma referência central e paradigmática para todos os outros países e colônias que foram marcados pela experiência do colonialismo português¹⁰.

Freyre irá transitar pelas colônias, começando sua viagem em 3 de outubro de 1951 por Guiné e Cabo Verde e finalizando em Moçambique em 19 de janeiro de 1952 (CASTELO, 2021, p. 6). Em Cabo Verde visita somente as ilhas do Sal, São Vicente e Santiago, em razão de uma série de problemas climáticos que acontecerão em seu percurso (CASTELO, 2021, p. 55). Relata, no livro *Aventura e rotina*, o seu desagrado com o baixo grau de mestiçagem do Arquipélago, apontando o caráter “negroide” de sua população (mais africana que portuguesa), especialmente em Santiago, e a quase ausência de arte e gastronomia próprias

⁹ Cláudia Castelo (2021) irá analisar diversas cartas trocadas entre Gilberto Freyre, José Osório de Oliveira e Sarmiento Rodrigues em torno da tentativa de convencer o intelectual pernambucano de uma viagem de Estado para as colônias portuguesas.

¹⁰ Alguns pesquisadores têm ventilado a ideia de que Freyre buscava constituir uma federação luso-tropical, na qual o Brasil teria a liderança, cumprindo o papel de mediador entre o mundo tropical e os outros países, ver: PINTO, 2009; SCHNEIDER, 2025.

(FREYRE, 1953, p. 306). A leitura de Freyre sobre Cabo Verde como uma “Martinica afroportuguesa” e um Ceará africano (FREYRE, 1953, p. 287) irritou boa parte da intelectualidade do Arquipélago, que entendeu as suas interpretações como apressadas e pouco apuradas (LOPES, 1956, p. 68).

Isto se dá especialmente na sua leitura enviesada sobre o crioulo caboverdiano: “Do mesmo modo que me repugna o dialecto cabo-verdiano, agrada-me ouvir a gente de Cabo Verde falar o português, à sua maneira, que é a maneira tropical, brasileira (...)” (FREYRE, 1953, p. 248). A experiência caboverdiana da miscigenação seria, portanto, “incompleta” por assumir, em termos de hereditariedade, mais a dimensão africana do que propriamente lusitana¹¹, sendo uma espécie de espaço-teste para a “maior aventura moderna de miscigenação”: a brasileira (FREYRE, 2010a, p. 213). Essa chave interpretativa de Freyre está imbricada à forma como a miscigenação, na sua teoria luso-tropical, ganha uma conotação positiva somente quando há um movimento unidirecional do lusitano para o africano, mas não o seu reverso. Esta é uma dimensão nevrálgica da sua teoria luso-tropical: o protagonismo é sempre atribuído à cultura lusitano-europeia, que intermedia e agencia o processo de miscigenação. O caso de Cabo Verde é pedagógico para compreender em que medida as teorias freyrianas se fundamentam em uma leitura bem particular – e especialmente racializada – dessa miscibilidade.

Essa chave de leitura causou espanto, tanto nos gestores lusitanos – que já há algum tempo alimentavam a ideia do sucesso da experiência caboverdiana

¹¹ Como fica patente na conclusão do relato de viagem que Freyre faz a Cabo Verde: “É de certo modo essa a impressão que sinto em face da gente do povo de São Tiago: a impressão de uma população sociológica e até etnicamente aparentada com a portuguesa e a brasileira; mas demasiadamente dominada pela herança da cultura e da raça africanas para que o seu parentesco com portugueses e brasileiros seja maior que o exotismo de sua aparência e de seus costumes [...] Não se dissolveram nem se deixaram assimilar por um tipo novo de cultura que fosse [...] predominantemente português” (FREYRE, 1953, p. 319). Michel Cahen apresenta outro argumento para respaldar a sua tese de um Freyre contrário à crioulição e ao hibridismo aberto: o intelectual pernambucano seria mais um teórico defensor do colonialismo brasileiro do que propriamente da mestiçagem (2018, p. 300).

como expressão regional da lusitanidade –, quanto em boa parte dos intelectuais da geração *Claridade*, em especial José Osório de Oliveira e Baltasar Lopes, assim como do grupo *Certeza*¹² dos anos 1940's e 1950's, na figura de Gabriel Mariano.

A repercussão da viagem e das ideias freyrianas, quer na metrópole quer nas colônias, não será uníssona, havendo apropriações contra-hegemônicas das suas ideias e percepções de viagem. Intelectuais fundamentais para a construção de um discurso sobre a autonomia cultural das colônias¹³ – mas não necessariamente anticolonial – dialogaram com os pressupostos freyrianos e interpretaram as experiências histórico-culturais vernaculares à luz de seus próprios termos, como é o caso de Mário António em Angola; Francisco José Terneiro em São Tomé; Enoque Joshua Libombo em Moçambique; Vimala Devi em Goa, sem falar dos intelectuais caboverdianos que já flertavam com as ideias freyrianos, anos antes da própria construção do luso-tropicalismo como doutrina de Estado.

Dois intelectuais se destacam nesse contexto de apropriação crítica das leituras freyrianas sobre o Arquipélago: Baltasar Lopes, com o livro *Cabo Verde visto por Gilberto Freyre* (1956), e Gabriel Mariano, com dois ensaios escritos em 1950's e publicados no livro *Cultura caboverdeana*, em 1992.

Cabo Verde visto por Gilberto Freyre foi resultado de seis palestras na Rádio Barlavento, de São Vicente, entre 12 de maio e 23 de junho de 1956 e depois publicada em um opúsculo no mesmo ano. Um dos grandes “cavalos de batalha” de Baltasar Lopes nessas palestras será se contrapor à leitura que Freyre faz do

¹² A geração *Certeza* é considerada expressão de um segundo momento da formação da identidade caboverdiana, na qual a africanidade é retomada e a luta política (não só a cultural e literária) ganha força, tendo sua expressão máxima em periódicos, como *Certeza* (1944), *Suplemento Cultural* (1958), *Boletim do Liceu Gil Eanes* (1959), *Seló* (1962), e em intelectuais, como Onésimo Silveira, Ovídio Martins, Aguinaldo Fonseca e Luís Romano (ANJOS, 2004, p. 133).

¹³ Importante salientar que a crítica de cunho anticolonial e antilusotropicalista já estava em cena com as leituras contra-hegemônicas de Mario Pinto de Andrade nos anos 1950's – especialmente no texto *O que é luso-tropicalismo* (1955) e *Cultura negro-africana e assimilação* (1958) e depois, ao longo dos anos 1960's, com Amílcar Cabral, Aristides Maria Pereira, Eduardo Mondlane, Américo Boavida, Marcelino dos Santos, entre outros. Sobre essas críticas, ver: MEDINA (2000).

Arquipélago, em especial do papel do crioulo, que, como assinalamos, será visto pelo intelectual brasileiro como um mestiço incompleto. Essa contraposição do intelectual caboverdiano ganhou eco, tanto nessas intervenções como em obra posterior, *O dialecto crioulo de Cabo Verde* (1957), publicação na qual ele aprofunda a importância histórica e cultural do crioulo para a afirmação da identidade regional caboverdiana.

O argumento de Baltasar Lopes passa por reforçar as ideias que já vinham sendo difundidas desde os anos 1930's no periódico *Claridade* sobre o Arquipélago, radicalizando ainda mais as teses de Freyre para o Brasil, desde *Casa Grande & Senzala*, sobre a adaptabilidade do português nos trópicos. Lopes considera infundadas os postulados do intelectual brasileiro sobre o crioulo e Cabo Verde no geral:

Não deixa de impressionar ao estudioso a fuga à África do arquipélago. Dir-se-ia que a África, entendida como força de cultura, se dissolveu por cá. É certo que nada desaparece sem deixar sobrevivências, que são espectros de realidades anteriormente poderosas e vitais. Quem, com os olhos não preconcebidos e com conhecimento amoroso e quotidiano, observe estas ilhas, não pode deixar de reconhecer a diluição da África, diluição que, ao que parece, outra coisa não é senão um dos aspectos do esfacelamento de culturas não europeias, de que se ocupam os especialistas do fenômeno da aculturação. [...] Temos, pois, que a posição de Gilberto Freyre é diametralmente oposta à que esbocei. Para ele, presença essencial da África matriz; da outra força de cultura que entrou cadinho de que saímos, a europeia, só existem salpicos, em formas exteriores de comportamento, e mesmo assim, circunscrita a determinados tipos de atividade ou classes. [...] Entenda-se que quando aí atrás falei da diluição da África e agora ponho as minhas dúvidas ao africanismo tamboriado por Gilberto Freyre, com a autoridade de seu nome, não estou formulando nenhum juízo de valor sobre a África. O aspecto aqui encarado não é o político, mas sim o social, ou antes a determinação do destino que a contribuição da África teve na constituição deste agregado humano que é Cabo Verde. [...] Bem sei que alguns discordarão da minha hipótese de que na conduta do caboverdiano não é a África a força dominante (LOPES, 1956, p. 13-22).

Para Baltasar Lopes (e o grupo *Claridade*), a questão não é a ausência de luso-tropicalismo no Arquipélago da costa africana, mas, ao contrário, uma presença ainda maior desse fenômeno do que no Brasil. No caso do crioulo (presente na “morna”, este gênero musical, e na gastronomia), ele assevera que a predominância se dá exatamente no elemento português e não no africano, sendo, aliás, isso que caracterizaria a cultura francamente crioula (ARENAS, 2010). Por isso, Lopes rechaça as comparações que Freyre faz entre Cabo Verde e a Martinica, país do Caribe cujo predomínio étnico-racial africano na cultura é incontestado (ARENAS, 2010). Ou seja, o intelectual do grupo *Claridade* irá criticar a leitura que Freyre fez de Cabo Verde, reafirmando a identidade e autonomia regional do Arquipélago. Gabriel Mariano, outro intelectual caboverdiano, levará tal crítica ainda mais longe. Questionando o próprio pressuposto da mestiçagem como sinônimo da predominância do europeu frente ao amálgama com o africano, ele inverte o sinal e confere ao negro-mestiço a centralidade de sua proposta analítica¹⁴.

Nos ensaios *A mestiçagem: seu papel na formação da sociedade caboverdeana* (1958) e *Do funcho ao sobrado ou o mundo que o mulato criou* (1959), Gabriel Mariano, que se tornará uma referência intelectual, aproxima-se da visão de Baltasar Lopes ao conferir centralidade ao papel do mestiço na formação da caboverdianidade, mas deste autor também revela diferenças, de natureza geracional, que foram típicas entre os intelectuais do grupo *Claridade* dos anos 1930's e os da geração *Certeza* dos 1940's e 50's, ao qual Mariano fazia parte. É verdade

¹⁴ Convém destacar que a maioria dos intelectuais ligados a *Claridade* incorporou essa perspectiva do branco como polo “aristocrático” e dotado do atributo “intelectual e racional” e o negro, por sua vez, como sinônimo de “emoção”; o mulato, como síntese, seria mais um movimento de europeização do africano do que seu contrário, conforme argumenta Teixeira de Souza, um dos grandes interpretes do movimento em 1959: “A estruturação somática (...) respondeu numa aceleração dos processos culturativos que evoluíram no sentido ascensional de aristocratização (...) a aculturação unilateral pela conquista duma parte e renúncia progressiva da outra. O substrato afro-negro ressalta mais da estrutura racial do tipo crioulo, da sua índole e exteriorização emocionais, do que das suas tendencias intelectuais e das atividades ligadas às especulações do espírito” (Teixeira de Souza *apud* ANJOS, 2004, p. 14).

que ambos intelectuais caboverdianos reconheciam a importância da figura do mulato-mestiço para a construção da nacionalidade. Mas, ao contrário de Lopes, Mariano tende a conceber tanto o “negro” quanto o “mulato” como agentes proativos desse processo, visão que decerto está vinculada a uma sensibilidade maior dos autores da geração *Certeza* às questões africanas.

Em *A mestiçagem: seu papel na formação da sociedade caboverdeana* (1958), Mariano interpela as interpretações de Freyre sobre Cabo Verde, argumentando que, ao contrário do que este aponta, a mestiçagem incompleta se deu no Brasil e não em Cabo Verde (MARIANO, 1992 [1958], p. 43). Para legitimar seu argumento, Mariano irá assinalar que, enquanto no Brasil os negros e os mulatos se sentem “hóspedes”, em Cabo Verde estes não só foram integrados à comunidade nacional, como a organizam e estruturam (MARIANO, 1992 [1958], p. 43). Mariano sinaliza outra diferença: no Brasil “contemporâneo” (dos anos 1950’s), os indivíduos são socialmente identificados pelos “traços rácicos”, que se caracteriza pela combinação do comportamento social e “tipo étnico”, o que seria estranho às relações étnico-raciais do Arquipélago (MARIANO, 1992 [1958], p. 43).

Mariano dialoga com os trabalhos de Thales de Azevedo – especialmente o seu livro *As elites de cor numa cidade brasileira: um estudo de ascensão social* (1955) – e com outros estudos – como o de Charles Wagley “Races and Class In Rural Brazil” (1952) – ao se referir aos mulatos que se afastam de seu grupo de origem quando ascendem socialmente e mimetizam os comportamentos do “mundo branco” (MARIANO, 1992 [1958], p. 43). Ainda se remete às pesquisas de Azevedo para frisar como o termo “Yoyó” na Bahia, empregado pelo negro como forma de deferência pelo branco no tempo da escravidão, continuava a ser usado com o mesmo significado agora pelo branco patrão (MARIANO, 1992 [1958], p. 43). Contrasta esse significado com a expressão “Nhonhó”, que era aplicado a alguém com poder e posses no período escravocrata em Cabo Verde, mas que foi atualizado no pós-abolição para alguém com autoridade, como um irmão mais velho ou pai (MARIANO, 1992 [1958], p. 44).

Para distinguir o padrão das relações raciais de ambos os países, Mariano irá levantar a hipótese de que, no Brasil, foram os vestígios da antiga estrutura

escravocrata e latifundiária que criaram uma distância maior entre o mulato e o senhor de escravos, havendo um equilíbrio de antagonismos por parte do *ethos* lusitano, mas que não se compara ao caso caboverdiano (MARIANO, 1992 [1958], p. 44). A diferença, na concepção de Mariano, se dá porque, no Arquipélago, quase como regra geral, não houve a presença do grande latifúndio (tanto pelos limites do espaço geográfico como pelas condições climáticas), prevaleceu uma quase ausência do poder metropolitano (e das pessoas brancas no geral), o que teria aberto caminho para que os “negros e os mulatos” fossem “os responsáveis directos pela estruturação da sua sociedade” (MARIANO, 1992 [1958], p. 44).

Nos parece relevante essas explicações de Mariano, que iria buscar nos estudos sobre as questões raciais do projeto UNESCO as ferramentas críticas para rebater as teses de Freyre, não só para a realidade caboverdiana, mas também para as outras colônias portuguesas, como Angola, Moçambique, Guiné e São Tomé. O caso de São Tomé é emblemático, pois Mariano postula – a partir da leitura de Francisco Tenreiro no artigo *Caboverde e S. Tomé e Príncipe, esquema de uma evolução conjunta* (1956) – que a presença dos mulatos e do minifúndio era praticamente regra geral¹⁵, que tornava as estruturas de São Tomé ante as do Brasil similares, até a conquista da independência, quando se operou a introdução da roça (a grande plantação da monocultura), produzindo uma mudança radical que irá impedir a “evolução mestiça da ilha” e importar concepções raciais que criarão uma verdadeira cisão, a ponto de excluir a “sociedade crioula” (MARIANO, 1992 [1958], p. 45).

Gabriel Mariano não seria o primeiro a questionar as teses freyrianas naquela conjuntura, mas praticamente todos os outros que o fizeram foi através de relatórios secretos para o governo – a exemplo dos relatórios de Orlando Ribeiro sobre Goa e de Jorge Dias sobre Moçambique, Angola e

¹⁵ Mariano aponta que há uma particularidade no caso da Ilha de Santiago, exatamente pela presença maior do latifúndio; é que isto faz com que esta ilha seja mais próxima ao Brasil em termos de formação social e racial (MARIANO, 1992 [1958], p. 47).

Guiné, ambos de 1956¹⁶ – e de exilados que já estavam na oposição explícita ao regime colonial – à exemplo de Mario Pinto de Andrade em textos, como *O que é luso-tropicalismo* (1955), publicado na revista *Présence Africaine* em francês e sob pseudônimo, e das intervenções críticas de Eduardo Lourenço, ainda como professor visitante na Universidade Federal da Bahia (UFBA), entre 1958-1960¹⁷.

Desta forma, quando Mariano pondera que foi do “funcho” e não do “sobrado” que se produziu a síntese de culturas, ele está metaforicamente dizendo que as outras formações sociais e raciais marcadas pelo *ethos* lusitano foram gestadas no seu reverso: de cima para baixo (da Casa Grande para a Senzala). O crioulo caboverdiano e as manifestações culturais, como a morna, seriam evidências de que o protagonista desse processo seria o mulato. Nas palavras de Mariano: “Cabo Verde constitui-se em nação à revelia do colonialismo. Foi um tiro que saiu pela culatra do colonialismo” (MARIANO, 1992 [1958], p. 61).

Portanto, o intelectual caboverdiano irá problematizar vários aspectos da tese luso-tropicalista, especialmente, a chave do hibridismo que só considera como bem sucedido as experiências de mestiçagem que partem de uma

¹⁶ Como sintetiza Cláudia Castelo: “No relatório confidencial da missão de estudo da JIU que empreendeu a Goa, em 1956, Orlando Ribeiro revela, à sociedade, a reduzida influência cultural portuguesa, a fraca implantação da língua, a debilidade da Igreja católica e o papel insignificante da mestiçagem” (Ribeiro 1999). No mesmo ano, no relatório confidencial elaborado pelo antropólogo Jorge Dias, relativo aos trabalhos da Missão de Estudos das Minorias Étnicas do Ultramar Português (criada no seio do CEPS da JIU), percebe-se que em Moçambique os mestiços são tratados como indígenas e a maioria dos colonos considera os negros seres inferiores. Em Angola, nota-se uma “evolução satisfatória” no sentido da realizada pela nação brasileira, mas impõe-se a repressão dos “abusos desnecessários” e a promoção do indispensável desenvolvimento económico e social. Na Guiné, “a influência da cultura portuguesa é praticamente inexistente” (CASTELO, 2013).

¹⁷ Cabe reiterar que leituras contra-hegemônicas de Freyre já vinham sendo formuladas por Maria Archer, antropóloga portuguesa, ainda nos anos 1930's, que questionava a possibilidade de generalizar as teses de *Casa Grande & Senzala* para uma realidade como a de Angola, devido à falta de miscigenação neste território, ver: CASTELO, 1999.

determinação do português em face do africano e não o seu contrário. A radicalidade do autor de *Cultura caboverdeana* reside exatamente na inversão do sinal – no papel de não determinação atribuído ao colonizador no processo de mestiçagem – e no próprio questionamento da validade das teses freyrianas não só para as outras colônias portuguesas, mas também para o próprio Brasil contemporâneo.

3. Considerações Finais

No século XXI, várias iniciativas impulsionaram as relações entre os Países Africanos de Língua Oficial Portuguesa (PALOPs) e o Brasil. Os acordos de parceria e mobilidade para facilitar a circulação de pessoas, bens culturais e produtos nas áreas de cooperação técnica e administrativa, a criação da Universidade da Integração Internacional da Lusofonia Afro-Brasileira (UNILAB) e o fortalecimento de uma política do Atlântico Sul-Sul são indicadores dessas aproximações e interlocuções multilaterais. Entretanto, ainda falta um diálogo propositivo – em termos de historiografia e ciências sociais – que traduza as conexões entre as estruturas sociais racializadas de Brasil e Cabo Verde, nações que engendraram uma forma de racismo e antinegitude cuja característica marcante é a “denegação”.

O mito de origem das elites caboverdianas e brasileiras – guardadas as devidas especificidades – opera para que as marcas propriamente de africanidade-negritude sejam convertidas em uma espécie de “identidade mestiça não-identitária”, apagando desse processo não só a história e seus legados, mas também a violência instituintes dessas experiências de caldeamentos étnico-raciais. Respeitados intérpretes – como Kabengele Munanga (1999) e José Carlos Anjos (2004) – das respectivas formações nacionais e raciais têm apontado que essa denegação tem implicado no silenciamento sobre a violência com que as hierarquias raciais produzem sujeitos hifenizados (e híbridos) nessa estrutura.

A pesquisadora caboverdiana Eufémia Vicente Rocha (ROCHA; 2017; 2020; ROCHA; ANJOS, 2022) tem demonstrado como a figura do imigrante

oeste-africano (o chamado *mandajkus*) tem sido associado a diversos estereótipos raciais (hipersexualidade, feitiçaria e racismo religioso contra muçulmanos), que o demarca como o “outro” em relação ao caboverdiano entendido como mestiço. Esses estereótipos estão imbricados na chamada “fantasia crioula da morabeza” (ROCHA, 2020, p. 139), fomentada desde os anos 1930’s pela imaginação nacional e literária. Joana Gorjao Henriques, em uma série de reportagens sobre o legado do racismo e do colonialismo em Cabo Verde (e nas demais antigas colônias de Portugal), mostra que a branquitude é cultivada como valor social a partir do elogio aos traços não-negros, assim como consiste numa narrativa de omissão da contribuição africana ao Arquipélago no sistema de ensino – nas escolas da educação básica ao ensino superior (HENRIQUES, 2016, p. 107.).

É notável como os diversos traços de antinegitude em Cabo Verde fazem com que daqui, do lado de cá do Atlântico, pensemos em diversos paralelos com o sistema social racializado à brasileira, que tem no seu âmago o “duplo nó” entre um discurso público inclinado à democracia racial e uma prática de sociabilidade provedora da branquitude, como já assinalou Lélia Gonzalez há mais de 50 anos. No país em que negros são assassinados 2,7 vezes mais que os brancos – sendo os estados mais negros os com as piores estatísticas de violência racial, como a Bahia (CERQUEIRA; BUENO, 2025, p. 73) –, ainda hoje teima em reproduzir o discurso de celebração da mestiçagem e da democracia racial (especialmente entre as pessoas mais conservadoras e tradicionalistas).

A despeito destas permanências nas estruturas racializadas de Cabo Verde e do Brasil, é preciso frisar que muitas outras possibilidades de diálogos, pontes e permutas atlânticas estão sendo tecidas não só no contexto de Cabo Verde, mas de todos os países membros dos PALOP’s. Obviamente, isso significa fugir da plêiade de mitologias e armadilhas da lusofonia. Afinal, existe um importante espaço de interlocução com potencial cada vez mais colaborativo. Na medida em que o Brasil e Cabo Verde confrontarem os impasses, dilemas e desafios pós-coloniais, poderemos vislumbrar conexões com horizontes de expectativa mais auspiciosos. Afinal, as proximidades de hoje, as empatias que existem, não são produtos do acaso, mas marcas da história. Que isso seja capitalizado e legitime

as relações do presente e do futuro, na construção e partilha de novos caminhos. Na medida em que esses países assumirem a sua africanidade – diaspórica e inter e transcultural – poderemos pensar outras formas de relações bilaterais e de protagonismo geopolítico, sem a égide, para não falar sequelas, do escravismo e colonialismo.

Referências

- ANJOS, José Carlos. Cabo verde e a importação do ideologema brasileiro da mestiçagem. *Horizontes Antropológicos*, Porto Alegre, ano 6, n. 14, p. 177-204, 2000.
- ANJOS, José Carlos. *Intelectuais, literatura e poder em Cabo Verde: lutas de definição da identidade nacional*. Porto Alegre: Editora da UFRGS; Cabo Verde: INIPC, 2004.
- ANJOS, José Carlos. A variação ontológica de raça na modernidade: Brasil e Cabo Verde. *Ciências Sociais Unisinos*, São Leopoldo, Vol. 49, N. 1, p. 20-25, jan/abr 2013, p. 20-25.
- ANJOS, José Carlos Gomes; ROCHA, Eufémia Vicente. Traços de antinegitude em Cabo Verde. *Sociologias*, Porto Alegre, ano 24, n. 59, jan-abr 2022, p. 108-136.
- ALENCASTRO, Luiz Felipe. As três eras do Atlântico Sul. *Revista USP*, São Paulo, n. 123, p. 13-28. 2019.
- ARENAS, Fernando. Reverberações lusotropicalis: Gilberto Freyre em África 1 – Cabo Verde. 16 de maio de 2010. Disponível em: ><https://www.buala.org/pt/a-ler/reverberacoes-lusotropicalis-gilberto-freyre-em-africa-1-cabo-verde><. Acesso em 13/07/2025.
- ASSUNÇÃO, Marcello Felisberto Moraes. Crioulidade no circuito transatlântico: Modernismo e modernidade caboverdiana no Boletim da Sociedade Luso- Africana do Rio de Janeiro (1931-1939). *Rev. Cent. Estud. Port*, Belo Horizonte, v. 42, n. 67, p. 223-247, 2022.
- ASSUNÇÃO, Marcello Felisberto Moraes; MACHADO, Adelaide Vieira; GARMES, Helder. Crítica Anticolonial no Império Português: perspectivas culturais e políticas. *Revista Brasileira de História* (Online), v. 43, 2023, p. 13-41.

- ASSUNÇÃO, M. F. M.. *Um projeto panlusitano no Atlântico Sul: As relações luso-afro-brasileiras nos anos de 1930*. 1. ed. Foz do Iguaçu: EDUNILA, 2025.
- BARBOSA, Jorge. Ilha. *Boletim da Sociedade Luso-Africana do Rio de Janeiro*, n. 15, Out-Dez. 1935, p. 208.
- BARBOSA, Jorge. Velha pasta do poeta. *Atlântico: revista luso-brasileira*, Rio de Janeiro, n. 4, v.2, 1943, p. 85.
- BARBOSA, Jorge. Você, Brasil. *Atlântico: revista luso-brasileira*, Rio de Janeiro, n. 1 (nova série), v.1, 1946a, p. 36-38.
- BARBOSA, Jorge. Não era para mim. *Atlântico: revista luso-brasileira*, Rio de Janeiro, n. 2 (nova série), v2, 1946b, p. 94-95.
- CAHEN, Michel. A mestiçagem colonialista ou a colonialidade de Gilberto Freyre na colonialidade do Brasil. *PORTUGUESE STUDIES REVIEW*, 26 (1) (2018) 299-349.
- CASIMIRO, Augusto. Brava. *Boletim da Sociedade Luso-Africana do Rio de Janeiro*, n. 11, Dez. 1934, p. 178.
- CASTELO, Cláudia. “O modo português de estar no mundo”: O luso-tropicalismo e a ideologia colonial portuguesa (1933-1961). Porto: Edições Afrontamento, 1999.
- CASTELO, Claudia. O luso-tropicalismo e o colonialismo português tardio. *Buala*, 5 de março de 2013. Disponível em: < <https://www.buala.org/pt/a-ler/o-luso-tropicalismo-e-o-colonialismo-portugues-tardio>>. Acesso em 13/07/2025.
- CASTELO, Claudia. No enalço de Gilberto Freyre pelo último império português (1951-1952). In: POLÓNIA, Amélia. et al (org.). *Não nos deixemos petrificar: reflexões no centenário do nascimento de Victor de Sá*. Porto: CITCEM, 2021. p. 25-48.
- CERQUEIRA, Daniel Cerqueira; BUENO, Samira et al. *Atlas da Violência*. Brasília: Ipea, 2025.
- COUTO, Ribeiro. *Sentimento lusitano*. São Paulo: Livraria Martins, 1961.
- FARIA, Delfim. Caboverdeanidade. *Boletim da Sociedade Luso-Africana do Rio de Janeiro*, n. 13, jun. 1935, p. 113-115.
- FREYRE, Gilberto. *Aventura e rotina: Sugestões de uma Viagem à Procura das Constantes Portuguesas de Carácter e Ação*. Rio de Janeiro, José Olympio, 1953.
- FREYRE, Gilberto. *Um Brasileiro em terras portuguesas*. Recife: É realizações, 2010.
- FREYRE, Gilberto. *O luso e o trópico*. Recife: É realizações, 2010.

- HENRIQUES, Joana Gorjão. *Racismo em português: O lado esquecido do colonialismo*. Lisboa: Tinta da China, 2016.
- HERNANDEZ, Leila Leite. *Filhos da terra do Sol – a formação do estado-nação em Cabo Verde*. São Paulo: Selo Negro, 2002.
- LEITE, Mário. Algumas palavras acerca das ilhas do Arquipélago de Cabo Verde. *Boletim da Sociedade Luso-Africana do Rio de Janeiro*, n. 2, Mai. 1932, p. 81.
- LOPES, Baltasar. O Sr. Euclides Varanda. *Atlântico: revista luso-brasileira*, Rio de Janeiro, n. 1, v. 1, 1942, p. 123-129.
- LOPES, Baltasar. *Cabo Verde visto por Gilberto Freyre*. Praia: Imprensa Nacional, 1956.
- LOPES, João. Carta para Arthur Ramos. São Nicolau de Cabo Verde [Ilha de São Nicolau, Cabo Verde] : [s.n.], 28 mar. 1938a. Disponível em: http://objdigital.bn.br/objdigital2/acervo_digital/div_manuscritos/mss1301413/mss1301413.JPG.
- LOPES, João. Carta para Arthur Ramos. São Nicolau de Cabo Verde [Ilha de São Nicolau, Cabo Verde] : [s.n.], 08 de out. 1938b. Disponível em: http://objdigital.bn.br/objdigital2/acervo_digital/div_manuscritos/mss1301413/mss1301413.JPG.
- LOPES, Manuel. Poemas caboverdianos. *Atlântico: revista luso-brasileira*, Rio de Janeiro, n. 4 (nova série), v.2, 1946b, p. 34-38.
- MACHADO, Júlio. Breve recensão crítica da presença de Gilberto Freyre no ensaísmo da revista Claridade. In: SECCO, Carmen Lucia Tindó Ribeiro; LIMA, Norma Sueli Rosa (Orgs.). *Cabo Verde: Literatura em diálogo*. São Paulo: Pontes Editora, 2024, p..
- MARIANO, Gabriel. *Cultura caboverdeana: ensaios*. Lisboa: Vega, 1992.
- MEDINA, João. Freyre contestado: o lusotropicalismo criticado nas colónias portuguesas como alibi colonial do salazarismo. *Revista USP*, São Paulo, n.45, p. 48-61, março/maio 2000.
- MELO, Alfredo César. Relendo Freyre contra Freyre: apropriações contra-hegemônicas do hibridismo no Atlântico Sul. *Via Atlântica*, São Paulo, N. 25, 83-101, JUL/2014, p. 83-101.
- MUNANGA, Kabengele. *Rediscutindo a mestiçagem no Brasil: identidade nacional versus identidade negra*. Petrópolis: Vozes, 1999.
- NETO, Sérgio Gonçalo Duarte. Insularidade, Idiossincrasias e imaginação: representações de Cabo Verde no pensamento colonial Português. In: TORGAL, Luís Reis;

- PIMENTA, Fernando Tavares; SOUSA, Julião Soares (Orgs.). *Comunidades imaginadas: Nação e nacionalismos em África*. Coimbra: Imprensa da Universidade de Coimbra, 2008, pgs. 181-192.
- OLIVEIRA, José Osório de. *Geografia literária*. Coimbra: Imprensa da Universidade, 1931.
- OLIVEIRA, José Osório. As ilhas crioulas. *Boletim da Sociedade Luso-Africana do Rio de Janeiro*, n° 3, dezembro, 1932, pgs. 15-19.
- OLIVEIRA, José Osório. Palavras sobre Cabo Verde para serem lidas no Brasil. *Boletim da Sociedade Luso-Africana do Rio de Janeiro*, n° 18-19, dez. 1936, pgs. 184-185.
- PINTO, Bruna Carolina de Almeida. Incursões do livro brasileiro: Ribeiro Couto e a diplomacia literária com Portugal e Cabo Verde. *Eixo Roda*, Belo Horizonte, v. 27, n. 1, p. 25-40, 2018.
- PINTO, João Alberto da Costa. Gilberto Freyre e a intelligentsia salazarista em defesa do Império Colonial Português (1951 – 1974). *HISTÓRIA*, São Paulo, 28 (1): 2009.
- PINTO, João Alberto da Costa. Gilberto Freyre e a intelligentsia salazarista em defesa do Império Colonial Português (1951-1974). *HISTÓRIA*, São Paulo, 28 (10), 2009.
- ROCHA, Eufêmia Vicente. O imigrante oeste-africano como o indesejável? Acerca do processo de racialização em Cabo Verde. *Mediações*, Londrina, V. 22 N. 1, P. 105-129, JAN./JUN. 2017.
- ROCHA, Eufêmia Vicente. Raça/cor e etnia em Cabo Verde: como falar de questões que (não) existem?. In: JESUS, Leandro Santos Bulhões et al (Orgs.). *Tecendo redes antirracistas II: Contracolonização e soberania intelectual*. Fortaleza: Imprensa universitária UFC, 2020, p. 137-160.
- SCHNEIDER, Alberto Luiz. A centralidade do Brasil no discurso luso-tropical de Gilberto Freyre na revista O Cruzeiro (1952-1961). *Varia História*, Belo Horizonte, v. 41, 2025, p. 1-39.



CABO VERDE NO IMAGINÁRIO BRASILEIRO – ATLÂNTICO, ESPAÇOS E RE(ENCONTROS)

DANIEL MEDINA¹

O Atlântico é memória. É ferida e é horizonte. Cabo Verde ergue-se no meio das águas como sentinela do destino. O Brasil desponta do outro lado, vasto, febril, mestiço.

Ambos nasceram do mesmo sopro lusíada. Ambos foram moldados pela escravatura, pela catequese, pelo choque das civilizações. Pedro Álvares Cabral atravessou mares. Mas antes, deteve-se naquelas ilhas secas, ventosas, quase míticas. As mesmas que guardaram silêncios de cativos.

Padre António Vieira pregou sermões de fogo. Denunciou a iniquidade. Sonhou uma pátria universal. Nas suas palavras já habitava o eco das vozes que ligariam Cabo Verde e Brasil num só lamento e num só cântico.

O mar. Sempre o mar. Espaço de desencontros, mas também de aproximações. Correntes que levaram corpos escravizados, mas também melodias. A morna atravessou o oceano e encontrou o samba. O batuque encontrou o tambor. A saudade conversou com a nostalgia.

Os índios do Brasil e os filhos de África partilham o peso da opressão. Partilham também a força da resistência. A mestiçagem não foi acidente, mas destino.

¹ Docente na Universidade de Cabo Verde, jornalista, escritor, formador e investigador. É professor universitário desde 1994. Presidente do Conselho Independente da RTC, presidente da Academia Cabo-verdiana de Letras e Vice-Presidente da Sociedade Cabo-verdiana de Autores e Membro da União Internacional dos Escritores Lusófonos.

O futuro pede ousadia. Pede que Cabo Verde e Brasil abandonem a retórica e assumam a fraternidade. Dois países, uma mesma pulsação atlântica. O oceano já não deve ser cárcere. O oceano deve ser aliança.

Escrever sobre Cabo Verde no imaginário brasileiro é, afinal, narrar uma crónica de ausências e presenças. O Brasil imagina as ilhas sem muitas vezes, conhecê-las. Mas é precisamente nesse espaço — entre conhecimento e sonho — que o imaginário costuma florescer e encontrar novos rumos.

Há muito que Cabo Verde deixou de ser só geografia. É literatura implícita. É saudade transformada em som. É mar transformado em metáfora. É mito que se escreve e reescreve no coração atlântico do Brasil.

Nessa interiorização imaginária de ambos foi crescendo e criando “paradigmas imagéticos” de consubstanciação de vidas que traziam nas narrativas e em diversos planos discursivos vidas que poderiam ter sido – e foram – “germinadas” em comum em épocas passadas. Assim, o exercício reflexivo orienta-se no sentido de demonstrar as correlações entre a imaginação daquilo que se pensava de um lado e do outro.

E talvez seja esse o destino de todos os arquipélagos: viver não apenas nas suas pedras e ventos, mas também nos olhos daqueles que os sonham.

I. As relações entre o Brasil e Cabo Verde continuam a constituir um campo fértil de estudo cultural, histórico e literário. Dois espaços divididos por um oceano, separados por milhares de quilómetros, contudo unidos por memórias partilhadas e por um fluxo permanente de “imaginários”.

Ao longo dos séculos, os contactos foram moldados por viagens, pela escravatura, pela música e pela poesia. É nesse terreno simbólico que se inscrevem inúmeras e interessantes afinidades e algumas diferenças.

As bases populacionais que estão na base da formação das sociedades cabo-verdianas e brasileiras são semelhantes. Assim, encontramos alguns aspetos de alguma semelhança sustida por alguns mitos e que se agregaram nos ilhenhos sob configurações bem definidas. A sua força telúrica impressionou os cabo-verdianos, devido à existência de claras parecenças, como se nota no poema

“Você, Brasil”, de Jorge Barbosa, onde refere que, conquanto o Brasil seja um “mundão” e Cabo Verde um “pequeno mundo”, têm muitos aspetos análogos. Essa parecença estimulou uma conexão cultural e literária entre os dois países, com reflexos, em particular na literatura e na música produzida em Cabo Verde.

II. O imaginário, longe de ser mera ficção, é uma realidade possuidora de uma esteira e uma hermenêutica simbólicas. Neste sentido Durand (1997) é perentório em afirmar que não se trata do “irreal”, mas do “possível”, pois é o que liga os povos antes mesmo do contacto direto. Aproxima a matéria das identidades e, marcadamente, as linguagens da memória.

Anderson (2008), ao refletir sobre as “comunidades imaginadas”, observa que as nações são antes de mais narrativas partilhadas, horizontes de reconhecimento mútuo. O mesmo se aplica à relação Brasil-Cabo Verde: não é apenas política, mas sobretudo figurativa.

O Brasil não vê Cabo Verde apenas como um pequeno arquipélago; vê nele a continuidade de uma matriz atlântica, africana, mestiça. Durand (1997) recorda ainda que o imaginário é “uma constelação de imagens que orientam a vida humana, tanto no individual como no coletivo”. Castoriadis (1982) reforça essa dimensão social da questão, ao afirmar que as sociedades se organizam a partir de “instituições imaginárias” que sustentam a sua própria realidade. Ricoeur (1986) acrescenta que o imaginário é o lugar da “configuração narrativa da experiência”, ou seja, o espaço onde o vivido se transforma em sentido.

No caso em apreço, o Atlântico, que tantas vezes se desenhou como barreira, tornou-se principalmente uma ponte. Daí que nos devemos perguntar: que imagem constrói o Brasil de Cabo Verde? Que lugar ocupa o arquipélago no vasto tecido representativo do imaginário brasileiro?

Assim, falar de Cabo Verde no imaginário brasileiro é falar de narrativas, de representações, de presenças simbólicas que ultrapassam todas as fronteiras geográficas. Porque com o espaço temporal aparta-se de ser um ornamento assumindo-se como algo substantivo.

Deixa de figurar no reino do ilusório, e apropria-se do campo do possível, do acreditável que vai ganhando forma, cores, volume, sentidos e

capacidade organizativa. Esse imaginário cria e passa a defender os seus próprios argumentos.

Essa representação ganha a força necessária a partir do qual uma sociedade consegue projetar o seu ser. Por vezes, torna-se tão perene que as certezas se transmutam. Iconoclanizam-se embrenhando-se na semiologia das ideologias, pois, como não há cultura sem imagens fundadoras, também não há política sem a possança desse mesmo imaginário. Neste ponto Ricoeur (1986) acrescenta uma dimensão narrativa, porquanto ao contar histórias, os povos não apenas recordam. Criam realidades. Inventam futuros porque a identidade nacional é sempre uma obra da imaginação coletiva.

Assim, no plano teórico-acadêmico, o imaginário cumpre três funções/objetivos. Primeira: função ontológica. Revelar como o ser humano habita o mundo. Segunda: função social. Sustentar a coesão coletiva através dos mitos, símbolos e rituais. Terceira: função hermenêutica. Permitir a interpretação do vivido e abrir horizontes vários de sentido ou significação.

III. Gilroy, em *The Black Atlantic* (1993), mostra como o *Atlântico* é mais do que um espaço com limites. É uma memória viva de encontros, dores e reinvenções. Por outras palavras, um arquivo emblemático. Neste quadro, o imaginário deixa de ser apenas uma “ideia vaga” e passa a ser um conceito rigoroso, uma ferramenta crítica que se transforma numa chave interpretativa.

O Atlântico tem vindo a constituir-se como um corpo vivo pleno de ressignificações. Espaço de trocas, mas também de feridas e em que Cabo Verde chegou a desempenhar um papel singular no sistema colonial português — porto, entreposto, lugar de passagem, lugar de partida. A sua história é, portanto, também a história do Brasil. A escravidão, a migração, a circulação de ideias e de pessoas moldaram essas duas margens.

O Brasil, em muitos aspetos, reconhece em Cabo Verde um quase espelho de si: uma sociedade nascida do encontro, da dor e da reinvenção.

O arquipélago inscreve-se no imaginário brasileiro como eco da própria génese do país, ou seja, desde o seu nascimento. Pedro Álvares Cabral partiu de Cabo Verde antes de aportar ao território que viria a ser chamado de Brasil. Esse

detalhe inscreve o arquipélago na própria fundação mítica do Brasil. O trânsito de navios no Atlântico Sul fez dos portos cabo-verdianos um ponto estratégico. Na memória brasileira, Cabo Verde aparece frequentemente como ponto de passagem. Portos insulares que, durante séculos, serviram como escala de navios negreiros. Aqui, o imaginário é doloroso. É o eco da diáspora africana. Gilroy (1993) chamou a essa circulação de corpos e culturas o *Atlântico Negro*, espaço de criação identitária, mas também de trauma. Daqui partiram pessoas, mercadorias, escravizados. Cabo Verde foi, durante séculos, um entreposto entre a África e o Novo Mundo.

Por outro lado, o imaginário da escravatura marcou ambos os territórios. No Brasil, o peso demográfico e cultural da população africana construiu identidades híbridas. Em Cabo Verde, as ilhas tornaram-se espaço de mestiçagem forçada. A ligação não se fez apenas de corpos, mas também de sons, sabores e expressões. Nesse aspeto a herança é comum.

Esse passado não desapareceu. Vive nas entrelinhas da literatura. Em Jorge Amado (1961), por exemplo, a paisagem atlântica é lembrada como promessa de encontros e mestiçagens, mas também como recordação de correntes forçadas.

IV. Hodiernamente a *música* talvez seja o lugar mais vibrante desse encontro. Cabo Verde sempre se viu no Brasil através do som. Bana, num dos momentos mais emblemáticos, canta uma morna em que evoca o Brasil “como nosso irmão”. A saudade atravessa o oceano.

No Porto Grande de São Vicente, músicos brasileiros aportavam. Tocavam, improvisavam, deixavam marcas. Entre eles e o compositor B. Leza, houve um diálogo criativo. O porto era lugar de mestiçagem, e a música traduzia isso.

Mais tarde, Cesária Évora retoma a ponte. Na sua voz, a frase “Cabo Verde é um Brasilinho” soa como ironia e ternura. Cabo Verde pequeno, Brasil imenso. Mas irmãos no ritmo, no calor humano, na melodia de fundo.

Há também a parte exemplar. Na capital cabo-verdiana existe um bairro chamado “Brasil”. No mesmo bairro encontra-se a residência do embaixador do Brasil e a poucos metros a Embaixada da República Federativa do Brasil. É mais que nome. É marca de proximidade.

A circulação musical mostra que a ligação não foi unilateral. Do Brasil chegavam ritmos, mas de Cabo Verde também partiam sons. A morna, convertida em património da humanidade, repercutiu-se no Brasil e encontrou intérpretes atentos.

Entre o Brasil e Cabo Verde construiu-se uma geografia afetiva. Mais do que tratados políticos, são as artes que traçam a cartografia do encontro.

Por outro lado, se a história foi dura, a música tem servido para suavizar as fronteiras. Ambos partilham raízes africanas. Ambos nasceram do gesto de transformar dor em beleza.

V. O imaginário que une Brasil e Cabo Verde é feito de outros paralelos. A *língua portuguesa* é partilhada, todavia reinventada. As variantes do crioulo cabo-verdiano e as variantes brasileiras do português mostram a plasticidade da herança comum.

É certo que a língua portuguesa é um fio que atravessa os dois mundos. Porém, não é a mesma. Em Cabo Verde, bifurca-se, dialogando com o crioulo. No Brasil, dilata-se, tropicaliza-se, criando sonoridades.

Heidegger dizia que a língua é “a casa do ser”. Na casa linguística do Atlântico, brasileiros e cabo-verdianos não se encontram como estranhos, mas como parentes afastados. Quando os brasileiros escutam os cabo-verdianos, ouvem ecos de si próprios, ou melhor, ouvem a língua comum a reequacionar-se de forma plural.

VI. Eduardo Lourenço, em *O Labirinto da Saudade* (1978), recorda-nos que a *saudade* é um mito português por excelência. Mas no Atlântico, a saudade ganha contornos diversos. No Brasil, é nostalgia doce, memória de festa, canção de amor. Em Cabo Verde, é ausência, é partida. É saudade de quem emigra, de quem fica, de quem olha o horizonte sempre cercado pelo mar.

Entretanto, ambos os povos conseguiram transformar a saudade em arte. E nesse gesto, partilham um sentimento atlântico, universal, mas sempre localizado.

VII. O Atlântico. Sempre ele. Não como espaço vazio, mas como texto. Um texto líquido, inscrito por barcos, tempestades e esperanças. É nesse *mar* que

Cabo Verde se ergue. Arquipélago de pedras vulcânicas e ventos constantes, mas também de vozes que atravessaram oceanos.

O imaginário — escreve Castoriadis (1998) — é a capacidade de instituir imagens que ultrapassam a realidade imediata. Não é simples fantasia, mas fundamento alegórico da vida social. Nesse sentido, o Brasil não conhece apenas o Cabo Verde no mapa; conhece também o Cabo Verde imaginado. Esse Cabo Verde é, muitas vezes, menos ilhas e mais metáfora.

Ambos os países têm no mar a sua metáfora maior. O Brasil com a sua costa imensa. Cabo Verde com o seu arquipélago disperso. O mar não divide. É lugar de travessia. É lugar de partidas e de chegadas.

Mas há também diferenças. O Brasil continental, diverso, gigantesco. Cabo Verde insular, pequeno, migrante. Justamente por isso, Cabo Verde se imagina no Brasil: como espelho ampliado. E o Brasil, por vezes, reconhece em Cabo Verde a origem íntima de certas cadências e sensibilidades.

VIII. Cabo Verde também se inscreve no Brasil através das narrativas da diáspora contemporânea. Imigrantes cabo-verdianos chegam, trabalham, reconstroem-se. Para muitos brasileiros, o ilhéu é imagem de *resistência*. Um povo que sobrevive em terras áridas, que transforma escassez em cultura. Manuel Veiga (2004) lembra que a diáspora é constitutiva da identidade cabo-verdiana. Assim, no imaginário brasileiro, Cabo Verde representa também o mito da superação. Da pedra que dá pão. Da ilha que gera poesia.

Entretanto, a escravatura é a herança mais dura desta ligação. Milhares de africanos, alguns de origem cabo-verdiana, foram enviados para o Brasil. O arquipélago foi escala, armazém e ferida aberta. Esta memória funda um imaginário de dor, mas também de resistência. Não é possível pensar a ligação sem este pano de fundo. O Atlântico uniu, mas também separou.

IX. Entre proximidade e distância, o Brasil projeta sobre Cabo Verde diferentes imagens. Por vezes, a fraternidade atlântica: “somos irmãos, filhos do mesmo mar”. Noutras, o *exotismo*: ilhas pequenas, distantes, reduzidas a

cartão-postal. Esse movimento pendular mostra que o imaginário não é estático, mas sempre reinventado ou em construção.

Eduardo Lourenço (1999) escreve que “somos todos filhos do Atlântico”. Essa frase ecoa aqui com força particular. Cabo Verde, para o Brasil, é tanto espelho como outro. É familiar e estrangeiro. É irmão e vizinho longínquo.

X. No século XIX, quando o Brasil se emancipava de Portugal, vozes em Cabo Verde pensaram na hipótese de seguir o mesmo caminho. Havia uma percepção de proximidade. A independência do Brasil foi, para setores da elite cabo-verdiana, uma inspiração e uma promessa. Não se concretizou, mas a intenção revela *afinidades políticas e simbólicas*. O imaginário da autonomia brasileira projetava-se nas ilhas atlânticas.

XI. A *literatura* foi outro terreno de diálogo. Poetas brasileiros e cabo-verdianos encontraram-se no Atlântico das palavras. O modernismo brasileiro repercutiu-se em vozes de Cabo Verde. As revistas literárias das ilhas acolheram ecos de uma nova estética. Da mesma forma, escritores cabo-verdianos, como Jorge Barbosa, foram lidos no Brasil. A poesia de ambos recorre a imagens semelhantes: o mar, a diáspora, a saudade. Há uma irmandade lírica que ultrapassa distâncias e fronteiras. Tanto os poetas brasileiros como os cabo-verdianos trabalharam o tema da travessia, da partida e da ausência.

A poesia criou, no entanto, a mais fina rede entre os dois espaços. Poetas cabo-verdianos leram os modernistas brasileiros. Sentiram a vibração da Semana de Arte Moderna de 1922. Jorge Barbosa, Baltasar Lopes e Manuel Lopes, no âmbito da revista *Claridade*, foram atentos a esse novo idioma literário. O Brasil oferecia uma forma de libertação estética, próxima, mas autônoma da tradição europeia.

Do outro lado, poetas brasileiros encontraram em Cabo Verde um escudete atlântico. Cecília Meireles escreveu sobre a diáspora africana. Jorge Amado, embora romancista, referiu o arquipélago como lugar de passagem e cultura mestiça. Assim, no verso e na prosa, as vozes cruzaram-se.

XII. As relações entre o Brasil e Cabo Verde não se reduzem a contactos diplomáticos. São mais profundas. Vivem no imaginário, na memória cultural, na música, na poesia. São feitas de ecos, símbolos, afinidades e feridas partilhadas. A história oficial traça rotas. Porém, é no quotidiano das palavras e dos sons que os dois países se reconhecem.

As relações entre o Brasil e Cabo Verde, no âmbito do imaginário, revelam afinidades que ultrapassam os limites do imaginável. História, poesia e música constituem o tecido dessa ligação. A memória da escravatura, a inspiração política, o intercâmbio literário e os ecos musicais têm desenhado esta irmandade atlântica.

O Brasil funciona como reflexo e referência. Cabo Verde devolve essa imagem com originalidade. Ambos constroem uma identidade atlântica que não é de submissão, mas de diálogo.

O imaginário é mais do que sonho. É a ciência das imagens. É a filosofia dos símbolos. Cabo Verde, no imaginário brasileiro, é isso: um arquipélago de sentidos. Um espaço de espelhos cruzados. Um irmão atlântico que habita a memória brasileira. A frase cantada pela Cesária Évora condensa esse percurso: um “Brasilinho” que é, ao mesmo tempo, irmão e singular.

Durand tinha razão: o imaginário não é irreal, mas possível. E o possível, aqui, é este: que o Brasil e Cabo Verde continuem a encontrar-se não apenas no mapa, mas na imaginação.

XIII. Cabo Verde no Imaginário Brasileiro.

O Brasil, quando pensa em Cabo Verde, não o vê apenas num ponto geográfico próximo no mapa. Vê-o através de imagens, de músicas e de saudades. No fundo, nada mais é do que uma extensão da sua própria memória. O Brasil e Cabo Verde encontram-se nesse território invisível.

Se o imaginário pode ser considerado uma ponte, Cabo Verde não será apenas um arquipélago. É um símbolo e uma metáfora atlântica. Cabo Verde aparece como um arquipélago da saudade quando a Cesária Évora canta. E o Brasil escuta como um “irmão distante”, um ente querido e familiar. E reconhecem-se. Não como quem descobre o outro, mas como quem reencontra parte de si, pois a saudade postula-se como uma chave comum. Eduardo Lourenço

(1978) lembra-nos que ela é um “mito português por excelência”, sendo que em Cabo Verde ela é ausência do emigrante e no Brasil é uma presença evocada. Boaventura de Sousa Santos fala da “sociologia das ausências” e da “sociologia das emergências” (Santos, 2000). Todavia em ambos, é um lugar de imaginação partilhada. A morna ecoa como samba desacelerado. Ambos nasceram em África. Ambos traduzem dor em beleza. Ambos se oferecem como imaginários de sobrevivência.

A língua é outro elo significativo. O português cabo-verdiano e o português brasileiro não se anulam. Pelo contrário, dialogam. Ouvem-se e reconhecem-se em muitas sonoridades. Ambos habitam a mesma casa com parapeitos diferentes, escutando, há décadas, as novelas brasileiras.

É num plano puramente simbólico que Cabo Verde vive no Brasil. Exíguo no mapa, mas vasto no imaginário. Não como nação estrangeira, mas como uma espécie de reminiscência semelhante. Chamemo-lo de espelho atlântico ou de lembrança de mestiçagem e de futuro.

No imaginário brasileiro, Cabo Verde não aparece como país pequeno. Aparece como arquipélago vasto de símbolos. É imagem de resiliência, de música, de diáspora.

Cabo Verde, neste sentido, é presença emergente no Brasil: pequeno no mapa, mas imenso no imaginário. É espelho da mestiçagem, espelho da memória africana, espelho de um futuro partilhado.

O Atlântico não é apenas mar. É também memória. Cabo Verde surge no horizonte brasileiro como eco e metáfora. Um arquipélago de pedras e música, inscrito no que Paul Gilroy chamou de *Black Atlantic* (1993), território simbólico onde a travessia se transforma em identidade.

O imaginário brasileiro acerca de Cabo Verde revela-se ambivalente: ora exotismo, ora fraternidade. Ora o “outro” distante, ora o “irmão” atlântico. Nesse vaivém simbólico, as ilhas tornam-se parte do mapa mental brasileiro, mesmo sem serem plenamente conhecidas.

Assim, *Cabo Verde no imaginário brasileiro* é mais do que geografia. É paisagem afetiva. É literatura implícita. É mito projetado no mar comum. Como escreve Eduardo Lourenço (1999), “somos todos filhos do Atlântico”.

Referências

- AMADO, Jorge (1961). *Os pastores da noite*. São Paulo: Martins.
- ANDERSON, Benedict. *Comunidades Imaginadas*. São Paulo: Companhia das Letras, 2008.
- CASTORIADIS, Cornelius. *A Instituição Imaginária da Sociedade*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1982.
- DURAND, Gilbert. *As Estruturas Antropológicas do Imaginário*. Lisboa: Presença, 1997.
- GILROY, Paul (1993). *The Black Atlantic*. Harvard University Press.
- LOURENÇO, Eduardo. *O Labirinto da Saudade*. Lisboa: Gradiva, 1978.
- RICOEUR, Paul. *Temps et récit*. Paris: Seuil, 1986.
- SANTOS, Boaventura de Sousa. *A Crítica da Razão Indolente*. São Paulo: Cortez, 2000.
- VEIGA, M. (2004). *Diáspora cabo-verdiana*. Praia: Instituto da Língua Cabo-verdiana

MEMÓRIAS DE MILITÂNCIA

HUGO ZAMBUKAKI¹

Podem plantas, árvores, arrancadas de seus habitats se transplantadas sobreviverem?

Quando jovem, ouvia que idosos vivem de memórias. Eu idoso, ancião ruindo em dezembro, aos 79 verões, vivo de desafios.

Velho amigo, o Professor Antropólogo Cineasta Celso Prudente, me propôs um tema, uma poesia contando a relação de minha produção literária com Cabo Verde. Minhas relações sinápticas, ativaram na hora, centenas, milhares de fatos e acontecidos.

Aceitei de imediato, quando jovens nos espelhávamos, nos movimentos de libertação africana. Era um lá e cá, mantínhamos contatos, numa época sem internet, vinham militantes africanos de vários países, e iam companheiros, companheiras para a África. Logo me dei conta, uma poesia só não bastava. Necessário contextualizar, explicar razões e motivos, criar uma linha de tempo. Mostrar o porquê poesia? A relação afetiva de uma intensa busca Diaspórica, de Brasis e Áfricas.

Na hora, veio o primeiro verso de uma poesia: “Desde criança esperançoso, olhava o mar

Buscava ilhas, terras distantes de onde vieram meus ancestrais...”

Ressurgia o poeta, sufocado por anos de descaso, e atribulações.

Entrei em contato com o Professor Celso, explicando não ser possível, falar minha relação com Cabo Verde, só numa poesia. Eram tantas as ligações em minha formação. A poesia africana, dos países lutando contra os colonialismos, fora parte motor da nossa luta e formação. Conversamos muito, relembrando décadas de nossas experiências. Tanto viver, sonhos realizados, outros a serem realidade, necessitava de uma explanação maior.

¹ Poeta, Advogado e Militante dos Direitos Humanos

Sou quase uma terceira geração da minha família, que conseguiu um diploma universitário. Quase a terceira digo, meu pai nascido em 1896, formou-se oficial na Academia Militar do Realengo. Meu irmão 18 anos mais velho, formou-se advogado, pela diferença de idade sou uma terceira geração. Formei-me advogado, e professor com licenciatura de história e geografia.

Órfão de mãe e pai, desde os 12 anos de idade, família sem bens, cheguei em São Paulo vindo do interior, nos finais de 1963, procurei um curso técnico profissionalizante de segundo grau. Consegui com ajuda da família meu primeiro emprego, menor carregava e descarregava móveis, na Loja Mappin.

No início do ano seguinte 1964, no Brasil iniciava a Revolução e a Ditadura. Mudava o rumo do país e os sonhos dos jovens.

Cabo Verde, e a Poesia onde se encaixam nessas memórias?

Como explicar opções, sem apresentar o contexto. Gosto de histórias de amor, nasci de uma, vivo até hoje a paixão, amor e companheirismo. Ser afrodescendente, é condição de nascimento. Ser militante antirracista e antifascista, é opção de vida.

Observo há muito, declarações de como a pessoa se observou como afrodescendente. Para muitos foi difícil, a “aceitação” de ser negro, ou preto. Vem à memória, importante liderança afrodescendente contar, estudante, fizeram uma homenagem aos povos africanos, e ele foi chamado para ser homenageado como representante. Negou-se a participar, não se sentia negro, ou descendente de africanos. Embora sua cor, e aspecto físicos declarassem sua origem. É difícil ser associado, a algo considerado inferior.

“Nunca disse uma palavra de amor/ enquanto odiei o meu corpo./ Anjos e deuses eram brancos /por mais branca fosse a mão que me afagasse /Suja desprezível imunda se tornava / pois eu mesmo me odiava/ um dia surgiu o homem negro livre..”

E Cabo Verde? Misturas de todas as Áfricas, expressão de Al-Andaluz, Golfo da Guiné, África Ocidental, Madeira, Açores e Canárias. Entreposto, experimentação e misturas de tecnologias, ladinação antes de Brasis.

Arquipélago de dez ilhas, a décima primeira em Pindorama se fez Brasil!

Cabo Verde descoberta em 1460, completamente desabitada, logo começou a ser povoada pelos portugueses, como base de comércio de pessoas escravizadas.

Africanos do Golfo da Guiné, berberes das Canárias, várias etnias misturando-se, línguas e dialetos. E um processo de assimilação do colonizador, para unificar linguagem e culturas, para servir aos seus propósitos de conquistas e expansão.

Entreposto, posto avançado do avanço português para a América.

Nas Ilhas Atlânticas, Portugal desenvolveria seu modelo para a ocupação do Brasil. Aqui repleto de tribos indígenas, a Coroa Portuguesa jogava, tribo contra tribo, explorando rivalidades. Com falta de mão de obra, tanto em Portugal, quanto nas terras apossadas, escravizava pessoas. Com os africanos denominavam “Negros da Guiné”, na América “Negros da Terra”.

Terras colonizadas pelo Império Português, na África e América, temos na origem, curso, presente, futuro um desenrolar paralelo.

Criança me afirmaram de forma dura, ser afrodescendente e “ter que conhecer meu lugar”...

“Desde cedo aprendi o pecado / de não ter os olhos / cabelos lisos e louros do Nosso Senhor”

Aprendi haver um intrincado jogo de cores, posições, valores na sociedade brasileira. E Cabo Verde? Por sua literatura não é diferente, anseios de identidade, mistura de povos etnias, busca por democracia, combate à ditadura e desmandos.

Tive em meu pai, meu norte, esquadro e compasso. Quando nasci, já beirando os cinquenta anos, militar na reserva, perna esquerda metralhada, bala no peito próxima ao coração, não retirada. Cicatriz risco de baioneta, na mão faltava uma falange no dedo, presa no carregador de balas. Marcas de lutas e revoluções contra as ditaduras. Guerreiro desde a infância, alma de poeta, idealista e sonhador.

Minha mãe mais jovem, alta bonita, morena carregava no ar mouro, a alegria e a insolência, de mulheres escolhendo seus destinos. Rompera com tradições familiares, enfrentaram preconceitos e regras. Trinta anos de parceria e comprometimentos. Cinco filhos, estudando e encaminhados, só eu o “raspa de tacho”, caminhava firmando o passo.

Perdi meus pais cedo, antes do previsto, partiu minha mãe com uma doença imprevista, seis meses depois meu pai. Banzo da parceira, companheira de tantos enteveros e lutas, caiu vitimado pelo coração frente ao hospital.

De São Vicente, São Paulo, onde morávamos fui morar com meu irmão mais velho, meu tutor e segundo pai. Funcionário público, moramos em várias cidades. Com dezesseis anos fui para São Paulo, década de 60 era um mundo de descobertas. Lição dada e aprendida, ter um emprego e continuar estudar.

Trabalhei começando como carregador de caminhão, esforço e dedicação me fizeram crescer profissionalmente. De trabalhador braçal, a técnico especializado, buscando melhores salários fui para a área de vendas. Progredi rapidamente, numa empresa estrangeira, proposta de estágios no exterior.

Um problema na coluna, decorrente do meu trabalho, precoce na adolescência. como carregador, me fez interromper minha rotina, trabalho escola trabalho...

O tempo entre tratamento, terapias me dava tempo para reflexão. Um enorme tempo, para questionar o rumo de minha vida. Era que pretendia? Carreira numa empresa internacional?

Vivíamos numa ditadura militar, meu pai se opusera a ditaduras, meu irmão mais velho quando jovem fora líder estudantil. Eu tinha lutado e conseguido, me manter desenvolvendo meu potencial profissional.

Um dia andando a noite, próximo ao Largo São Francisco, vi escrito num muro Teatro Casarão, olhei curioso, uma escada levava ao subsolo de um casarão antigo.

Tempo depois, conversando com um amigo, sobre meus questionamentos, ele me disse, vou te apresentar um grupo que está fazendo teatro social. Fui, me integrei ao Grupo, traziam uma proposta teatral do Filme de Glauber Rocha, “Deus e o Diabo na Terra do Sol”, a aridez do solo do nordeste, a consciência do povo perante a miséria e opressão. A reação armada, a manipulação dos profetas, a tentativa de se encontrar um caminho.

Nas atividades culturais do grupo, um contato que trazia muito de minha vida. A apresentação da poesia de Solano Trindade. Resistência da cultura negra:

“...tem gente com fome /Só nas estações /quando vai parando /lentamente começa a dizer / se tem gente com fome /dá de comer...”

Ler Solano é emocionante, ter tido oportunidade de ouvi-lo declamar, é uma benção. Marcou meu coração.

A fome é recorrente, une Brasil e Cabo Verde, lembro de “O Quinze” de Raquel de Queiroz romance publicado em 1930. Fala sobre a grande seca de 1915, no Nordeste brasileiro, onde a resistência e sobrevivência marca a conduta nordestina. Romance, mostrando a resistência do povo caboverdiano é: “Famintos”.

O escritor Luís Romano Madeira de Melo, nacionalista, refugiado político perseguido pela polícia política portuguesa (PIDE) da Ditadura Salazarista, refugia-se em Marrocos. Depois vem para o Brasil, onde publica o romance em 1962. O livro relata a grande seca de 1947, e o descaso do colonizador português. A fome era tanta, que crianças enterradas, tinham seus corpos violados e comidos por animais.

Como ser jovem e não querer mudar a realidade?

Tentar contribuir para mudar a sociedade, descobria a importância de ocupar espaços. Junto com o desejo tinha de ter meios. O estudo era a meta, para abrir portas e caminhos. Tentava entender, a sociedade e suas interações, a organização do poder na sociedade.

São Paulo final dos anos 60, se aglutinava no centro próximo da Praça da República, subia a Consolação, Copan, Bar Redondo, Teatro de Arena. Na rua Maria Antônia, a Faculdade de Filosofia, Mackenzie, o bar do Zé era zona livre de várias tribos. Faculdade de Economia, em frente ao Sesc, descendo a Quitanda transformada em boteco, a Faculdade de Sociologia e Política no meio da Praça.

Vagava procurando um rumo, opções para quem vinha de escolas públicas de interior, e tentasse entrar na Universidade de São Paulo, gratuita, mas com poucas vagas. A seleção favorecia quem tivera, acesso a melhores formação.

Para entrar anos de tentativas, cursinhos preparatórios e decepções. A USP mudava-se para a Cidade Universitária, longe do Centro e participações políticas.

Encontrei uma moça, quase como encontro de raio, vindo do céu caindo sobre a terra. Namoramos, juntamos nossos destinos, casamo-nos. Repetia caminho de meu pai e mãe, guerreiros sem nada a perder, tentar tudo ganhar.

Partimos para fazer faculdade paga com nosso trabalho. Nos formamos, professores e advogados. Parecia que o mundo não tinha limites, perante a

determinação. Conseguimos dar entrada para um pequeno apartamento, anos para pagar.

Conseguir estabilidade, para mim não era suficiente. Necessário, transformar a sociedade, uma questão para mim fundamental, ser pleno cidadão. Num país miscigenado, e onde a Ditadura Militar proclamava ser um ‘Democracia Racial’, eu era uma pessoa de segunda classe. Moreno, crioulo, pardo, mestiço, quase branco, quase preto, cor de burro quando foge...

Quando levantava a questão, ouvia: “mas você é diferente, é inteligente...”

País sem preconceitos raciais, e racismo. Só com preconceituosos e racistas...

Nos formamos em 1975, tínhamos concentrado nossas poucas forças, em atingir o objetivo de ter instrumentos para ação. Tinha em mente, o caminho desenvolvido em outros locais de língua portuguesa. Via Amílcar Cabral em Cabo Verde e Guiné Bissau, Agostinho Neto em Angola. Marcelino Silva e Samora Machel em Moçambique. Usavam a poesia, carregadas de figuras de linguagem, para trazerem suas mensagens.

O mundo corria, em 1973 assassinaram Amílcar Cabral, início de 1974 morria Solano Trindade, em Abril caía a Ditadura em Portugal, Revolução dos Cravos. Início de 1975 em Angola, ocorria a independência. Em junho ocorria a independência de Moçambique, e julho de 1975 ocorria a independência de Cabo Verde.

O mundo trazia efervescência no Brasil, presidência do General Geisel, descendente de alemães, durante o Estado Novo suspeitos de entrarem no Exército, como os negros, indígenas e ciganos.

Na Praça da República, próxima à São João e Ipiranga, ocorria nos domingos a Feira onde poetas, escultores, pintores, poetas, perdidos e achados se encontravam.

Um grupo de jovens, jornalistas, advogados, engenheiros, estudantes se reuniam numa proposta discussão da realidade brasileira. Para burlar a Repressão da Ditadura, músicas, poesias, livros, panfletos, revistas rodadas em mimeógrafos, festas celebrações. Era o “Grupo Cacimba”, formado inicialmente por pessoas emigradas da região Nordeste, o grande incentivador do grupo era o

advogado Mozart Menezes, o jornalista Luiz Aparecido, a advogada Maria da Penha Guimarães.

Conheci Raquel Trindade, junto com o escultor Vicente de Paula, traziam a proposta da criação do Teatro Popular Solano Trindade, no Embu das Artes. Fogo perto de palha, incêndio imediato, nos juntamos nessa proposta.

Raquel e Vicente me desvendaram, todo um entremeio de pessoas e grupos, conhecemos várias entidades negras em São Paulo. Eu com minha infância em São Vicente, depois com a morte de meus pais, morando com meu tutor e irmão em várias cidades do interior, não tinha contatos em São Paulo.

A Casa da Cultura e Progresso (Cacupro), no Ipiranga, onde o Maestro Estevão Maya Maya, mantinha contato com um velho jornalista Seu Correa Leite, participante da antiga Frente Negra Brasileira. Grupo Evolução, Grupo Popular do Ferreira. O Centro de Cultura e Arte Negra (CECAN), formado em 1971 pelo encontro de Eduardo de Oliveira e Oliveira com Thereza Santos para apresentação teatral da peça “Agora Falamos Nós”, em 1976 se reorganizava. Thereza Santos havia saído do país em 1974, partindo para Angola, ameaçada por seu passado estudantil de militância no Partido Comunista.

Essa última metade dos anos 70, criava um sentimento em nós negros paulistas, a luta pelos direitos civis nos Estados Unidos, as guerras de libertação dos povos negros africanos de língua portuguesa, nos fazia discutir e questionar, mesmo sob um regime autoritário da Ditadura Militar.

O Brasil vivia um clima de descoberta, da sua própria imagem, subdesenvolvimento dependência e colonizado. Vários setores favoreciam a discussão, os “Círculos Populares de Cultura” dos movimentos estudantis, o Teatro de Arena, o Teatro do Oprimido, O Cinema Novo. Todo um questionamento entre consciência e alienação, raça e classe. E na maioria das vezes, total desconhecimento da realidade do negro no país.

A chamada democracia racial, coloca que o preconceito sobre o negro se situa nas diferenças econômicas, e não raciais. As desigualdades entre brancos e negros, vem da classe e da baixa posição do negro. Resolvendo o social a questão desapareceria. Essa ideia esconde uma sociedade racista, com meio de

fortes mecanismos sutis, barra o negro nos seus projetos de participação cultural, social e política.

A discussão da construção, de uma identidade negra e identidade étnica, ocorria em vários setores e níveis. A criação do Teatro Popular Solano Trindade no Embu, as reuniões na União dos Escritores do Brasil (UBE) levaram a criação do Instituto Brasileiro Africanista (IBEAA), idealizada por Clóvis Moura em 1975.

Entre maio e junho de 1977, ocorreu “Quinzena do Negro” organizada pelo sociólogo Eduardo de Oliveira, presentes professora Beatriz do Nascimento, Clóvis Moura, muitos protagonistas do movimento negro. A pergunta básica proposta: Que destino devem tomar os descendentes de escravizados? A beira dos 90 anos da Abolição da Escravatura, tocou forte nossos corações.

Em maio de 1978, ocorria a morte dentro de uma delegacia do jovem negro Robson Silveira, logo depois outro jovem Nilton Lourenço, ambos por policiais. Já havia ocorrido a proibição de uso da piscina por quatro jovens atletas negros, do Clube de Regatas Tietê em São Paulo.

Dia 18 de junho, uma grande reunião com diversas entidades negras e da sociedade civil, no objetivo da criação do “Movimento Unificado Contra a Discriminação Racial” (MUCDR). Esse nome seria transformado para “Movimento Negro Unificado Contra a Discriminação Racial” (MNUCDR).

A palavra Negro, trazia a ideia de abranger todos os afrodescendentes.

7 de julho lançamento público nas escadarias do Teatro Municipal de São Paulo.

“mataram um negro depois outro...”

Mataram o Robson/ como poderiam ter nos matado. / dono do mundo, pensava / quebrei janelas/ chutei latas de lixo/ bebi leite, comi pão / deixado largado nas calçadas. / O Robson morreu / ensinou quantas vezes / podemos ser atropelados. / O Nilton também morreu / saindo da escola / com um tiro no peito/ por ser suspeito / por ser negro / andar com negro / e ter dinheiro / foi confundido com ladrão / um tiro acidental / liquidou a questão.”

Hugo Ferreira Cadernos Negros n^o1

As diversas entidades negras, clubes, associações, décadas de 60/70/80 por estarmos em um regime ditatorial militar, faziam questão de colocar em

seus princípios, a não vinculação com partidos políticos. A Frente Negra Brasileira, importante organização criada em 1931, para lutar contra a discriminação e melhoria da população negra pós Abolição, transformou-se em Partido Político. E foi fechada em 1937, pela Ditadura do Estado Novo.

Os exilados políticos no exterior voltavam, os políticos que haviam perdido seus direitos políticos, readquiriam sua capacidade eleitoral.

Abriam-se as amarras políticas, impostas pela Ditadura Brasileira. Seguindo o exemplo dos lutadores das lutas coloniais africanas, Amílcar Cabral (Cabo Verde, Guiné Bissau PAIGC), Agostinho Neto (Angola MPLA), Marcelino dos Santos (Moçambique FRELIMO) engajados na luta contra a ditadura, e estabelecimento de sociedades democráticas. A luta deveria ser política, não só um questionar de ideias e filosofias.

... Não, Poesia: / Não te escondas nas grutas de meu ser, / não fujas à Vida. / Quebra as grades invisíveis da minha prisão, / abre de par em par as portas do meu ser /— sai... / Sai para a luta (a vida é luta) / os homens lá fora chamam por ti, / e tu, Poesia és também um Homem. / Ama as Poesias de todo o Mundo, / — ama os Homens / Solta teus poemas para todas as raças, / para todas as coisas. / Confunde-te comigo... / Vai, Poesia: / Toma os meus braços para abraçares o Mundo, / dá-me os teus braços para que abrace a Vida. / A minha Poesia sou eu.

Amílcar Cabral, 1946 Revista Seara Nova

O medo existente de manipulação, e ser contra o governo, representava uma repressão maior. Os representantes negros eleitos se restringiam a ter uma atitude conformada e assistencialista.

Em 1979 os representantes negros em São Paulo, eleitos no bipartidarismo no partido de oposição (MDB), trocaram de posição e entraram no partido do ex-governador Paulo Maluf (PDS), apoiando a mudança de Capital para o interior.

Ficava a ideia de que a poluição negra, estaria apoiando não só a mudança, mas o partido apoiador da Ditadura. Eu era militante do MDB, na época os ventos da transformação política, abriam caminhos para surgimento de novos Partidos Políticos.

Para nós negros e militantes de vias política partidária, pensávamos em não nos dispersar nossa ação em vários partidos, contra o racismo e melhorar

a qualidade de vida e acesso social. A ideia num pequeno escritório de advocacia, transformou-se no Quilombo da Rua Líbero Badaró. Articulando com Oscarlino Marçal, Esmeraldo Tarquínio, Benedito Cintra, Abdias do Nascimento, Professor Eduardo de Oliveira, Milton Santos, Hélio Santos, Eduardo Joaquim, Ronaldo Simões, Mario Assunção, João Bosco da Silva, Jorge Damião, e tantos, tantos que a memória falha.

Surgia dessa articulação um nome de luta: Frente Negra Para Ação Política de Oposição – FRENAPPO. No debate da questão racial, na reta final da democratização, membros eleitos da chamada “Comunidade Negra”, passaram a apoiar formalmente para o lado dos ditadores. A FRENAPPO se opunha, dizia não!

Com representantes de várias correntes ideológicas, com um objetivo comum, a denúncia e combate à discriminação racial, contra o autoritarismo e na defesa da democracia.

Trazia nos seus membros, as diversas tonalidades de cor de pele de afrodescendentes, sem preocupação de viver em guetos, um assumir da completa cidadania. Assumindo a complexidade da formação étnica do povo brasileiro, exaltando nossas fortes raízes na Diáspora Africana.

Um dos membros da FRENAPPO se destacava, pelo cerceamento que a Ditadura lhe impusera, Esmeraldo Tarquínio, eleito prefeito de Santos em 1969, foi impedido de assumir por ser contra o chamado “Governo Revolucionário”, e acusar o governo de racista. Resumiam “Negro e Comunista” não pode assumir. Até hoje 2025, classificam quem tem preocupações sociais, de comunista e de esquerda.

Candidato à deputado estadual em 1982, Esmeraldo e os integrantes da FRENAPPO, em audiência com o candidato à governador, conseguiram a promessa de participação no futuro governo. Em vários cargos, começando pelo primeiro escalão. Esmeraldo advogado, pós-graduado em várias áreas do Direito, seria nomeado Secretário da Justiça do Estado e haveria um órgão na pasta para defesa da população afrodescendente. A FRENAPPO lançou candidatos, em várias cidades do estado.

O jogo dos dados do destino, tem lances imprevisíveis. No dia 10 de novembro de 1982, cinco dias antes das eleições, Esmeraldo Tarquínio Filho, vítima de

um AVC (acidente cerebral vascular), veio a falecer. Franco Montoro, foi eleito Governador de São Paulo. Começava o desmonte de uma ditadura e o caminho para a redemocratização.

Montoro cumpriu a promessa da participação, no seu governo em vários cargos. A promessa de um cargo no primeiro escalão não ocorreu, com o falecimento de Esmeraldo Tarquinio, abriu-se disputas para ocupação do cargo de primeiro escalão. Em seu lugar foi criado um Conselho Estadual para Desenvolvimento da Comunidade Negra, órgão voltado para as necessidades dos afrodescendentes. Replicado em várias cidades e estados.

As ideias persistiram, no governo sucessor de Montoro, o governador Orestes Quércia, nomeou um Negro Secretário de Estado, Oswaldo de Oliveira Ribeiro, conforme o estabelecido no Governo anterior de Franco Montoro. Passos para a completa cidadania.

FRENAPO

“Quero cantar teu nome com o mesmo respeito/ de tantas outras lutas que celebramos/ e se me perguntarem: Conhece? Responderei: Sim, estive lá, eu lutei!”

Assisti há pouco um show em São Paulo: “Kalunga” com a poesia de Ermi Panzo, parceria da musicalidade de Calu Manhães e Lenna Bahule, trazendo a Diáspora e suas raízes Áfricas-Brasis. Kalunga tem sua origem na língua quimbundo, falada por povos da região da atual Angola. Significa mar, ancestralidade e ligação com a terra e com os antepassados. Escravizados africanos trazidos para o Brasil mantiveram essa palavra, utilizada para se referir às comunidades quilombolas. Remete à minha infância em São Vicente, os moradores se tratam por Calungas, um designar de parceiros do mesmo navio, ou do mesmo destino. Símbolo de resistência do povo negro.

Ermi de Angola África Ocidental, Calu mistura de Brasis, e Lenna de Moçambique África Oriental, três destinos, aparências, cores diferentes, sons em uníssonos numa língua comum e geral. Frutos da Diáspora, fortes, vivos, vibrantes, poesias em palavras e cantos.

E Cabo Verde? Mistura de todas as Áfricas, entreposto de culturas, etnias, onde peles pretas, trazem cabelos louros, e olhos verdes. Onde o crioulo sarará,

se ladiniza e vem para Pindoramas Brasis... Lembrei de Beatriz Nascimento, nos encantou, com sua inteligência, garra e beleza em 1977 na “Quinzena do Negro” na USP, ansiosos por reavivar nossas memórias ancestrais. Origem em Aracaju Sergipe, contava de nossa herança quilombola, resistência e resiliência, daqui e em África, nos mostrava um mar, oceano, ponte entre irmãos.

Em 1979 subimos a pé a Serra da Barriga Alagoas, reduto do Quilombo dos Palmares, à frente Abdias do Nascimento, entre tantos Beatriz, participantes herdeiros quilombolas, da alma de resistência. Beatriz contava de sua filha Bethânia, sangue caboverdiano do pai José Freitas Gomes (Dojsa de Covoada), estudante no Brasil, formado atuou entre Brasil e Cabo Verde.

A filha Bethânia Nascimento bailarina, seguiu seus rumos para Nova Iorque, e tornou-se a primeira bailarina em uma companhia de balé internacional, a “Dance Theatre of Harlem”. Dançaram para Nelson Mandela, em turnê pela África do Sul.

Diáspora. Plantas, árvores produzindo frutos e flores...



A CULTURA COMO BASE DA RESISTÊNCIA: O LEGADO DE AMÍLCAR CABRAL EM CABO VERDE

ANFIBIO ZACARIAS HUO¹

JULIANA OLIVEIRA²

ROSANA MARIA PIRES BARBATO SCHWARTZ³

JOÃO CLEMENTE DE SOUZA NETO⁴

Resumo

O texto tem como objetivo refletir sobre o pensamento de Amílcar Cabral e sua crítica ao colonialismo em Cabo Verde, considerando que o colonialismo

¹ Doutorando em Educação, Arte e História da Cultura na Universidade Presbiteriana Mackenzie, membro do Grupo de Estudos e Pesquisas em Pedagogia Social (GEPEEPS) e do Grupo de Estudos e Pesquisas em Africanidades (GEPA). Correspondência. ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-2490/4894> Email: anfibiouo3@gmail.com

² Doutoranda em Educação, Arte e História da Cultura na Universidade Presbiteriana Mackenzie, membro do Grupo de Estudos e Pesquisas em Pedagogia Social (GEPEEPS) e do Grupo de Estudos e Pesquisas em Africanidades (GEPA).

³ Doutora em História Social na subárea da História Cultural –Pontifícia Universidade Católica de São Paulo–PUC-SP (2007); Mestre em Educação, Arte e História da Cultura na subárea dos Direitos das Mulheres pela Universidade Presbiteriana Mackenzie –UPM (2001); Professora e Coordenadora do Programa de Pós-Graduação em Educação, Arte e História da Cultura da Universidade Presbiteriana Mackenzie –UPM. Desenvolve pesquisas nas áreas da História, Direitos Humanos e Cidades. Mais informações em: <http://lattes.cnpq.br/8177502122038987>-<https://orcid.org/0000-0003-3734-0941>

⁴ Pós-doutorado em Sociologia Clínica e Professor no programa de Pós-graduação em Educação, Arte e História da Cultura na Universidade Presbiteriana Mackenzie; membro do Centro de Investigação em Sociologia Económica e das Organizações (Socius-Universidade Técnica de Lisboa), do Grupo de Pedagogia Social (USP) e líder do Grupo de Pedagogia Social da Universidade Presbiteriana Mackenzie. E-mail: clemente@uol.com.br. Orcid: <https://orcid.org/0000-0003-3348-8316>

português não se limitou à exploração econômica, mas configurou-se como um sistema de dominação global sobre a cultura, a identidade e a subjetividade dos povos colonizados. A pesquisa é qualitativa, bibliográfica e interpretativa, baseada na análise das obras de Cabral e de estudos sobre os impactos do colonialismo na sociedade cabo-verdiana. Os resultados evidenciam que o colonialismo tentou instaurar uma ideia de inferioridade cultural, promovendo a assimilação e a negação das raízes africanas, enquanto Cabral interpretou esse processo como forma de alienação e defendia que “a cultura é a base da resistência”, enfatizando a valorização das práticas culturais e a formação de uma consciência nacional crítica. Conclui-se que, para Cabral, a independência não se restringe à retirada do poder colonial, mas implica a recuperação da dignidade e a capacidade dos cabo-verdianos de se reconhecerem como sujeitos históricos, tornando seu pensamento relevante para os debates contemporâneos sobre identidade, libertação e desenvolvimento em Cabo Verde.

Palavras-chave: *Amílcar Cabral; Colonialismo; Identidade cultural; Libertação nacional*

1. Introdução

Amílcar Cabral é reconhecido como uma das mais importantes vozes da luta anticolonial africana do século XX. Seu pensamento uniu teoria e prática, articulando a libertação nacional a um projeto de libertação cultural e identitária. Em seus textos e discursos, Cabral insistiu que a luta contra o colonialismo não deveria ser vista apenas como combate militar ou político, mas como processo mais amplo de recuperação da dignidade humana, em que a cultura se tornava a base da resistência. Como o próprio afirma, “(Cabral, 1980, p. 11)”.

O ponto de partida deste texto é o pressuposto de que o colonialismo português em Cabo Verde não se limitou a uma relação de exploração econômica, mas se configurou como um sistema de dominação global, incidindo sobre a cultura, a identidade e a subjetividade dos povos colonizados. Para Cabral (1976, p. 19), o colonialismo tinha como objetivo “reduzir o povo colonizado à condição

de objeto, de massa amorfa sem história”, estratégia que tornava necessária a luta em múltiplas dimensões: econômica, política e cultural.

Em Cabo Verde, a experiência colonial adquiriu contornos específicos. As condições geográficas áridas e as desigualdades sociais contribuíram para um cenário em que a assimilação cultural era usada como mecanismo de distinção e de alienação. A ideologia colonial promovia o distanciamento das raízes africanas e incentivava a identificação com a metrópole, aprofundando a sensação de inferioridade cultural entre os cabo-verdianos (Pezarat Correia, 2007).

Cabral (1980, p. 14) interpretou esse processo como “uma forma de alienação profunda, em que o colonizado internalizava valores europeus e rejeitava sua própria história”. Contudo, sua crítica não se limitou à denúncia. Ele defendia que a luta de libertação deveria estar ancorada na valorização das práticas culturais e na formação de uma consciência nacional crítica, pois apenas assim seria possível reconstruir a identidade coletiva e fortalecer o sentimento de pertencimento.

A independência não poderia ser reduzida à retirada do poder colonial. Para Cabral, a verdadeira libertação significava a recuperação da dignidade, a restauração da história e a capacidade de os cabo-verdianos se reconhecerem como sujeitos históricos capazes de definir os rumos de seu desenvolvimento. Como afirma Comitini (1980, p. 7), Cabral foi um “homem-povo”, cuja prática política se fundamentava na análise científica das condições históricas e sociais de sua gente, articulando teoria e prática como uma “arma da teoria”.

Nesta perspectiva, Paulo Freire ficou profundamente encantado com as reflexões de Amílcar Cabral. Do nosso ponto de vista, encontramos aqui uma base fecunda para a pedagogia social e para a articulação com as teorias advindas da educação popular. A ênfase cabraliana na relação entre consciência crítica e transformação social dialoga diretamente com o princípio freireano de que a educação deve nascer da realidade concreta dos sujeitos, e não da imposição de ideias externas. Essa posição é reafirmada pelo próprio Freire, ao declarar:

“Posso ter minha opinião sobre muitos temas, sobre a maneira de organizar a luta; de organizar um partido; uma opinião que se formou em mim, por exemplo, na Europa, na Ásia, ou ainda em outros países da África, a partir de livros,

de documentos, de encontros que me influenciaram. Não posso porém pretender organizar um partido, organizar a luta, a partir de minhas ideias. Devo fazê-lo a partir da realidade concreta do país.” (Freire, 1978, p. 6)

Assim, a importância deste estudo reside em retomar o legado cabraliano como chave interpretativa para pensar as permanências coloniais e os desafios atuais de Cabo Verde. O artigo pretende contribuir para o debate sobre identidade, cultura e libertação, problematizando de que modo o pensamento de Cabral pode iluminar o presente. Diante disso, a questão que orienta esta reflexão é: *como a concepção de cultura como base da resistência, elaborada por Amílcar Cabral, permanece relevante para os processos de descolonização cultural e política em Cabo Verde?*

A teoria de Cabral contribui para a constituição de uma epistemologia decolonial de caráter interdisciplinar, capaz de interpretar e transformar as múltiplas linguagens, especialmente ao promover uma avaliação crítica das teorias e ideologias veiculadas pelo cinema e por outros meios de comunicação.

Metodologicamente, a pesquisa adotou uma abordagem qualitativa, fundamentada em análise bibliográfica e interpretativa. Foram examinadas obras de Amílcar Cabral, incluindo textos e discursos, bem como estudos críticos que investigam os impactos do colonialismo português na sociedade cabo-verdiana. Essa abordagem permite compreender a articulação entre teoria e prática no pensamento cabraliano, enfatizando o papel central da cultura na resistência e na construção da identidade nacional. A análise interpretativa possibilita ainda situar o legado de Cabral no contexto histórico específico de Cabo Verde e refletir sobre sua relevância para os processos contemporâneos de descolonização cultural e política (Pezarat Correia, 2007, p. 3).

2. Contexto histórico de Cabo Verde e a colonização portuguesa

A descoberta do arquipélago de Cabo Verde, em 1460, ocorreu no contexto da expansão marítima portuguesa, mas não despertou de imediato grande interesse econômico. As ilhas eram áridas, desabitadas e distantes das rotas

comerciais tradicionais. Essa primeira impressão condicionou os projetos iniciais de colonização, que se desenvolveram de forma gradual e apenas ganharam impulso com a integração das ilhas às rotas atlânticas no final do século XV.

A mudança de estatuto ocorreu em 1466, quando a Coroa portuguesa concedeu privilégios aos habitantes da ilha de Santiago para o comércio com a costa africana. Esse ato transformou a ilha em um entreposto estratégico.

“Estar em Santiago representava adquirir o direito do exercício do comércio euro-africano. Essa prerrogativa jurídica tornou a ilha um lugar atrativo e um polo de imigração, reclassificando sua posição como estratégica. Santiago era um lugar simultaneamente próximo da costa africana [...] e suficientemente longe do continente para ser, por si só, uma barreira contra as ações ofensivas dos poderes africanos.” (Lobo (2015, p. 125)

Esse privilégio não apenas estimulou a imigração de colonos e comerciantes, mas também estabeleceu a base para o papel de Cabo Verde no tráfico de escravos e na circulação de mercadorias entre Europa, África e América. Assim, a insularidade, antes um obstáculo, transformou-se em ativo geopolítico.

Durante os séculos XV e XVI, Cabo Verde consolidou-se como ponto de apoio às navegações, fornecendo mantimentos e água para os navios, além de servir como espaço de “ladinização” de escravos africanos antes de sua exportação. Esse processo intensificou a presença europeia e moldou a estrutura social local, marcada pela escravatura e por um sistema econômico dependente da metrópole.

As condições ambientais, contudo, dificultaram a estabilidade produtiva. A irregularidade das chuvas e as secas recorrentes provocaram crises alimentares severas, particularmente nos séculos XVII e XVIII.

“Não faltando a chuva ao menos três meses, que são os de agosto, setembro e outubro [...] se produz muito milho grosso sem mais trabalho do que fazer umas covinhas em que possam caber dois ou três grãos de milho. [...] Em contraposição a esse cenário de abundância encontram-se os anos de fome e seca, em que a população de muitas ilhas foi reduzida à metade.” (Carreira, 1985, p. 23, apud LOBO, 2015, p. 129)

Esses episódios evidenciam que o modelo agrícola colonial não incorporava mecanismos de resiliência climática, o que perpetuava a vulnerabilidade da população e agravava a dependência das importações.

Os discursos coloniais procuraram explicar essa instabilidade culpabilizando os habitantes locais, reforçando estereótipos de preguiça e indolência.

“Este povo cheio de preguiça e inação, nascido em um país abundante de gados e mantimentos, cuidam muito pouco da sua criação, concorrendo desta sorte para a sua mesma indigência, padecendo ainda mais em tempo em que, por falta de chuvas, são aquelas terras tão infrutíferas que tem sentido várias vezes a mais horrível necessidade, sendo a última a do ano de 72 até 74 em que pereceram 14.000 almas.”

Essa retórica isentava a metrópole de responsabilidade, ocultando os efeitos da exploração e das restrições impostas ao comércio e à produção local. No século XIX, com o declínio do tráfico de escravos e a persistência das estiagens, Cabo Verde entrou em um ciclo de empobrecimento estrutural. O Boletim Oficial nº 43 (1872, p. 238) afirmava: “Os habitantes em sua maioria não são mendigos porque o sustento do povo na província, exceto nos anos de crises alimentares, é duma sem igual barateza, mas são realmente pobríssimos. Contar com eles para qualquer coisa é viver de enganoso.”

A partir desse contexto, a migração tornou-se um mecanismo de sobrevivência, e a economia local passou a depender crescentemente de remessas externas e do apoio colonial intermitente.

No início do século XX, o movimento literário *Claridade* (1936)⁵ promoveu uma revisão desse imaginário, destacando o cabo-verdiano como resistente às adversidades e denunciando a negligência colonial. Essa literatura transformou o discurso: de um povo “indolente”, passou-se a enxergar um povo “apesar da seca”, dotado de capacidade de superação.

⁵ O movimento literário *Claridade*, iniciado em 1936 com a revista homônima, reuniu autores como Baltasar Lopes, Manuel Lopes e Jorge Barbosa, inaugurando a literatura moderna de Cabo Verde. Seu foco foi a valorização da realidade local, denunciando a fome, a seca, a pobreza e a emigração, além de afirmar a identidade cultural cabo-verdiana frente ao colonialismo português.

Com a independência, em 1975, novas políticas foram implementadas para reverter séculos de degradação ambiental. Programas de reflorestamento e combate à desertificação tornaram-se prioridade (Lesourd, 1995, p. 138). Essas medidas foram reforçadas nas décadas seguintes por projetos internacionais que associavam desenvolvimento sustentável à correção de erros históricos.

Na década de 1990, essa abordagem ganhou contornos de política oficial. O SEPA (1995a, p. 1) afirmava que: “Estes erros devem, antes, constituir motivo de profunda meditação, na procura de soluções para sua correção, para assim criarmos sólidas condições para um desenvolvimento harmonioso e fundamentalmente sustentável.”

Essa mudança de discurso deslocou a narrativa da culpabilização para a responsabilização compartilhada e o planejamento estratégico. Por fim, a história da colonização de Cabo Verde revela uma tensão entre discursos de inferiorização e estratégias de ressignificação. Se durante séculos o clima e a insularidade foram usados como justificativa para a dominação, no período pós-independência tornaram-se elementos centrais de uma identidade nacional que busca reconhecimento e apoio internacional.

A cultura cabo-verdiana carrega em si marcas profundas da luta pela libertação do negro na África, ainda que essas expressões tenham sido muitas vezes abafadas e escondidas pelo colonizador. Como se observa, em todas as ilhas foram introduzidos escravos, que acompanhavam sempre a produção da cana sacarina, deixando uma marca indelével do negro africano na formação social cabo-verdiana. Essa influência não pode ser negada, ainda que muitas vezes disfarçada ou silenciada. Nesta mesma perspectiva, Gilberto Freyre, em *Casa-Grande & Senzala* (1987), ao analisar a formação da sociedade patriarcal brasileira, evidencia como as culturas africanas deixaram vestígios significativos, mesmo em contextos de opressão. Do mesmo modo, em Cabo Verde, tais influências foram decisivas na constituição de uma identidade própria, “resultado de uma mistura de tipos raciais (europeu e africano), da situação geográfica e de uma vivência cultural mais ou menos harmoniosa e diversificada” (texto da imagem), afirmando assim a relevância da cultura africana no mundo.

2.1. Impactos da colonização e alienação cultural em cabo verde

A colonização portuguesa em Cabo Verde, iniciada no século XV, deixou marcas profundas e multifacetadas que extrapolaram a esfera econômica, configurando um processo de dominação estrutural. A exploração da posição estratégica do arquipélago no Atlântico, combinada com o uso intensivo de mão de obra escrava, gerou uma economia dependente e vulnerável, orientada ao comércio transatlântico e à exportação de produtos específicos como urzela e aguardente, enquanto os produtos essenciais eram importados. Tal configuração criou desequilíbrios duradouros, agravados pelas condições ambientais adversas das ilhas, caracterizadas por solos pobres e chuvas irregulares (Lobo, 2015).

As crises alimentares e as secas prolongadas foram consequências diretas da combinação entre exploração colonial e negligência administrativa. A população, especialmente os escravizados, sofreu com fome, epidemias e migração forçada, refletindo a incapacidade ou desinteresse da administração portuguesa em garantir subsistência local. Carreira (1985, p. 129, apud Lobo, 2015, p. 129) descreve um episódio crítico: De 1773 a 1776, parece ter ocorrido uma das fomes mais terríveis que assolaram as ilhas. Durante esse período, grande parte da população escrava sucumbiu à morte, e a recuperação econômica mostrou-se lenta e instável.”

Esse padrão de negligência se manteve ao longo do século XIX e início do XX, revelando que a lógica colonial priorizava a manutenção de um entreposto atlântico funcional aos interesses da metrópole, desconsiderando o bem-estar da população local. As políticas agrárias eram voltadas para monoculturas de exportação, e crises eram frequentemente interpretadas como consequência da “preguiça” do povo, obscurecendo os mecanismos de exploração impostos.

Além do impacto econômico, a colonização teve efeitos profundos sobre a dimensão política e cultural da sociedade cabo-verdiana. A historiadora Ivone Monteiro (2017) demonstra que a ideia de que todos os cabo-verdianos eram “cidadãos portugueses” desde 1822 foi mais um discurso político-ideológico do que uma realidade efetiva. Embora Cabo Verde não tivesse formalmente o Estatuto do Indigenato, na prática uma grande massa da população

esteve sujeita a regimes de exceção semelhantes aos aplicados aos “indígenas” em Angola, Moçambique ou Guiné, sobretudo através do trabalho forçado e da exclusão cívica. Assim, criou-se uma contradição: oficialmente considerados assimilados e cidadãos, muitos cabo-verdianos viviam na condição real de indígenas subalternizados.

O colonialismo português promoveu também uma política deliberada de assimilação cultural, na qual práticas, línguas e valores africanos foram desvalorizados, enquanto normas e padrões europeus eram exaltados como sinônimos de civilização e progresso. Cabral (1980, p. 14) define este processo como uma forma de alienação, “Uma forma de alienação profunda, em que o colonizado internalizava valores europeus e rejeitava sua própria história.”

Essa alienação funcionava como instrumento político, criando uma elite assimilada que intermediava a dominação colonial e fragmentava a identidade coletiva necessária à resistência. Ao mesmo tempo, o discurso de “especificidade cabo-verdiana” servia para mascarar desigualdades internas: enquanto a elite letrada usufruía de prerrogativas de cidadania, a maioria da população permanecia submetida ao trabalho compulsório, analfabetismo e marginalização.

O impacto social refletiu-se na estratificação da sociedade cabo-verdiana. O sistema de escravatura e a hierarquia racial imposta pela colonização geraram desigualdades persistentes. O acesso à educação, à mobilidade social e a benefícios econômicos estava condicionado à proximidade cultural com Portugal. Lobo (2015, p. 130) observa a retórica colonial que culpava os cabo-verdianos pelas crises estruturais: “Este povo cheio de preguiça e inação, nascido em um país abundante de gados e mantimentos, cuidam muito pouco da sua criação, concorrendo desta sorte para a sua mesma indigência [...] em que pereceram 14.000 almas.”

Essa narrativa ocultava os mecanismos de exploração e consolidava a ideia de que a pobreza era um problema moral ou racial, e não resultado das políticas coloniais predatórias.

Culturalmente, o colonialismo criou um campo de disputa simbólica entre imposição de valores europeus e práticas locais de resistência. No século XX, Amílcar Cabral destacou a centralidade da cultura na luta de libertação, percebendo que a alienação cultural constituía a base do poder colonial: um povo

culturalmente desvalorizado dificilmente se mobiliza para sua própria libertação. A preservação de línguas crioulas, tradições orais e memórias coletivas funcionou como forma silenciosa de resistência, mantendo viva a identidade cabo-verdiana mesmo sob opressão.

Tabela 1 – Principais impactos da colonização portuguesa em Cabo Verde

Dimensão	Efeitos principais	Exemplos históricos
Econômica	Economia dependente; monocultura de exportação; escassez de produtos de subsistência	Exportação de urzela e aguardente; importação de alimentos essenciais; crises alimentares recorrentes
Social	Estratificação racial; desigualdade social; trabalho forçado; migração	Sistema de castas; escravatura; episódios de fome como 1773–1776; aplicação prática de códigos de trabalho indígena
Cultural	Alienação cultural; imposição de valores europeus; desvalorização das práticas locais	Política de assimilação portuguesa; elitização de indivíduos “europeizados”; resistência através do crioulo e da oralidade
Política/ Administrativa	Contradição entre cidadania e indigenato; prioridade aos interesses da metrópole; negligência em crises	“Cidadania” teórica desde 1822; práticas de trabalho forçado; ausência de políticas para mitigação de secas
Resistência e identidade	Manutenção de práticas culturais como resistência silenciosa; luta por reconhecimento	Preservação de línguas crioulas, tradições orais e memórias coletivas; crítica de Eugénio Tavares; centralidade da cultura em Amílcar Cabral

Fonte: Elaborada pelos autores (2025) com base em Lobo (2015), Carreira (1985) e Cabral (1980).

A tabela traz uma síntese do processo de colonização e de resistência; por mais forte que tenha sido a colonização, os cabo-verdianos resistiram por meio

dos mecanismos e estratégias criadas para responder aos processos de exploração. A presença portuguesa em Cabo Verde impôs uma economia dependente e voltada para a exportação, limitando a produção de alimentos essenciais e gerando recorrentes crises de subsistência. Paralelamente, surgiram desigualdades sociais profundas, marcadas por estratificação racial, trabalho forçado e migrações, que evidenciam como a população foi submetida a regras e códigos de exploração rígidos.

3. A cultura como arma de libertação em Amílcar Cabral

Amílcar Lopes Cabral (1924–1973), foi um dos principais líderes do pensamento e da luta anticolonial africana do século XX. Nascido em Bafatá, na Guiné-Bissau, e filho de pais cabo-verdianos, Cabral teve sua formação inicial em Cabo Verde e posteriormente em Portugal, onde estudou agronomia no Instituto Superior de Agronomia de Lisboa. Esse percurso permitiu-lhe uma compreensão singular da realidade africana, combinando conhecimento científico com uma profunda sensibilidade para as questões sociais e culturais dos povos colonizados. Desde cedo, destacou-se como intelectual comprometido com a transformação das estruturas coloniais, articulando teoria e prática de maneira indissociável.

No início da década de 1950, Cabral fundou, juntamente com outros militantes, o Partido Africano para a Independência da Guiné e Cabo Verde (PAIGC), organização que se tornou o motor principal da luta de libertação contra o colonialismo português. Sob sua liderança, o PAIGC estruturou uma estratégia político-militar inovadora, baseada não apenas na luta armada, mas também na mobilização das comunidades rurais e na valorização da cultura popular como ferramenta de resistência. Para Cabral, a independência não poderia ser entendida apenas como retirada das tropas coloniais, mas como a recuperação da dignidade e da identidade dos povos africanos, condição fundamental para a construção de uma sociedade justa e autônoma.

Além de líder político, Cabral foi um pensador de envergadura internacional. Seus discursos e textos, compilados em obras como *A arma da teoria* (1980),

revelam uma reflexão crítica sobre o colonialismo, a cultura e o papel da consciência nacional na luta de libertação. Reconhecido como um “homem-povo”, nas palavras de Comitini (1980), Cabral desenvolveu uma concepção revolucionária enraizada na realidade africana, mas com alcance universal, dialogando com autores como Frantz Fanon, Aimé Césaire e Kwame Nkrumah. Assassinato em Conacri em 1973, pouco antes da independência de Cabo Verde e Guiné-Bissau, transformou-o em mártir da causa anticolonial. Seu legado permanece vivo, iluminando debates contemporâneos sobre identidade, cultura e descolonização.

Amílcar Cabral concebeu a cultura como a verdadeira base da resistência anticolonial. Sua leitura do colonialismo português em Cabo Verde partia da constatação de que a dominação não se limitava ao saque econômico, mas se exercia sobretudo pela alienação cultural. A imposição da língua portuguesa, a marginalização do crioulo, a desvalorização das práticas africanas e a exaltação de padrões europeus constituíam mecanismos de destruição simbólica que buscavam tornar a colonizada “massa amorfa sem história”.

“Verificou-se que a cultura é a verdadeira base do movimento de libertação, e que as únicas sociedades que podem mobilizar-se, organizar-se e lutar contra o domínio estrangeiro são as que preservam a sua cultura. [...] Compreende-se assim que, sendo o domínio imperialista a negação do processo histórico da sociedade dominada, é necessariamente a negação do seu processo cultural. Também e porque uma sociedade que se liberta verdadeiramente do jugo estrangeiro retoma os caminhos ascendentes da sua própria cultura a luta de libertação é, antes de mais, um ato de cultura.” (Cabral, 1980, p. 13)

Essa formulação ecoa a visão de Aimé Césaire, para quem a colonização significava “coisificação” do homem colonizado, isto é, a tentativa de reduzi-lo a mero objeto sem memória nem dignidade. Em seu *Discurso sobre o colonialismo*, Césaire (2006) argumenta que a colonização “desumaniza até o homem mais civilizado, que a exerce, e degrada o colonizado até a sombra de si mesmo”. Tanto em Césaire como em Cabral, a desumanização só é revertida pela recuperação cultural: é no reconhecimento da própria história e identidade que se encontra a base da resistência.

Cabral mostra que as lutas de libertação sempre foram precedidas por uma intensificação das manifestações culturais, isto é, antes da luta armada há uma luta simbólica que afirma a dignidade do povo. Ele escreve:

“O estudo da história das lutas de libertação demonstra que são em geral precedidas por uma intensificação das manifestações culturais, que se concretizam progressivamente por uma tentativa, vitoriosa ou não, da afirmação da personalidade cultural do povo dominado como ato de negação da cultura do opressor.” (Cabral, 1980, p. 12)

Essa leitura aproxima-se de Frantz Fanon, que em *Os condenados da terra* ressalta que o colonizador se sustenta na destruição da cultura nativa, impondo a ideia de que nada existia antes da presença europeia. Fanon (2005) lembra que “a colonização não se satisfaz em prender o povo em suas garras, em esvaziar o cérebro colonizado de toda forma e conteúdo. Exige-se dele que veja na cultura colonial a sua salvação” (p. 218). Essa convergência demonstra que a cultura não é mero adorno, mas o verdadeiro campo de batalha onde se decide a possibilidade de libertação.

Ao mesmo tempo, Cabral recusa uma visão essencialista da cultura. Para ele, a cultura não é estática, nem deve ser entendida como intocado, mas como realidade dinâmica, fruto de contradições sociais e históricas. Por isso, a luta de libertação não apenas se alimenta da cultura, mas a transforma, conferindo-lhe novos conteúdos.

“A luta de libertação, que é a mais complexa expressão do vigor cultural do povo, da sua identidade e da sua dignidade, enriquece a cultura e abre-lhe novas perspectivas de desenvolvimento. As manifestações culturais adquirem um novo conteúdo e novas formas de expressão, tornando-se assim um poderoso instrumento de informação e formação política.” (Cabral, 1980, p. 15)

A centralidade da cultura também implicava que o movimento de libertação deveria ter caráter popular, enraizado nas massas. Cabral criticava a elite assimilada, formada sob valores europeus, que muitas vezes se distanciava das realidades do povo. Para ele, a cultura só cumpriria sua função revolucionária se

fosse compreendida como patrimônio coletivo, não como monopólio de intelectuais. Nas suas palavras:

“O movimento de libertação, representante e defensor da cultura do povo, deve ter consciência do fato que, sejam quais forem as condições materiais da sociedade que representa, esta é portadora e criadora de cultura, e deve, por outro lado, compreender o caráter de massa, o caráter popular da cultura, que não é, nem poderia ser, apanágio de um ou de alguns setores da sociedade.” (Cabral, 1980, p. 16)

Aqui Cabral dialoga implicitamente com Fanon, que denunciava o perigo de uma elite nacionalista assumir o poder pós-independência sem romper com os padrões coloniais, perpetuando a alienação. Para ambos, a libertação verdadeira só seria alcançada por meio de uma revolução cultural capaz de reconhecer e valorizar a cultura popular, garantindo que as práticas, conhecimentos e experiências do povo tivessem visibilidade e protagonismo na construção de uma sociedade emancipada.

Por fim, Cabral deixa claro que a independência política sem libertação cultural é apenas uma meia vitória. A verdadeira libertação exige a retomada da história, a valorização da língua e das práticas locais e a recusa de qualquer subordinação às culturas estrangeiras. Ele afirma:

“Um povo que se liberta do domínio estrangeiro não será culturalmente livre a não ser que, sem complexos e sem subestimar a importância das contribuições positivas da cultura do opressor e de outras culturas, retome os caminhos ascendentes da sua própria cultura, que se alimente da realidade do meio e negue tanto as influências nocivas como qualquer espécie de subordinação a culturas estrangeiras.” (Cabral, 1980, p. 17)

Assim, a cultura em Cabral é simultaneamente memória e criação, resistência e projeto. Ao colocá-la como arma de libertação, ele antecipa debates que continuam atuais na luta contra novas formas de colonialismo cultural e econômico. Sua perspectiva, em diálogo com Fanon e Césaire, mostra que não há libertação sem a recuperação da dignidade cultural. Por isso, sua famosa conclusão permanece um guia para as lutas contemporâneas: “Se o domínio imperialista

tem como necessidade vital praticar a opressão cultural, a libertação nacional é necessariamente um ato de cultura.” (Cabral, 1980, p. 18)

Enfatizamos que, na teoria de Cabral, é possível identificar fundamentos para a construção de uma perspectiva de decolonialidade ou de transmodernidade, tal como problematizada por autores contemporâneos como *Quijano, Dussel, Katherine Walsh e Sueli Carneiro*. Nesse sentido, a análise de Huo e Souza Neto (2024) é esclarecedora ao mostrar que a luta contra a mentalidade colonizada não se restringe ao campo político, mas alcança sobretudo a educação:

A luta pela descolonização, portanto, vai além do campo político, estendendo-se à esfera educacional, onde a formação de mentes alienadas perpetua a opressão e a subserviência. Assim, a educação, como prática da liberdade, é um ato de conhecimento, uma aproximação crítica da realidade. (Huo; Souza Neto, 2024, p. 2).

Essa compreensão reforça que a cultura, para Cabral, é uma prática ativa de libertação. Como destacam Huo e Souza Neto (2024), a conscientização não pode se limitar ao plano teórico ou acadêmico, mas deve estar enraizada nas vivências cotidianas e no protagonismo das massas. A conscientização, portanto, não se limita ao saber acadêmico, mas se expande para a vivência cotidiana, onde cada sujeito se torna um protagonista de sua história e de sua comunidade. Essa abordagem educativa busca não apenas transmitir conhecimento, mas também cultivar uma consciência crítica e engajada, essencial para a construção de uma sociedade mais justa e equitativa.

Dessa forma, o diálogo entre Cabral, Fanon e os autores decoloniais contemporâneos mostra que não há emancipação possível sem um processo cultural profundo, capaz de romper com a alienação e de recolocar o povo como sujeito histórico da sua própria libertação.

4. Literatura, oralidade e a construção da identidade cabo-verdiana

A literatura cabo-verdiana assumiu desde cedo um papel central na construção da consciência nacional e na resistência simbólica ao colonialismo português. O marco desse processo foi a fundação da revista *Claridade*, em 1936,

por Baltasar Lopes, Manuel Lopes e Jorge Barbosa. Esse movimento literário inaugurou uma estética própria, centrada na vida cotidiana das ilhas, marcada pela seca, pela fome, pela emigração e pela luta de sobrevivência do povo. Como escreve Baltasar Lopes em *Chiquinho*, romance de 1947 considerado uma das obras fundadoras da literatura cabo-verdiana: “A terra de Cabo Verde é dura e ingrata, mas dela se tira uma vida que, apesar de áspera, é nossa vida. É com ela que aprendemos a ser resistentes e a lutar” (Lopes, 1947, p. 32). Ao valorizar e evidenciar a cultura do povo “apesar da seca”, Claridade rompeu com o lusocentrismo literário e colocou a identidade cabo-verdiana no centro da reflexão cultural.

Esse gesto literário era, no fundo, um ato político. A literatura claridosa denunciava as contradições do colonialismo, desmascarando a retórica de “povo indolente” usada pela metrópole. Manuel Lopes, em *Chuva Braba* (1956), retrata o sofrimento da população diante da seca, mas também sua força de resistência: “O povo da minha terra aprendeu a viver sem pão e sem água, mas não aprendeu a viver sem esperança. E é essa esperança que o mantém vivo, apesar da seca” (Lopes, 1956, p. 47). Aqui a literatura não apenas descreve a realidade, mas a ressignifica, transformando a narrativa de submissão em narrativa de dignidade. Para Amílcar Cabral (1980), esse era exatamente o sentido da cultura na luta de libertação: “A luta de libertação é, antes de mais, um ato de cultura” (p. 13).

Outro campo decisivo da resistência cultural cabo-verdiana foi a oralidade. Contos, lendas, provérbios e cantigas transmitidos oralmente preservaram a memória coletiva e garantiram a continuidade da identidade diante da tentativa colonial de silenciamento. O ensaísta Gabriel Mariano destacou a importância do crioulo e da oralidade como matriz da identidade nacional, afirmando que “a caboverdianidade é o resultado de uma simbiose cultural, em que a oralidade crioula ocupa lugar de destaque” (Mariano, 1991, p. 64). Essa valorização da oralidade conecta-se à leitura de Cabral (1980), para quem o povo só pode resistir porque guarda viva sua cultura, mesmo sob repressão.

A música, em especial a morna, também teve papel fundamental na construção identitária. Com Eugénio Tavares no início do século XX e Cesária Évora no final, a morna consolidou-se como expressão máxima da cabo-verdianidade,

cantando em crioulo temas de amor, saudade, emigração e resistência. Tavares escreveu: *“Quem ca tem sodade, ca tem coração”* (Tavares, 1932, p. 15). Essa frase, aparentemente simples, traduz o ethos da cultura cabo-verdiana, que transforma a dor da ausência em poesia e a diáspora em identidade partilhada. A morna, cantada em crioulo, desafiava o discurso colonial que marginalizava a língua popular e afirmava que a verdadeira alma cabo-verdiana estava justamente na língua e na música que o povo criou.

A língua crioula foi, sem dúvida, o campo mais simbólico da resistência cultural. Durante o período colonial, o português era imposto como língua oficial de ensino e administração, enquanto o crioulo era relegado ao espaço privado e estigmatizado como “dialeto de incultos”. Contudo, intelectuais como Baltasar Lopes e Luís Romano defenderam a dignidade da língua materna como símbolo de identidade nacional. Romano (1967) escreveu que “o crioulo é a língua em que o povo canta, sofre e sonha, e por isso mesmo é a língua em que ele existe” (p. 88). Ao resistir à imposição do português, o crioulo tornou-se não apenas instrumento de comunicação, mas bandeira de luta e de reconhecimento.

Além da literatura, música e língua, outras manifestações populares como o batuque, a tabanca e as festas religiosas desempenharam papel essencial na preservação da cabo-verdianidade. O batuque, em particular, foi visto durante muito tempo pelas autoridades coloniais como prática “primitiva” e por isso reprimido. No entanto, continuou a ser transmitido de geração em geração, principalmente por mulheres, tornando-se um símbolo de resistência cultural. Manuel Ferreira (1973), estudioso da literatura cabo-verdiana, observa que essas práticas “mantiveram viva a ligação com as raízes africanas, contrariando a ideologia colonial da assimilação” (p. 211).

Essa dimensão cultural teve impacto direto na luta política. Amílcar Cabral reconheceu que a independência não poderia se limitar à esfera militar ou jurídica, mas deveria significar a recuperação da dignidade cultural. Ele insistia que “um povo que se liberta do domínio estrangeiro não será culturalmente livre a não ser que retome os caminhos ascendentes da sua própria cultura” (Cabral, 1980, p. 17). Assim, a literatura, a música, a oralidade e o crioulo não foram

apenas expressões estéticas, mas armas de libertação, pois mobilizaram consciências e fortaleceram a identidade coletiva contra a opressão.

Em síntese, a construção da identidade cabo-verdiana se deu num processo histórico de resistência cultural, em que literatura, oralidade, música e língua desempenharam funções decisivas. O movimento *Claridade* desafiou o silêncio imposto pela metrópole e deu visibilidade à voz do povo; a morna e o batuque traduziram em som e ritmo a vivência das ilhas; o crioulo se afirmou como língua da identidade e da memória coletiva. Todas essas manifestações demonstram que, como ensinava Cabral, a luta pela libertação foi, antes de tudo, um ato cultural e simultaneamente político.

5. O pensamento cabraliano e a luta anticolonial em perspectiva africana

O pensamento de Amílcar Cabral deve ser compreendido dentro de um amplo movimento intelectual e político africano do século XX, marcado pela luta contra o colonialismo e pela afirmação de uma consciência histórica própria. Embora cada pensador e líder apresentasse especificidades, todos partilhavam a convicção de que a libertação da África não poderia ser reduzida a um processo jurídico-formal de independência, mas deveria implicar uma transformação cultural, política e econômica profunda. Nesse horizonte, Cabral dialogou com figuras como *Frantz Fanon*, *Aimé Césaire*, *Léopold Sédar Senghor* e *Kwame Nkrumah*, cada um deles representando diferentes vertentes da crítica anticolonial.

A convergência mais evidente entre Cabral e Frantz Fanon encontra-se na centralidade da cultura e na denúncia da alienação colonial. Fanon, em *Os condenados da terra* (2005), afirmava que “a colonização não se satisfaz em prender o povo em suas garras [...] exige que veja na cultura colonial a sua salvação” (p. 218). Cabral, por sua vez, sustentava que “a luta de libertação é, antes de mais, um ato de cultura” (1980, p. 13). Ambos reconheciam que a opressão colonial tinha como fundamento a destruição simbólica do colonizado e que a resistência só seria possível pela recuperação da identidade cultural. Contudo, se Fanon enfatizava sobretudo a dimensão psíquica da violência colonial, Cabral destacava a articulação entre base material e superestrutura

cultural, insistindo que a libertação deveria atingir simultaneamente os níveis econômico, político e simbólico.

Aimé Césaire, com o seu *Discurso sobre o colonialismo* (2006), foi outro intelectual cuja influência dialoga com o pensamento de Cabral. Césaire denunciava que a colonização era “coisificação do homem colonizado” e degradação da dignidade humana. Cabral compartilhou dessa visão, mas acrescentou um elemento estratégico: a cultura, para ele, não era apenas espaço de denúncia, mas também arma prática da luta. Como afirmava, “o estudo da história das lutas de libertação demonstra que são em geral precedidas por uma intensificação das manifestações culturais” (Cabral, 1980, p. 12). Se em Césaire a poesia era veículo de resgate da negritude e da identidade africana, em Cabral a cultura era motor organizativo e pedagógico do processo revolucionário.

O diálogo com Léopold Sédar Senghor também é relevante. Senghor, líder do movimento da *Negritude*, defendia a valorização das raízes africanas como forma de resistência ao colonialismo e de construção de um humanismo universal. Para Senghor (1964), “a Negritude é o conjunto dos valores culturais da África negra” (p. 95). Cabral, embora partilhasse da ideia de que a afirmação cultural era condição da libertação, criticava implicitamente qualquer concepção essencialista da cultura africana. Para ele, a cultura não era uma herança imutável, mas uma realidade dinâmica, enriquecida pela própria luta. Assim, se Senghor privilegiava a exaltação estética do passado africano, Cabral insistia em articular a cultura com a transformação material da sociedade e com a luta concreta contra a dominação portuguesa.

Kwame Nkrumah, por sua vez, foi interlocutor próximo de Cabral no plano político. Primeiro presidente de Gana e defensor do pan-africanismo, Nkrumah (1963) argumentava que “a independência de Gana não terá sentido se não for ligada à libertação total do continente africano” (p. 42). Essa visão encontra eco em Cabral, que compreendia a luta de libertação da Guiné-Bissau e de Cabo Verde como parte de um processo continental. Ambos acreditavam que a fragmentação das colônias africanas era produto da lógica imperialista e que a libertação plena exigia integração regional. No entanto, Cabral diferenciava-se de Nkrumah por sua atenção às especificidades locais: insistia que a libertação só

poderia ser vitoriosa se fosse enraizada nas condições concretas de cada povo, evitando fórmulas generalistas.

Outro ponto de especificidade do pensamento cabraliano em relação a esses autores é a importância que ele atribuía à ligação entre teoria e prática. Em seu célebre discurso, afirmava que “a teoria é uma arma; mas como toda arma, se não a soubermos manejar, de nada servirá” (Cabral, 1980, p. 21). Enquanto Fanon enfatizava a violência revolucionária e Senghor a valorização estética da cultura, Cabral combinava análise científica da realidade social com ação política concreta, o que lhe conferia um caráter singular entre os líderes africanos. Sua formação em agronomia e sua experiência de trabalho de campo lhe permitiram analisar as estruturas econômicas coloniais e transformá-las em estratégia política.

Ao mesmo tempo, Cabral partilhava com Césaire, Fanon, Senghor e Nkrumah a visão de que a independência formal não bastava. Todos eles denunciavam o perigo do neocolonialismo, isto é, da continuidade da dominação por vias econômicas e culturais mesmo após a retirada do poder colonial direto. Cabral alertava que “um povo que se liberta do domínio estrangeiro não será culturalmente livre a não ser que retome os caminhos ascendentes da sua própria cultura” (1980, p. 17). Essa ideia complementa o diagnóstico de Nkrumah sobre a necessidade de descolonização econômica e política, e a advertência de Fanon contra a “burguesia nacional” que poderia reproduzir os mecanismos de exploração.

Em síntese, o pensamento cabraliano integra-se a uma constelação mais ampla de reflexões africanas e afro-diaspóricas sobre o colonialismo, mas apresenta especificidades decisivas. Enquanto Césaire e Senghor valorizavam a negritude como resgate cultural, Fanon enfatizava a violência como catalisadora da libertação e Nkrumah projetava o pan-africanismo como horizonte político, Cabral articulava cultura e prática revolucionária de forma indissociável. Sua originalidade reside justamente nessa síntese entre análise materialista, valorização cultural e organização popular. É nesse ponto que sua voz se singulariza no concerto das lutas africanas do século XX, permanecendo atual para pensar os desafios contemporâneos da descolonização.

Tabela 2 – Cabral em diálogo com outros pensadores anticoloniais africanos e afro-diaspóricos

Autor/Pensador	Convergências com Cabral
Frantz Fanon	Ambos enfatizam a destruição cultural como base do colonialismo e a necessidade de reconstrução identitária. Fanon destaca que a colonização “exige que veja na cultura colonial a sua salvação” (Fanon, 2005, p. 218).
Aimé Césaire	Denúncia da colonização como desumanização e coisificação do colonizado (<i>Discurso sobre o colonialismo</i>). Enfatiza a necessidade de recuperação da dignidade cultural.
Léopold S. Senghor	Afirmação da negritude e da valorização das raízes africanas como fundamento do humanismo universal.
Kwame Nkrumah	Defesa do pan-africanismo e da integração continental. Crítica ao neocolonialismo e à independência meramente formal.
Amílcar Cabral	Síntese: cultura como base da resistência, enraizada nas massas populares, articulando teoria e prática.

Fonte: Elaborada pelos autores (2025) com base em Cabral (1980), Fanon (2005), Césaire (2006), Senghor (1964) e Nkrumah (1963).

Esses autores denunciaram os riscos de uma independência limitada a aspectos administrativos, sem promover transformações profundas nas mentalidades, nos modos de ser, pensar e agir das sociedades. Destacaram que a colonização política, econômica e social tende a persistir nos países que foram anteriormente submetidos ao domínio colonial.

6. O legado de Amílcar Cabral e os desafios contemporâneos de Cabo Verde

O pensamento de Amílcar Cabral continua a ser uma referência essencial para compreender os desafios que Cabo Verde enfrenta no presente. Embora a independência política tenha sido conquistada em 1975, o projeto de libertação plena permanece em aberto. Como advertia Cabral (1980, p. 17), “um povo que se liberta do domínio estrangeiro não será culturalmente livre a não ser que

retome os caminhos ascendentes da sua própria cultura”. Esta afirmação traduz a convicção de que a verdadeira libertação não se esgota na retirada formal da potência colonizadora, mas exige uma reconfiguração profunda das estruturas sociais, econômicas e culturais. No caso cabo-verdiano, muitas permanências coloniais ainda marcam o cotidiano da população, revelando a atualidade do legado cabraliano.

A situação linguística: português e crioulo. Um dos aspectos mais visíveis dessas permanências é a situação linguística. Embora o crioulo cabo-verdiano (*kriolu Kabuverdianu*) seja a língua materna da maioria da população, o português permanece como língua oficial, sendo usado no ensino, na administração pública, nos documentos oficiais e em situações formais. Essa hierarquia linguística, imposta pelo colonialismo, perpetua uma divisão simbólica entre a cultura popular e a cultura hegemônica. O reconhecimento do crioulo como língua oficial ainda não se concretizou legalmente, mas iniciativas de valorização da língua materna têm sido discutidas no âmbito educacional e cultural (Afrobarometer, 2024).

O crioulo cabo-verdiano apresenta variações regionais que refletem a diversidade cultural do arquipélago, podendo-se agrupar as nove variantes existentes em duas principais: a variante de Barlavento (Santo Antão, São Vicente, São Nicolau, Sal e Boavista) e a variante de Sotavento ou *kriolu badiu* (Santiago, Maio, Fogo e Brava). Apesar das diferenças, a inteligibilidade entre ilhas é mantida, e linguistas consideram o crioulo como uma língua única, com base lexical portuguesa, surgida da necessidade de comunicação entre colonos e povos africanos escravizados.

Uma pesquisa realizada pelo Afrobarometer (2024) revelou que 56% dos cabo-verdianos considera que chegou o momento de adotar o crioulo como língua oficial com o mesmo estatuto que o português. Comparativamente ao ano de 2022, houve uma diminuição de cerca de 8 pontos percentuais, passando de 64% para 56% (Afrobarometer, 2024).

Outro desafio é a diáspora cabo-verdiana, cuja população fora do arquipélago é quase o dobro da residente (INE, 2024). Historicamente, a migração foi motivada por secas, fome e pobreza estrutural, questões que têm raízes no

período colonial. A diáspora representa, ao mesmo tempo, uma força econômica significativa por meio das remessas e um desafio em termos de identidade e manutenção de vínculos culturais. Se a transmissão da língua, das tradições e da memória coletiva não for garantida, há risco de distanciamento geracional e fragmentação identitária, confirmando a pertinência da reflexão cabraliana sobre a cultura como base da resistência.

A globalização acrescenta complexidade a esses processos. Cabo Verde, por sua localização estratégica e limitada base de recursos naturais, tornou-se fortemente dependente do turismo, dos serviços e da ajuda internacional (Nkrumah, 1963). Se, por um lado, a inserção internacional oferece oportunidades, por outro, pode reforçar relações de dependência econômica e cultural, ecoando antigas dinâmicas coloniais. A lógica neoliberal de mercado, que prioriza a mercantilização cultural, ameaça a autenticidade das expressões culturais cabo-verdianas. Cabral (1980, p. 13) já alertava que a soberania verdadeira exige autonomia material e cultural, antecipando riscos de um “neocolonialismo global” em que a independência formal convive com dependências externas invisíveis, mas poderosas.

A juventude cabo-verdiana, tanto nas ilhas quanto na diáspora, enfrenta desafios significativos, como desemprego, precariedade e desigualdade de acesso à educação de qualidade (INE, 2024). Cabral (1980, p. 13) defendia que “a luta de libertação é, antes de mais, um ato de cultura”. Portanto, a juventude só poderá protagonizar um futuro libertado se reconhecer-se herdeira e criadora da cultura cabo-verdiana, consolidando o vínculo entre educação, identidade e cidadania. Em 2024, a proporção de jovens cabo-verdianos entre 15 e 24 anos fora do sistema de ensino ou formação foi de 23,1%, equivalente a 18.993 jovens (INE, 2024).

7. Considerações Finais

Este estudo evidencia que a concepção de cultura como base da resistência, elaborada por Amílcar Cabral, continua central para compreender os processos de descolonização cultural e política em Cabo Verde. Ao analisar o legado

cabraliano, observou-se que a valorização das práticas culturais e a afirmação da identidade nacional não são apenas instrumentos simbólicos, mas elementos estratégicos de emancipação frente às permanências coloniais que ainda se manifestam na educação, na economia e nas representações sociais. A reflexão sobre Cabral permite perceber que a cultura atua como um mecanismo de fortalecimento da consciência crítica e da capacidade de agência dos cidadãos.

Além disso, a pesquisa demonstrou que, em contextos marcados por globalização e diáspora, a abordagem cabraliana oferece um horizonte de análise sobre a preservação da memória coletiva e das raízes africanas, contrapondo-se às pressões de homogeneização cultural e à valorização acrítica de modelos externos. Nesse sentido, a luta pela independência, proposta por Cabral, transcende o plano político-institucional e alcança o domínio simbólico, indicando que a verdadeira libertação depende da reconquista da identidade e da autoestima cultural.

Portanto, a relevância do pensamento de Cabral se manifesta na atualidade como um guia para políticas e práticas que promovam a descolonização cultural, incentivando a reflexão crítica sobre o passado e fortalecendo o protagonismo do povo cabo-verdiano. Sua concepção de cultura como base da resistência permanece como um referencial teórico e prático para enfrentar desafios contemporâneos, reafirmando que a emancipação plena está intrinsecamente ligada à valorização da própria história, da memória e da identidade coletiva.

A cultura é essencial a qualquer processo de libertação, pois nela se encontram simultaneamente elementos de reificação e de emancipação; compreender e articular esses elementos constitui um dos principais desafios da contemporaneidade.

Referências

- AFROBAROMETER. *Relatório sobre a situação linguística em Cabo Verde*. 2024.
- CABRAL, Amílcar. *A arma da teoria*. Bissau: Edições do PAIGC, 1980.
- CARREIRA, A. *Relatos históricos sobre a agricultura e crises alimentares em Cabo Verde*. 1985. apud LOBO, 2015.

- CÉSARE, Aimé. *Discurso sobre o colonialismo*. Lisboa: Edições 70, 2006.
- COMITINI, M. *Amílcar Cabral: análise política e social*. Bissau: Editorial Fundza, 1980.
- FANON, Frantz. *Os condenados da terra*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2005.
- FERREIRA, M. *Literatura cabo-verdiana: tradições e resistência cultural*. Lisboa: Universidade de Lisboa, 1973.
- FREIRE, Paulo. *Cartas à Guiné-Bissau: registros de uma experiência em processo*. 2. ed. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1978.
- HUO, Anfíbio Zacarias; SOUZA NETO, João Clemente de. A construção da educação decolonial em Moçambique à luz das pedagogias de libertação de Paulo Freire e Amílcar Cabral. *Revista Espaço Pedagógico*, Passo Fundo, v. 31, e16337, 2024. DOI: <https://doi.org/10.5335/rep.v31.16337>
- FREYRE, Gilberto. *Casa-Grande & Senzala*. 27. ed. Rio de Janeiro: Global, 1987.
- LESOURD, P. *Programas de reflorestamento e desenvolvimento sustentável em Cabo Verde*. Praia: Centro de Estudos Cabo-Verdianos, 1995.
- LOBO, José. *História social e econômica de Cabo Verde*. Praia: Universidade de Cabo Verde, 2015.
- LÓPES, Baltasar. *Chiquinho*. Lisboa: Edições Cosmos, 1947.
- LÓPES, Manuel. *Chuva braba*. Praia: Instituto Nacional do Livro, 1956.
- MARIANO, Gabriel. *Oralidade e identidade cabo-verdiana*. Praia: Edições Cabo-Verdianas, 1991.
- MONTEIRO, Ivone. *Cidadania e subalternização em Cabo Verde: uma análise histórica*. Praia: Universidade de Cabo Verde, 2017.
- NKRUMAH, Kwame. *Pan-Africanismo e independência africana*. Accra: Ghana Publishing House, 1963.
- ROMANO, Luís. *A língua crioula e a identidade nacional*. Praia: Instituto Cultural Cabo-Verdiano, 1967.
- SENGHOR, Léopold Sédar. *Negritude: princípios e valores culturais da África negra*. Dakar: Présence Africaine, 1964.
- TAVARES, Eugénio. *Poesia e identidade cabo-verdiana*. Mindelo: Edições Atlântico, 1932.
- SEPA. *Relatório sobre desenvolvimento sustentável em Cabo Verde*. Praia: Governo de Cabo Verde, 1995a.



ÁGUAS REVOLTAS: QUESTÕES POSSÍVEIS NAVEGANDO POR ASPECTOS DA CULTURA CABOVERDIANA

CLÁUDIA MARIA RIBEIRO¹

ILA MARIA SILVA DE SOUZA MENDES DE FREITAS²

Água pra vazar a vida: nossos referenciais

As imagens advindas da música de Djavan intitulada *Água*³, potencializam nossos pensares a partir, principalmente, das temáticas do imaginário bachelandiano que nos auxiliam a refletir sobre algumas nuances culturais de Cabo Verde. Outros autores também comporão nosso espectro analítico no decorrer deste escrito. Quanto somos instigadas a mergulhar nas transformações das águas e borbulhar ideias que fomentam nossos olhares e ilações. Bachelard,

¹ Profa. Titular aposentada do Departamento de Educação da Universidade Federal de Lavras – MG. Profa. Emérita desta Universidade. Coordenadora do Comitê Gestor do Fórum Sul Mineiro de Educação Infantil e Integrante do Colegiado do Fórum Mineiro de Educação Infantil. Editora da Revista Catavento do FSMEI. Integrante do Grupo de Pesquisa em Educação Infantil, Diferenças de Gênero e Infâncias – GEIDI da Universidade Federal de Lavras/CNPq.

² Professora Associada Aposentada do Instituto Federal da Bahia. Integrante do Comitê Gestor do FSMEI. Editora da Revista Catavento do FSMEI. Integrante do Grupo de Pesquisa em Educação Infantil, Diferenças de Gênero e Infâncias – GEIDI da Universidade Federal de Lavras/CNPq.

³ *Água*, Djavan, 1978. Tudo que se passa aqui, não passa de um naufrágio. Eu me criei no mar e foi lá que eu aprendi a nadar. Pra nada, eu aprendi pra nada. A maré subiu demais e tudo aqui está que é água. Água pra encher, água pra manchar. Água pra vazar a vida. Água pra reter, água pra rasar. Água na minha comida. Água, aguaceiro, aguadouro. Água que limpa o couro. Couro até mata.

citado por Augras (2009), ao produzir conhecimento sobre o imaginário ele vai desenvolver paralelamente uma produção que valoriza a criação poética (...) “faz do imaginário, em vez de um modo de alienação, o lugar onde se elaboram os meios mais requintados de se abrir ao mundo” (p. 221).

O referencial teórico de Bachelard (1978) nos inunda de filosofia e poesia. O autor nos presenteia com a “psicanálise do conhecimento objetivo” e também com a “psicanálise dos elementos” – terra, ar, água e fogo. Especialmente, para a escrita deste texto, mergulhamos na obra de Bachelard (1989) intitulada “A Água e os Sonhos” – ensaio de estética literária, em que a maioria dos exemplos são tirados da poesia e da mitologia, objetivando problematizar as substâncias das imagens poéticas.

As águas persistem na imaginação das pessoas e perpassam temas dominantes e contraditórios: fonte de vida, meio de purificação, centro de regenerescência; sagrado e profano, pureza e impureza, agitação e calma, prazer e mortificação, feminino e masculino, úmido e seco, vida e morte, criação e destruição. Estes são temas pertinentes à História das Civilizações e das Religiões, à Linguística, à Antropologia, à Psicologia, a Filosofia, dentre outras, que por vezes estudam as estruturas do imaginário e a função simbolizante da imaginação.

Estes temas estão efervescentes na letra da música de Djavan e potencializarão nossas problematizações neste escrito, pelas contradições que permeiam aspectos culturais de Cabo Verde. As frases da música comporão os subtítulos deste texto.

Eu me criei no mar e foi lá que eu aprendi a nadar: primeiras aproximações à temática deste texto

A simbologia das águas nos alimenta e embala no percurso desta escrita. “Água pra encher, água pra vazar...” Água que sendo elemento imprescindível à vida enche nossas medidas e vaza para além dos limites, muitas vezes impostos aleatoriamente sem uma razão que justifique ou não tal acontecimento.

A percepção das realidades pode diferir substancialmente acorde com os referenciais utilizados. Ou de um modo mais poético, se pode usar caleidoscópios

como referentes e assim criar distintas visões e combinações que possibilitam percepções diversas que tanto podem ampliar quanto restringir nossas ações no mundo. Visões caleidoscópicas que de certo modo podem suscitar ações e reações, criativas ou nem tanto e salvarem, inclusive, modos de ser e estar no mundo e com o mundo sendo protagonista e contribuindo para a tessitura social e cultural onde se existe.

Águas múltiplas, revoltas, serenas, borbulhantes... Águas que encharcam para brotar e rebrotar planos e sonhos e que muitas vezes, precisam ser represadas para alimentarem possibilidades prenhes de mudanças e porvir.

Com estas ideias férteis e prenhes de possibilidades de problematizações trazemos à baila o cerne do tema de nossa “escrivência”, tal como o entende Conceição Evaristo em sua concepção afrocentrada de escrita engajada e coletiva que remete a compromissos sociais e políticos com a emancipação e a dignidade das pessoas que historicamente foram espoliadas e aviltadas em sua dignidade de ser e existir. Aqui falamos das existências humanas em Cabo Verde e consideramos pertinente apresentar um pouco da história deste arquipélago.

Cabo Verde foi colonizado por Portugal a partir do século XV, tornando-se um importante centro de comércio de escravos. Na luta pela independência em 1975, o movimento liderado por Amílcar Cabral e o PAIGC – Partido Africano da Independência/União dos Povos da Guiné e Cabo Verde foi fundamental para esta conquista. Após a independência, Cabo Verde estabeleceu um sistema democrático multipartidário, com instituições modernas. O país tem investido no setor de serviços, com o turismo desempenhando um papel importante na economia.

A cultura cabo-verdiana é resultado da fusão de elementos africanos e europeus, com o crioulo como idioma predominante. Ressalta-se, entretanto, que a criouliização nas ciências sociais não se reduz a um idioma. No texto *Criouliização em Cabo Verde e São Tomé e Príncipe: divergências históricas e identitárias* de autoria de Gerhard Seibert, “não existe uma definição consensual do conceito, visto que processos de mistura cultural distintos em contextos históricos diferentes foram considerados casos de criouliização” (Seibert, 2014, p.43). Isto é, estas misturas culturais foram forjando novas identidades culturais com

elementos próprios cuja complexidade foge a interpretações aligeiradas e consensuais que não raro se encontram em literaturas específicas.

A sociedade crioula caboverdiana em seus processos de consolidação teve o ensino escolar como importante referente. Vejamos:

Em Cabo Verde, a primeira escola primária estatal foi fundada em 1847, na ilha Brava. Em 1874 existiam 36 escolas primárias para rapazes e nove para raparigas. Em 1909, esse número aumentou para 50 escolas primárias, das quais onze para raparigas. Além disso a fundação do seminário-liceu em São Nicolau, em 1866, e, depois, do seu encerramento, em 1917, a criação do Liceu Infante D. Henrique, em São Vicente (rebatizado Liceu Gil Eanes, em 1937) facilitaram a emergência de uma elite intelectual local. A educação tornou-se um dos pilares emancipatórios da sociedade crioula (Seibert, 2014, p. 63).

A partir da citação acima se pode pontuar como a educação ocupou lugar estratégico na formação do que aqui se denomina uma “elite intelectual local”. O sistema de ensino, ainda que fruto dos processos coloniais e escravocratas implantados por Portugal em suas colônias, o tom português e “crioulo” vai se constituindo como alicerce da sociedade caboverdiana. Vai “moldando”, as ações e reações posteriores rumo a consolidação de uma identidade própria e alimentando, sob essa perspectiva, o que aqui denominamos de imaginário no sentido bachelardiano. Nesse sentido, “a imaginação, mais que a razão, é a força de unidade da alma humana” (Bachelard, 1989, p.153). Força esta que demarca uma temporalidade, mas que ao mesmo tempo não se deixa aprisionar nas redes da subalternidade colonial.

A maré subiu demasiada e tudo aqui está que é água: as ambivalências de Cabo Verde

Conforme já dissemos a música “Água” de Djavan navega pela dualidade da vida, representando tanto a força construtiva quanto destrutiva. A letra explora a natureza ambivalente da água, que pode ser essencial para a vida, mas também

causar inundações e destruição. A canção reflete sobre a fragilidade da existência e a constante mudança, usando a água como um símbolo da condição humana. Deslocamos, portanto, a força dessas ideias para continuar a apresentar pesquisas sobre Cabo Verde em inúmeras temáticas.

Assim como as águas inspiram pensar as multiplicidades, navegamos pela multiplicidade étnica, cultural e racial de Cabo Verde e mergulhamos no texto *Raça, classe e etnia nos estudos sobre e em Cabo Verde: as marcas do silêncio*, de autoria de Cláudio Alves Furtado (2012). O texto apresenta:

eventuais pistas que possam ajudar a explicar o silêncio e/ou a relativa ausência de produções em Ciências Sociais que esbocem ou tenham como referencial explicativo os conceitos de classes sociais, raça e etnia. Cremos que as fronteiras e os mutantes marcadores identitários, por um lado, e a sublimação e/ou a negação de valências identitárias não hegemônicas, por outro, são cruciais para o entendimento desse silêncio, das omissões ou das transmutações conceptuais. (p. 144).

Neste esteio o autor acima problematiza as omissões históricas quanto as discussões sociológicas relacionadas a classes sociais, raças e etnias na realidade caboverdiana. E adverte como essas omissões têm implicações na própria constituição de ser sujeito histórico em Cabo Verde. Em como essa forma de compreensão escamoteia aspectos da própria constituição identitária e “joga” as discussões para uma conformação da cultura como elo fundante da identidade de Cabo Verde.

Neste sentido, reconhecendo a crítica deste autor, mas pontuando a importância da cultura como categoria de análise para discutir o ser sujeito histórico em Cabo Verde, se destaca que essa abordagem pode fornecer pistas importantes na problematização da construção do ser caboverdiano na atualidade.

O autor, na data da escrita do texto – 2011 – informa que apresenta reflexões em construção e que “independentemente das limitações encontradas nos estudos e nas análises sobre a formação social cabo-verdiana, constata-se um processo promissor emergente de novas perspectivas analíticas, seja em termos de sua capacidade explicativa, seja emancipatória” (Furtado, 2012, p. 171).

Aguadouro: nuances possíveis

Com a inspiração desta imagem “aguadouro”, que compõe a letra da música aqui mencionada, o que lembra fonte efervescente, que remete a água pura, limpa, que refresca, que agrega, junta, rejunta, vitaliza, revitaliza, que guarda o frescor das águas disponíveis, cristalinas, que matam a sede, repouso da secura, da vontade de beber, é que ousamos seguir refletindo sobre nosso tema. Qual seja, problematizar algumas nuances culturais cabo-verdianas à luz dos referenciais já citados e que nos possibilitem engendrar os cenários, contribuindo assim para este debate na atualidade. Debate que, a despeito de não ser exatamente um aguadouro, como o vocábulo musical, mas que, no entanto, guarda semelhanças com o mesmo na potência de disponibilizar efervescências, agregações, vontade de beber da fonte dos conceitos e aproximações para melhor compreender as ditas nuances culturais de Cabo Verde. Neste contexto, Bachelard entende a “cultura como uma construção, como uma atividade humana que exige considerar tanto o dado, quanto o construído, tanto o acabado como o inacabado” (Souza, 2007, p. 91). O que amplia e sustenta nossos argumentos.

Para um dos estudiosos aqui referenciados Jose Carlos Gomes dos Anjos em um artigo intitulado Elites intelectuais e a conformação da identidade nacional em Cabo Verde:

o caso cabo-verdiano é mais uma demonstração do quanto as identidades (sobretudo as nacionais) são fluidas, de como se desmancham e se recompõem no tempo, do quanto mudam, retornam e desaparecem. O que se pretende evidenciar aqui é o caráter ideológico da identidade nacional, no sentido de construto mental que visa legitimar construções e relações políticas (Anjos, 2003, p. 595).

Esta afirmação acena para a provisoriedade e a multiplicidade como partes integrantes do tecido cultural, performáticos de um sistema mais amplo que inclui a política e demais *modus operandi* de uma sociedade que luta em se afirmar e garantir sua sobrevivência em um mundo ocidental, cada vez mais materialista e alienado.

Aqui trazemos uma reflexão bachelardiana que consideramos primorosa para subsidiar estes escritos usando uma metáfora caleidoscópica:

A imaginação inventa mais que coisas e dramas; inventa vida nova, inventa mente nova; abre olhos que têm novos tipos de visão. Verá se tiver visões. Terá visões se se educar com devaneios antes de educar-se com experiências, se as experiências vierem depois como provas de seus devaneios (Bachelard, 1989, p. 18).

Considerar as diferentes possibilidades, inclusive as reducionistas no escopo da produção da materialidade e da imaterialidade cultural se torna imperativo em quaisquer realidades, sobretudo nas realidades cujo tecido social é herdeiro dos processos de colonização europeus.

Nesta perspectiva assinalamos a reflexão proposta por Anjos (2003), emblemática, cujas ideias assentam-se metaforicamente no caleidoscópio que propomos. Vejamos: “A nação – como comunidade imaginária – constitui-se nesse deslocamento da sujeição pessoal à dependência internacional com relação às potências ocidentais “doadoras”, “financiadoras” e “investidoras” (Anjos, 2003, p. 592). O que remete a considerar a imaginação acenada por Bachelard como constructo inestimável que aguça as visões e pode metaforicamente, orientar e reorientar as formas de ser e estar no mundo em geral, e em especial, no mundo caboverdiano. Com estas ideias fervilhando percebemos no horizonte acenos de um aguaceiro... vamos mergulhando...

Aguaceiro: outro aspecto

Um aguaceiro significa chuva forte. “É um fato evidente o de que ela é o agente fecundador do solo, o qual obtém a sua fertilidade dela” (Chevalier e Gheerbrant, 1998, p. 235). Assim, esse símbolo de fertilidade e fecundidade instiga-nos a seguir pensando as nuances culturais de Cabo Verde a partir de alguns referenciais que aportam ideias basilares no jogo compreensivo e interpretativo que ora nos propomos. O texto África... Mas não muito! Turismo e africanidade

em Cabo Verde de autoria de Andrea Lobo que reflete sobre o crescimento turístico nos últimos anos no arquipélago de Cabo Verde, em especial na ilha de Boa Vista é um referente para nossas reflexões. Reflexões oriundas de um espectro caleidoscópico que atença nossa inventividade imaginativa, como acena o convite bachelardiano acima mencionado, para criar possibilidades que fogem dos padrões rotineiramente impostos por nossas culturas acadêmicas.

No esteio da problematização das nuances culturais, cerne deste estudo, a autora Andrea Lobo objetivou “pensar sobre os sentidos de africanidade construídos na relação entre cabo-verdianos e turistas europeus que se deslocam para o arquipélago em busca de experiências africanas em um ambiente calmo, paradisíaco, exótico e tropical” (Lobo, 2018, p. 943). A autora pesquisa folders, sites, revistas de turismo e analisa também as representações dos turistas e de moradores e moradoras das ilhas. Os aparatos culturais localizam Cabo Verde como África e, segundo a autora, “não corresponde às imagens das savanas ou selvas africanas tão exploradas pelo cinema, pela literatura e pelas agências que vendem tours aos safáris ou a uma África tradicional” (Idem, p. 946). A pesquisadora afirma que “Cabo Verde se apresenta ao turista mais como um destino *sea, sun and sand*, ilhas com praias paradisíacas, de extensões intermináveis, desertas e inexploradas e, claro, prontas para ser descobertas”. Assume contribuir para o debate sobre as imagens “construídas cultural e contextualmente pelos sujeitos sociais sobre Cabo Verde enquanto África podem estar em conflito, mas não necessariamente em oposição, sendo a africanidade acionada estrategicamente” (Idem, p. 944). No contexto mencionado as construções culturais são partes do imaginário sobre os sujeitos sociais, povos e nações e muitas vezes definem os repertórios coletivos de representações e apreensões das diversas e diferentes culturas existentes. No caso de Cabo Verde o turismo pode ser um dos elementos que fomentam aspectos da própria identidade cultural do povo, contribuindo para um pertencimento que muitas vezes ainda está “esquecido” nos meandros da coletividade e da dita africanidade.

A simbologia da chuva nos inspirou para a leitura deste texto em diálogo com as questões e problematizações aqui desenvolvidas e nos remete a Bachelard (1985, p. 95): “aproveitar todas as profundidades, compreender que a

perspectiva é solidária de uma dinâmica do olho, que nada é fixo para aquele que alternadamente pensa e sonha”.

Assim, pensamos com a autora acima, na fertilidade de suas ideias que remetem a inúmeros constructos culturais onde o turismo pode ser um desencadeador do fortalecimento de uma identidade caboverdiana.

Água pra reter: por que um camaleão?

Esta imagem da música com a qual entrelaçamos nossas problematizações: água para reter – remete-nos à ideia de não se desfazer: conservar algo. O que queremos conservar aqui é a possibilidade de problematização das construções identitárias dos sujeitos de Cabo Verde como uma das nuances culturais. O artigo no qual nos debruçamos para continuar nossos pensares intitula-se “A gente parece um camaleão”: (re)construções identitárias em um grupo de estudantes cabo-verdianos no Rio de Janeiro de autoria de Olivia Nogueira Hirsch. Simbolicamente o camaleão “muda de cor à vontade: no sentido diurno, isso significa ser sociável cheio de tato, capaz de estabelecer uma relação agradável seja com quem for; é ser capaz de adaptar-se a todas as circunstâncias, de adotar os costumes de qualquer meio ambiente” (Chevalier e Gheerbrant, 1998, p. 170). O referido artigo objetivou:

compreender os processos de (re)construção identitária vividos por jovens a partir do contato com a sociedade de acolhida, em especial no que diz respeito à identidade étnica. Ao longo da investigação, realizada entre os anos de 2006 e 2007, foram feitas 30 entrevistas com estudantes no Rio de Janeiro, além de outras seis em Praia, capital de Cabo Verde, com jovens que tinham concluído os estudos no Brasil e retornado ao arquipélago (Hirsch, 2009, p. 66).

A pesquisa apresenta-nos pérolas para mergulhar nas falas das pessoas entrevistadas que vivenciam a ressignificação das identidades negra e africana durante os processos de mobilidade. O material empírico da pesquisa contempla que, a grande maioria dos/das estudantes, têm pessoas que estavam no exterior:

“não há cabo-verdiano que não tenha um parente no exterior, comenta-se. Uma piada popular no país é de que, quando o homem foi à Lua, ao chegar lá encontrou um cabo-verdiano (...) a mobilidade é vista pelos nacionais como parte intrínseca da vida” (Hirsch, 2009, p. 67).

Nas análises realizadas a autora discute as identidades que só ganharam sentido fora de Cabo Verde; sair de lá reforça a identidade africana. Experimentar a discriminação foi importante para refletir sobre as identidades.

A autora termina o texto afirmando o tanto que a identidade cabo-verdiana é plástica e híbrida e que sofreu muitas oscilações ao longo da história. Faz o seguinte questionamento: “até que ponto esses estudantes estão negros e africanos aqui. Se esse for o caso, é válido pensar que, enquanto constroem um olhar crítico sobre a mestiçagem e a identidade cabo-verdiana, esses jovens estão, por outro lado, reafirmando a plasticidade que lhes é constitutiva” (Hirsch, 2009, p. 79).

Água pra encher: as trincheiras de luta

O imaginário das águas potencializou nossos pensares sobre aspectos de Cabo Verde navegando pelas multiplicidades, provisoriiedades, plasticidades. Transbordamo-nos de muitas nuances e mergulhamos agora na arte, que “é uma trincheira de luta”. Arte que também integra o que anunciamos e problematizamos como nuances culturais de Cabo Verde. Arte que enquanto inventividade humana, tônus cultural, está impregnada de possibilidades de superação das materialidades e carrega um devir que acena para outras formas de ser e estar no mundo. Com efeito, estas são as últimas palavras do poema imagético Amor no Calhau, dirigido por Celso Prudente (2011) e que versa sobre aspectos da luta pela independência da colonização de Cabo Verde.

A película se inicia com imagens do mar que anuncia o que impregna sua simbologia que é a da dinâmica da vida: “Tudo sai do mar e tudo retorna a ele: lugar dos nascimentos, das transformações e dos renascimentos. Águas em movimento, o mar simboliza um estado transitório entre as possibilidades ainda informes as realidades configuradas” (Chevalier e Gheerbrant, 1998, p. 592).

Mergulhadas nesta simbologia acompanhamos a câmara de Celso Prudente que passa por um monumento e se detém nos nomes esculpidos ali: Sacadura Cabral e Gago Coutinho remetendo à primeira travessia aérea do Atlântico Sul, em 1922.

Um casal busca o amor e, enquanto caminham, a câmara passeia pelas terras de Calhau que é uma pequena aldeia de pescadores na costa leste da ilha de São Vicente, distante 15 km da cidade de Mindelo, capital da ilha. Assistindo a este curta-metragem, o seu diretor Celso Prudente, nos presenteia com aspectos da geografia de Cabo Verde.

A arte cinematográfica aqui representada por esta película, a partir dos diálogos nos remete ao cerne da problemática aqui desenvolvida, as nuances culturais caboverdianas nos convidando a pensar no emaranhado entretocado e vivido pelos sujeitos sócio-históricos. Sujeitos que constroem diuturnamente seus modos de ser e estar no mundo, inclusive ao usarem a poética da linguagem cinematográfica. Bachelard (1988) potencializa nossos pensares ao afirmar: “Todos os sentidos despertam e se harmonizam no devaneio poético. É essa polifonia dos sentidos que o devaneio poético escuta e que a consciência poética deve registrar (p. 6).

Pra nada, eu aprendi pra nada: da inutilidade como utilidade para seguir na dança da vida...

Tempos complexos, tempos revoltos, tempos que se diluem no porvir da dança da vida e que perpassam as marés, as enchentes, as águas em seus estados puros e nem tanto, movimentos incessantes que alimentam os ciclos vitais. As imagens mentais que povoam nosso imaginário quando articulamos inutilidade e utilidade, fora do jargão conceitual próprio de quem lida com conceitos, ideias, palavras, empiria, vem à tona ao aceno da estrofe “pra nada, eu aprendi pra nada”... desvelando a ideia que nem tudo que se aprende tem uma utilidade no sentido pragmático.

Neste texto a água revestiu-se de formas indefinidas. Relacionar, portanto, essa indefinição com as nuances da cultura cabo-verdiana instigou-nos a

navegar pela negação de rótulos, de fixidez, de normatização, de normalização, de serialização, de classificação embora, contraditoriamente, os muitos discursos insistem em mantê-los. Contradições que revestem-se de resistências nas relações de poder.

Navegando, portanto, pelas águas, (re)pensamos formas históricas de subjetivação, (re)significamos a contribuição de alguns pesquisadores e pesquisadoras. Imagens e conceitos formaram-se neste texto: “é um contra-senso pretender estudar objetivamente a imaginação, porque só recebemos verdadeiramente a imagem quando a admiramos” (Bachelard, 1988, p. 52).

Tecer este texto a partir destes referenciais tem este tônus da inutilidade como utilidade para problematizar questões basilares, tendo as nuances culturais caboverdianas como mote argumentativo. Em um cenário onde as culturas muitas vezes são escamoteadas para dar lugar a outras perspectivas, nos alimentou os conceitos aqui trabalhados que nos advertem da necessidade de fugir de lugares comuns para buscar outras possibilidades conceituais. Outros olhares, outras águas, ora mais caudalosas, ora mais calmas, mas sempre águas que indicam a perenidade de nossas existências, para além de nossas temporalidades.

Referências

- ANJOS, Jose Carlos Gomes dos. Revista Estudos Afro-asiáticos. Ano 25, n 3, 2003.
- AUGRAS, Monique. Imaginário da magia: magia do imaginário. Petrópolis, RJ: Vozes; Rio de Janeiro: Editora PUC, 2009.
- BACHELARD, Gaston. Os Pensadores. Vida e Obra. A Filosofia do Não; O Novo Espírito Científico; A Poética do Espaço. Seleção de textos: José Américo Motta Pessanha. Traduções de Joaquim José Moura Ramos et al. São Paulo: Abril Cultural, 1978. Coleção: Os Pensadores.
- _____. A Água e os Sonhos: ensaio sobre a imaginação da matéria. Tradução: Antonio de Pádua Danesi. São Paulo: Martins Fontes, 1989. Coleção Tópicos.
- _____. O Direito de Sonhar. Tradução: José Américo Motta Pessanha, Jacqueline Raas, Maria Isabel Raposo, Maria Lúcia de Carvalho Monteiro. São Paulo: DIFEL, 1985.

- _____. A poética do devaneio. Tradução: Antonio de Pádua Danesi – São Paulo: Martins Fontes, 1988.
- CHEVALIER, Jean e GHEERBRAND, Alain. Dicionário de Símbolos. Mito, sonhos, costumes, gestos, formas, figuras, cores, números. 12ª. Ed. Rio de Janeiro: José Olympio, 1998.
- EVARISTO, Conceição. Olhos D`Água. Rio de Janeiro: PALLAS, 2014.
- FURTADO, Cláudio Alves. Raça, classe e etnia nos estudos sobre e em Cabo Verde: as marcas do silêncio. *Revista Afro-Ásia*, Universidade Federal da Bahia – UFBA. 45. 2012. 143-171 p.
- HIRSCH, Olivia Nogueira. “A gente parece um camaleão”: (re)construções identitárias em um grupo de estudantes cabo-verdianos no Rio de Janeiro. *Revista Pro-Posições*, Campinas, v. 20, n. 1 (58), p. 65-81, jan./abr. 2009.
- LOBO, Andrea. África... mas não muito! Turismo e africanidade em Cabo Verde. *Revista Sociol. Antropol.* Rio de Janeiro, v. 08.03: 943 – 972, set.– dez., 2018.
- PRUDENTE, Celso. Amor no Calhau (curta metragem). 2011. Acessado em 06 de agosto de 2025 – <https://www.youtube.com/watch?v=vWrWqIOFfR0>
- SEIBERT, Gerhard. Crioulização em Cabo Verde e São Tomé e Príncipe: Divergências históricas e identitárias. *Revista Afro-Ásia*, Universidade Federal da Bahia – UFBA, 49. 2014.
- SOUZA, Ila Maria Silva de. Os fundamentos antropofilosóficos da epistemologia de Gaston Bachelard. Tese Doutoral. Universidade Santiago de Compostela. Espanha. 2007.



BRAZILIM

MÁRIO DIRIENZO

Eu só poderia crer num Deus que soubesse dançar.
Nietzsche

*Brazilim, “pequeno Brasil”,
assim os cabo-verdianos
batizaram o seu Carnaval.
Continental, o Brasil
cabe em pequenas ilhas
como um esfuziante, dançante coração,
que emana confete e serpentina
na efeméride que anuncia a utopia.*

*Era uma vez o Império Português,
que estava nos quatro cantos do mundo.
Como átomos em movimento
as colônias adquiriram independência.
Mas o Império permanece
para além do território
na boca e na alma dos ex-colonizados,
que colonizam o Império
com o sabor exótico de seus dialetos.
Que invadam Portugal!
A Pátria, a língua portuguesa,
continua ileso,
mas lancinada pelas palavras de além-mar.*

*Como Adamastor, o Brasil,
gigante adormecido, se abre*

para o valor de pequenas ilhas.
A ilha está na ponta da língua
que dispara palavras certeiras,
aquelas que acertam o peito
dos povos que se irmanam
pela última flor do Lácio,
na qual se enxertam a flora e a fauna
da América e da África.

Em Coimbra aprende-se a dizer saudade,
saudade que é sodade
no idioma brasileiro e de Cesária Évora,
a diva dos pés descalços.

Nos pés, descalços ou de chuteiras,
que se trava o bom combate,
que transforma a luta cruenta em arte.
No futebol e na capoeira,
lutas dançantes sem sangue,
há um Deus em que até os ateus creem.
Esse Deus que deixa de ser doente do pé
e aprende a sambar.

O verdadeiro Portugal está na nau
que zarpa da velha Europa
e erra entre os continentes do globo.
O verdadeiro Brasil aporta em Cabo Verde,
o gigante Adamastor se faz pequeno
como o Menino Jesus.
O Brasil é um carnavalesco Brazilim,
que mata a sodade de Cesária Évora.

AGOSTO/2025



CABO VERDE E OS CABO-VERDIANOS NO IMAGINÁRIO BRASILEIRO

SIMONE CAPUTO GOMES¹

*...o Brasil é, bem antes, um pedaço de Cabo Verde!*²

(PEREIRA, 2011, p. 30)

Há alguns anos³ ressaltai o amor dos escritores cabo-verdianos pela Literatura Brasileira (especialmente no período da estética claridosa) e do povo cabo-verdiano pelo Brasil⁴. Nada mais justo do que investigar a outra face da moeda, a contrapartida dessa relação afetiva, que me parece, ao primeiro olhar, desigual.

Em verdade, a maioria da população brasileira não conhece o arquipélago de Cabo Verde, não sabe que se situa na África e que é uma nação atlântica com cidadãos imigrados em várias partes do mundo, que sua colonização é anterior à do Brasil; tampouco que a cana sacarina, tão importante para a economia brasileira, foi implantada via Cabo Verde e que o milho maiz, levado do Brasil para o arquipélago, é a sua base alimentar e símbolo da bandeira do país. Não é caso de espanto, porque o cidadão brasileiro comum confunde o continente africano com países como a África do Sul (por sua presença constante

¹ Professora Sênior da Universidade de São Paulo, Brasil, Membro Honorário da Academia Cabo-verdiana de Letras, Membro do PEN Clube de Cabo Verde

² PEREIRA, Daniel A. *Das relações históricas Cabo Verde/Brasil*. Brasília: Fundação Alexandre de Gusmão, 2011.

³ Cabo Verde e Brasil: um amor pleno e correspondido. In: *Cabo Verde: literatura em chão de cultura*, 2008, p. 111-124.

⁴ Ver ainda PEREIRA, Érica Antunes. “O Brasil pelos cabo-verdianos: diálogos literários entre os dois lados do Atlântico”. In: *Anais do 1º Encontro de Diálogos Literários: um olhar para além das fronteiras*. Campo Mourão: Fecilcam, 2012. v. 1. p. 19-35. E PEREIRA, Daniel A. *Das relações históricas Cabo Verde-Brasil*. Brasília: Fundação Alexander de Gusmão, 2011.

na mídia em 2010, em virtude da Copa do mundo de futebol), imagina a África como composta apenas por cidadãos de raça negra (especialmente no estado da Bahia, onde a negritude e o conceito de raça são fatores determinantes de comparação de culturas).

A ligação do Brasil com o arquipélago, contudo, é ancestral, enquanto colônias do império português, herdeiras da língua, híbridas de africanidade e lusitanidade na sua construção cultural. Mas essa herança que nos une também é desconhecida da maioria dos brasileiros. E não podemos esquecer de que a história do Brasil e a de Cabo Verde entrelaçam-se desde a chegada das naus cabralinas à Terra de Vera Cruz, vindas de São Nicolau, como atesta a *Carta de Caminha*, e que a posse do Brasil pelos portugueses legitimou-se a partir de Cabo Verde como ponto de referência no Tratado de Tordesilhas.

Os brasileiros que se têm aproximado um pouco mais do que é Cabo Verde, por pesquisarem Literaturas Africanas de Língua Portuguesa, disciplina que em nosso país se dedica ao estudo das culturas dos Países Africanos de Língua Oficial Portuguesa, ainda estão longe de conhecer profundamente a cultura cabo-verdiana e suas especificidades, pelos motivos que adiante elencarei com base em observações ao longo dos quarenta e nove (49) anos em que tenho difundido e ministrado os Estudos Cabo-verdianos por toda a extensão do território brasileiro: buscarem entender a cultura crioula à luz de conceitos e preconceitos utilizados para ler a cultura afronegra brasileira (como racismo, ascensão social horizontal, entre outros); dedicarem-se ao estudo de Cabo Verde numa abordagem panorâmica e sumária junto com outros PALOP (não empreendem uma investigação vertical da estrutura social e cultural cabo-verdiana, nem da história da colonização de cada ilha e de seus elementos culturais, nem de sua história literária complexa); a visita a apenas uma (falha de Gilberto Freyre) ou duas ilhas em viagem curta ao arquipélago é outro complicador, pois o pesquisador corre o risco de incidir numa visão parcial como suporte, tomando a parte pelo todo ao usar suas inferências como verdades que valeriam para o patrimônio cultural das nove ilhas habitadas.

Ora, sabemos que cada ilha cabo-verdiana tem suas especificidades históricas e culturais, diferentes momentos e de povoamento e diferentes povos que

para elas se dirigiram, que o cabo-verdiano é orgulhoso de sua criouldade (hibridação de culturas, tanto de origem africana quanto europeia), e que Cabo Verde, como nosso irmão mais velho, foi colonizado antes do Brasil, não podendo ser lido e entendido à luz dessa cultura mais jovem: Cabral aportou no arquipélago antes de chegar à Terra de Vera Cruz.

Para tentar dirimir o quase apagamento da mídia (muito responsável pelo fato do cidadão comum brasileiro não ter informações sobre países africanos como Benim, Botsuana Congo, Etiópia, Gabão, Nigéria, Sudão, além dos PALOP), as políticas públicas e a escola têm dispensado às culturas africanas olhares mais atentos: Luís Inácio Lula da Silva, desde o seu primeiro mandato, em 2003, tentou realizar uma política externa como ação afirmativa na África e para a África, buscando assegurar continuidade aos desafios associados à luta contra o racismo no Brasil. Durante oito anos de mandato, foram abertas ou reativadas dezoito (18) embaixadas brasileiras no continente africano, o intercâmbio comercial do Brasil com a África cresceu, a cooperação Sul-Sul ganhou novo impulso.

A Lei n. 10.639/03 tornou obrigatório o ensino de história da África e das culturas afro-brasileiras nas escolas de educação básica nas redes pública e privada, bem como instituiu as diretrizes curriculares nacionais para o estudo das relações étnico-raciais e história africana e afro-brasileira; foi criado o Programa de Cooperação temática em matéria de ciência e tecnologia (ProÁfrica); foi inaugurada a Universidade da Integração Internacional da Lusofonia Afro-Brasileira (Unilab), criada pela Lei nº 12.289, de 20 de julho de 2010. Todas essas iniciativas têm contribuído significativamente no combate às desigualdades raciais e sociais no Brasil.

A partir do primeiro mandato de Dilma Rousseff, em 2011, as relações com o continente vivenciaram um enfraquecimento, resultado da turbulência econômica global e de crises políticas internas, ainda que mantendo sua relevância para a política externa brasileira; todavia, com a ascensão de Michel Temer ao poder, em 2016, operou-se uma reorientação nas linhas gerais da política externa do Brasil, colocando em questão o espaço ocupado pelo continente africano ao longo dos anos 2000, inclusive com a cogitação de fechamento de embaixadas brasileiras na África e o rompimento com os objetivos da política externa

anterior, ao enfatizar que as relações comerciais entre o Brasil e o continente africano seriam prioridade de governo, em detrimento dos laços diplomáticos, históricos, sociais e políticos vigentes na matriz anterior.

Sob o governo Bolsonaro, a partir de 2019, a África desapareceu do radar político brasileiro, sobretudo pelas mudanças de diretrizes que acarretaram o declínio da importância da Cooperação Sul-Sul como mecanismo de política externa brasileira, com a prioridade concedida às relações com os países centrais do sistema capitalista e de outras grandes potências econômicas. Desse modo, a África perdeu também importância estratégica para o Brasil na sua política externa, com o predomínio do objetivo de ganhos comerciais e boas relações econômicas e políticas com o Ocidente. No campo da educação, o governo de Jair Bolsonaro optou por modelos conservadores e por várias ações consideradas desastrosas como a troca de cinco ministros da educação em três anos e meio, ataques às universidades públicas, cortes de recursos, tendo por consequências maior evasão escolar, a queda no número de matrículas e os piores índices educacionais dos últimos anos.

A adoção de políticas ideológicas de extrema-direita levou a movimentos prejudiciais ao modelo educacional democrático: a escola sem partido, a implantação de mais de uma centena de escolas cívico-militares, além do abandono das escolas rurais (desvalorizando as modalidades de educação indígena e quilombola) e a ampliação da educação à distância constituíram um grande retrocesso à educação brasileira. Ressonâncias de um viés religioso sectário, de teorias do conhecimento contrárias à ciência, como o “terraplanismo”, de pautas preconceituosas, como a proibição da abordagem das questões de gênero nas escolas, e a colocação entre parêntesis das questões étnico-raciais (ou seja, o afastamento das pautas sociais conquistadas por governos anteriores) agravaram o quadro de declínio geral da educação brasileira neste período de obscurantismo.

Tal retrocesso foi imenso, tanto nas relações de política exterior quanto de maior conhecimento do e de colaboração com o continente africano, suas culturas e sua contribuição para a identidade brasileira, e ainda persiste como veneno social.

Apesar desse breve levantamento de uma sucessão de equívocos quanto à imagem (e as abordagens) da África e, no caso que nos interessa, de Cabo Verde,

de alguns anos até este momento o arquipélago anda na moda na mídia brasileira, o que contribui para começarmos a tratar de uma ideia geral do que seriam alguns traços de sua identidade, em termos positivos, na mente dos brasileiros.

Recentemente, a atriz Camila Pitanga postou fotos de sua viagem ao arquipélago, num álbum intitulado “Memórias de Cabo Verde”, ressaltando algumas semelhanças com o Brasil e encantando os internautas com as paisagens deslumbrantes. Como Embaixadora da ONU Mulheres Brasil e militante na luta por justiça social, igualdade racial e pelos direitos das mulheres no país e na América Latina, a artista participou do I Fórum Internacional Mulher e os Desafios do Desenvolvimento acontecido em maio de 2025, na cidade da Praia, e, tendo viajado com a família, aproveitou para desfrutar do que considerou um paraíso africano.

Anteriormente, Lázaro Ramos, prestigiado ator, diretor e escritor, relatava que finalizou o seu livro *Na nossa pele*⁵ na ilha de São Vicente, em 2024, experiência em que pôde valorizar a arte viva, a música e o acolhimento que recebeu durante a sua estadia, mencionando a possibilidade de residir no arquipélago. A cantora Maria Gadú envolveu-se também com a cultura de Cabo Verde em 2017, no âmbito da campanha “Livres e Iguais” da ONU, emprestando sua voz e sua imagem para um vídeo *spot* da campanha, que visava combater a homofobia e a transfobia. Participou em festivais em diferentes ilhas crioulas, a convite de Mayra Andrade. A atriz Cléo Pires, atriz e cantora, esteve em Cabo Verde em 2016, como Embaixadora da Boa Vontade da UNESCO, para implantar o projeto piloto Água nas Escolas (Hidro EX), que previa levar água potável para mais de dez (10) mil pessoas no país.

As artes musicais têm sido um terreno privilegiado de trocas entre os dois países, sendo os artistas brasileiros presença constante nos muitos festivais que enchem as praias cabo-verdianas, como Daniela Mercury, Elba Ramalho, Gilberto Gil, Ivete Sangalo, Maria Gadu, Martinho da Vila, Preta Gil, Quinteto Violado. Carlinhos Brown gravou “Direito de nascê”, do compositor cabo-verdiano Manuel d’Novas, e Martinho da Vila, só ou com Celina Pereira,

⁵ RAMOS, Lázaro. *Na nossa pele*: continuando a conversa. Rio de Janeiro: Objetiva, 2025.

incluiu algumas melodias cabo-verdianas no seu disco *Lusofonia*, para citar alguns exemplos.

Ademais, artistas brasileiros consagrados têm reivindicado sua cidadania cabo-verdiana por laços ancestrais: Seu Jorge, Dudu Nobre e Sandra de Sá.

Quanto ao cidadão brasileiro comum, sem sombra de dúvida, quando algum conhecimento de Cabo Verde se anuncia, ressalta o impacto da figura de Cesária Évora, de suas vindas ao Brasil, de sua relação com Caetano Veloso, Maria Betânia e Marisa Monte, lembrando o poder da diva dos pés descalços e de sua poderosa voz no mapa global da música. Admiradora de Ângela Maria (além de Elza Soares e Maria Betânia), Cesária cantou em 1994, com sua diva, sucessos da nossa “sapoti”. Em 1996, cantava o samba “É preciso perdoar” (de Alcivando Luz e Carlos Coqueijo) com Caetano Veloso e o tecladista japonês Ryuichi Sakamoto, para o disco beneficente Red Hot + Rio. Com Caetano, ela voltaria a fazer dueto em “Regresso” (poema de Amílcar Cabral), no disco *São Vicente di Longe*, de 2001. Em posteriores visitas a Rio e São Paulo, cantou com Marisa Monte (com quem gravaria “É doce morrer no mar”, clássico do baiano Dorival Caymmi).

Em depoimento⁶ emocionado, Caetano Veloso relatava o encontro de Cesária e Ângela no SESC Pompeia, em São Paulo:

Me [sic] lembro de estar com Cesária no palco do Sesc Pompeia, creio que nos anos 1990, e de essa pessoa divina da música cabo-verdiana receber com encanto deslumbrado a Ângela Maria, a grande cantora brasileira que foi para ela a mais forte referência em sua formação.

Era comovente. Sempre percebi – e isso se confirmou e intensificou quando Cesária surgiu como figura luminosa no cenário musical do mundo – uma identificação profunda entre o Brasil da minha infância, adolescência e primeira juventude e a expressão real imediata de Cabo Verde.

⁶ Encarte do álbum “*Mãe Carinhosa*” (Lusafrica, 2013).

Essa doçura que criamos – e que sugere uma resposta original à questão racial nascida da escravização de negros africanos para, antes de tudo, o cultivo da cana de açúcar, a mesma doçura que ainda hoje os visitantes contam encontrar no povo do Brasil – parece estar sempre intacta nos rostos, nas vozes, nas socializações, nas vestes, nos modos dos cabo-verdianos.

Perpassada pela melancolia da saudade, a doçura que encontramos aqui parece resistente, invencível, deitada eternamente. “Mãe Carinhosa” é um deslumbramento presente que nos deixou Cesária. Seu título diz muito do que significa Cabo Verde – e o que há de Cabo Verde no Brasil – mas cada faixa do disco diz muito do que ali se anuncia.

Lázaro Ramos, em *Você não é invisível*⁷, assim descreve Cesária:

Não tem como começar a falar de Cabo Verde sem escrever primeiro o nome dessa mulher. O aeroporto tem o nome dela e tem um museu dedicado à cantora também. À noite, tem sempre alguém cantando uma música dela à janela ou pelas ruas.

Foi em Mindelo, São Vicente, uma das nove ilhas de Cabo Verde, que eu fui inundado por sua voz e história de vida. [...]

Pela voz de Cesária eu pude identificar a voz local. [...] ficaram no meu coração as mornas que escutei dela.

Por sua vez, a cantora Luedji Luna conseguiu realizar um grande sonho: cantar em Cabo Verde, onde Cesária Évora é a sua principal referência. Testemunha Luedji, em 2023, aos jornalistas, após atuar na segunda noite do Kriol Jazz Festival (KJF), na cidade da Praia: “Cabo Verde sempre foi esse sonho por se parecer muito com o Brasil, eu me vejo como um espelho aqui e então foi um sonho realizado”⁸.

⁷ RAMOS, Lázaro. *Você não é invisível*. São Paulo: Objetiva, 2022. E-book.

⁸ “Cantora brasileira Luedji Luna realiza ‘sonho’ de atuar em Cabo Verde”. In: *RTP Notícias/Cultura*, 15 Abril de 2023. Disponível em https://www.rtp.pt/noticias/cultura/cantora-brasileira-luedji-luna-realiza-sonho-de-atuar-em-cabo-verde_n1479640. Acesso em julho de 2025.

Amílcar Cabral, o grande pensador e militante africano, é outro ícone que não pode ser esquecido no campo do imaginário brasileiro quando se fala de Cabo Verde e da luta pela independência das colônias portuguesas. Seu lado poeta foi immortalizado no Brasil com a gravação do poema “Regresso” (com o título de “Mamãe velha”), por Alcione, a nossa “Marrom” (além do já citado Caetano Veloso).

Contudo, um campo mais expressivo onde Cabo Verde assoma no imaginário brasileiro é a Literatura, como se retribuíssemos um pouquinho do grande amor que os cabo-verdianos têm devotado desde muito cedo às Letras brasileiras.

Alcione Araújo (*Ventania*), Ana Maria Gonçalves (*Um defeito de cor*), Ana Martins Marques (*O livro das semelhanças*), Antônio Torres (*O nobre sequestrador*), Ariano Suassuna (*Romance de Dom Pantero no palco dos pecadores*), Caio Fernando Abreu (*Caio 3D – O essencial da década de 1990*), Chico Buarque & Ruy Guerra (*Calabar: o elogio da traição*), Coelho Neto (*A conquista*), Fernando Moraes (“Ele mandou prender Pinochet”. In: *Cem quilos de ouro e outras histórias de um repórter*), Guimarães Rosa (*Primeiras estórias*), João Ubaldo Ribeiro (*Viva o povo brasileiro*), Jorge de Lima (“Passarinho cantando”. In: *Obra poética*), José Mauro de Vasconcelos (*Rosinha, minha canoa*), José Roberto Torero & Marcus Aurelius Pimenta (*Terra Papagalli*), Lima Barreto (“Os grandes tapeceiros”. In: *Obra completa*), Lázaro Ramos (*Você não é invisível*), Luíz Ruffato (*A cidade dorme*), Marcia Tiburi (*Era meu esse rosto*), Mário Palmério (*Vila dos Confins*), Moacyr Scliar (*Saturno nos trópicos*), Reinaldo Moraes (*Pornopopéia*), Socorro Acioli (*A cabeça do santo*), Sousândrade (XXI- O príncipe africano. In: *Harpas selvagens*), Victor Heringer (*Glória*) e Zélia Gattai (*Senhora dona do baile*) são alguns dos autores que citam Cabo Verde em suas obras.

Jorge Amado é quem mais descreve características, costumes e espaços cabo-verdianos, num conjunto de textos: *Navegação de cabotagem*, *Dona Flor e seus dois maridos*, *O menino grapiúna*, *Os pastores da noite*, *Tenda dos milagres*, *Tereza Batista cansada de guerra*, *Tieta do agreste*. Acompanhem, de início, o imaginário do escritor baiano em alguns excertos.

O tipo físico é um dos atributos observados por Amado como a “formosura cabo verde” que foi dada a Dona Flor pela ilustradora Lina Bo Bardi, referida

no texto “Bahia, 1988”⁹. A personagem, na obra consagrada de Jorge Amado, apresenta-se como “bonita, agradável de ver-se: pequena e rechonchuda, de uma gordura sem banhas, a cor bronzeada de cabo-verde, os lisos cabelos tão negros a ponto de parecerem azulados, olhos de requebro e os lábios grossos um tanto abertos sobre os dentes alvos”¹⁰.

Outra personagem de Jorge Amado, Tereza Batista Cansada de Guerra, assim é descrita, destacando-lhe traços semelhantes ao mestiço caboré (proveniente da mestiçagem entre negro e indígena, como ressalta Manuel Diégues Júnior em *Relações de raça e discriminação no Brasil*¹¹), denominado “cabo-verde” na Bahia:

Alguns a enxergaram cigana, ledora de mão, ladrona de cavalo e de criança pequena, com brincos de moedas nas orelhas, pulseiras de ouro, dançando. Segundo outros, cabo-verde, pelos rasgos de índia, certa reserva quando menos se espera, os negros cabelos escorridos¹².

Em “O candomblé marxista”, texto de *Navegação de cabotagem*, Jorge Amado compara as mulheres cabo-verdianas às brasileiras no seu modo de estar: “Na praça pública exhibe-se o corpo de baile formado por mulheres do povo, cabrochas caboverdeanas iguais às mulatas caboverdes do Brasil no requebro e na graça”¹³.

O tipo físico que Amado constrói para representar a mulher cabo-verdiana reaparece n’*O menino grapiúna*:

A casa pobre é moradia e oficina, mas o menino vive na praia, no encontro do rio com o mar, as ondas poderosas e as águas tranquilas, o coqueiral, o vento e a presença da menina por quem pulsa seu pequeno coração. Como se chamava?

⁹ In: *Navegação de cabotagem*. São Paulo: Companhia das Letras, 2012. E-book.

¹⁰ *Dona Flor e seus dois maridos*. São Paulo: Companhia das Letras, 2008. E-book. Grifos meus.

¹¹ DIÉGUES JUNIOR, M. *Relações de raça e discriminação no Brasil*. In: *Universitas*, [S. l.], n. 6/7, p. 47, 2007.

¹² AMADO, Jorge. *Tereza Batista cansada de guerra*. São Paulo: Companhia das Letras, 2008. E-book. Grifos meus.

¹³ *Navegação de cabotagem*. São Paulo: Companhia das Letras, 2012. E-book. Grifos meus.

Perdeu-se o nome, na memória ficou apenas a imagem da cavalgada, de mistura com as histórias de fadas e piratas, em curiosas versões regionais de dona Eulália. Ficaram o audaz alazão e o rosto moreno, os cabelos lisos, de cabo verde, da primeira namorada. Namorada seria muito dizer, com tão pouca idade ainda não se namora, mas com que intensidade se ama!¹⁴

A graciosidade feminina e a semelhança entre morna e samba ressaltam ainda no texto “O requebro” (Praia, 1986), na descrição do banquete oferecido pelo Presidente da República de Cabo Verde ao Presidente da República do Brasil (em visita oficial à capital Praia), a que Jorge Amado e a esposa compareceram:

Encaminhamo-nos para a sala onde se dará o banquete oferecido. Zélia aperta-me o braço, faz-me parar, sorri. Em nossa frente no corredor, a senhora Aristides Pereira, mulher do Presidente, primeira-dama do país, a simpatia em pessoa. Não se imaginando seguida, ouvindo a música que vem da sala, antes de nela penetrar, executa um passo de dança, parece um gingado de samba, é um requebro de morna, ritmo e baile de Cabo Verde, o mesmo dengue, idêntico meneio de ancas¹⁵.

Em *Os pastores da noite*, o mulato cabo-verdiano completa o quadro fenotípico com o qual o escritor brasileiro pinta os naturais do arquipélago: “Jesus Bento de Sousa, alfaiate batineiro, mulato cabo-verde, de lisos cabelos de índio, cor bronzeada, os óculos equilibrados na ponta do nariz”¹⁶. O tipo que Jorge Amado considera “cabo verde” reaparece em *Tenda dos milagres*: “Jovem, alto e belo mulato cabo verde, voz de baixo, discursiva em nome da Frente Médica antifascista, seu nome é doutor Divaldo Miranda”¹⁷.

¹⁴ AMADO, Jorge. *O menino grapiúna*. São Paulo: Companhia das Letras, 2010. E-book. Grifos meus. Grifos meus.

¹⁵ In: *Navegação de cabotagem*. São Paulo: Companhia das Letras, 2012. E-book.

¹⁶ AMADO, Jorge. *Os pastores da noite*. Rio de Janeiro: Record, 1976. E-book. Grifos meus. Grifos meus.

¹⁷ AMADO, Jorge. *Tenda dos milagres*. São Paulo: Companhia das Letras, 2008. E-book. Grifos meus.

Tieta do agreste apresenta ainda o “cabo-verde” tanto em personagens femininas quanto masculinas, com base na cor da pele:

Por fim o sono se impôs mas Diva não dormiu tranquila; dormiu com o negro até de manhãzinha, Só que não era preto. Nem preto nem branco, nem pardo, nem caboclo ou cabo-verde: era luminoso e um fogaréu crescia-lhe no vão das pernas.

Durante boa parte do percurso que foi longo e acidentado, Castor figurou um caítitu descomunal: seria um javali se Diva soubesse o que fosse um javali. [...]

As três filhas de Jose dos Santos e sua Clara tinham saído tão dessemelhantes, no físico e nas maneiras, que nem pareciam irmãs de pai e mãe. Isaura puxara a mãe na cordialidade, boa de conversa e de convívio, ao pai nos cabelos lisos e na cor da pele cobreada, esguia cabo-verde marcada pelo sangue indígena. Abigail, calada igual a Zé dos Santos, no mais era ver sua Clara: gorducha, carregada na cor, veludosa carapinha, olhos rasgados; nela predominara o sangue negro¹⁸.

Contudo, o texto brasileiro que me parece mais se aproximar das vivências cabo-verdianas é o romance de Socorro Acioli, *A cabeça do santo*¹⁹, narrativa de busca de identidade em que o protagonista Samuel mergulha no passado do pai para desvendar suas origens.

Anteriormente, Acioli declara seu enamoramento por Cabo Verde numa pequena crônica, “Meu coração em Cabo Verde”, em que rememora sua visita em outubro de 2009 a este “lugar mágico”, quando ministrou suas oficinas de escrita no Centro Cultural Brasil – Cabo Verde, da Embaixada do Brasil:

Cabo Verde é tão importante para mim que eu sempre penso em estar lá de novo. Na primeira visita, comecei esse trabalho que consiste em doar o que é mais importante para mim, a literatura, dividir tudo que sei. Mas também aprendi muito. Conheci a música de Mayra Andrade, a areia escura da Cidade Velha, as cores do Sucupira, tomei café com o poeta Arménio Vieira, Prémio

¹⁸ AMADO, Jorge. *Tieta do Agreste*. São Paulo: Companhia das Letras, 2009. E-book. Grifos meus.

¹⁹ ACIOLI, Socorro. *A cabeça do santo*. São Paulo: Companhia das Letras, 2014. E-book.

Camões de Literatura, no Café Sofia. Conheci a própria Sofia, amiga da Neda, minha irmã, que me recebeu na ilha²⁰.

E complementa:

Na segunda vez, fiz palestra na praça, acendi vela, visitei o Campo de Concentração do Tarrafal, comprei *sibitchis*. Sentada na livraria Nhô Eugênio, que visitei diariamente, recebi a prova da capa do meu romance *A Cabeça do Santo*, que tem Cabo Verde como cenário, personagem e tema. Tendo sido publicado na Inglaterra, nos Estados Unidos e na França, tenho imenso orgulho de ter levado Cabo Verde para vários leitores do mundo, na minha literatura²¹.

No romance citado²², Socorro Acioli destaca, no capítulo intitulado “Cabo Verde”, os tecidos do Senegal e de Moçambique vendidos no mercado de Sucupira (situado na capital, Praia); o formato do corpo da mulheres cabo-verdianas; a *sibitchi*, pedra vulcânica que “afasta o mau-olhado e atrai sorte”; as histórias tradicionais e o seu encanto; a língua materna (o crioulo); as modalidades musicais mais executadas (morna, coladeira). Acompanhem algumas passagens.

Fernando, o protagonista do texto, casa-se com Helenice, moça bonita cujos “quadris largos [...] prometiam uma boa prole”. Mas, necessitando viajar para expandir seu negócio: (“Logo que chegou a Cabo Verde, sua primeira providência foi tirar a aliança e esconder muito bem”²³). Por ocasião das primeiras negociações,

fez amizade com o dono de uma lojinha no Sucupira, o gigantesco mercado a céu aberto onde se vende de tudo.

Fernando passava o dia no Sucupira, olhando os tecidos dos concorrentes, fazendo trocas com as sedas indianas que levava, aprendendo sobre a padronagem

²⁰ ACIOLI, Socorro. “Meu coração em Cabo Verde”. In: *O povo*, 04 de Jul de 2017. Disponível em: <https://mais.opovo.com.br/meu-coracao-em-cabo-verde.html>. Acesso em julho de 2025.

²¹ ACIOLI, Socorro. Op. cit.

²² ACIOLI, Socorro. *A cabeça do santo*. São Paulo: Companhia das Letras, 2014. E-book.

²³ ACIOLI, Socorro. Op.cit.

dos panos africanos e espianando o corpo cheio de carnes das caboverdianas, especialmente o de Maria, a lindíssima dona da banca de colares e brincos feitos de pedras filhas de vulcões.

Maria chamou a sua atenção dentre as outras desde o primeiro dia. Primeiro por sua mercadoria, aquelas contas negras e brilhantes que ela manuseava para fazer colares e brincos. E, depois, porque sempre cantava enquanto organizava o seu ponto de trabalho²⁴.

Maria “enfeitiçou o coração de Fernando com a voz grave, forte, doce, pronunciando com tanto gosto cada palavra do crioulo cabo-verdiano”²⁵. As estórias tradicionais também faziam parte desse mundo encantatório que envolvia Maria: “Dizia “stória, stória” e começava a contar as lendas que sabia desde menina, coisas da África, dos bichos e gentes. Fernando gostava tanto de suas conversas quanto das canções”²⁶, as mornas que “escutava comovido”. E “vez em quando, ela cantava coladeiras, canções alegres, de dançar. Ele amava cada nota e vivia por aquela voz”²⁷.

Assim, do exposto, é possível observar que Cabo Verde tem povoado o imaginário de escritores, artistas, pesquisadores e do público brasileiro em geral com certa timidez (se compararmos este apreço ao amor dos cabo-verdianos pelo Brasil, por sua cultura e literatura), mas com grande intensidade, sobretudo no que diz respeito a personagens fundamentais de sua história política e cultural (como Amílcar Cabral e Cesária Évora), e ainda pela beleza de sua terra e de suas gentes, além da força de patrimônios como a língua entoada pela população e cantada nas mornas e coladeiras tão apreciadas no panorama mundial.

De minha parte, há quarenta e nove anos tenho procurado difundir o monumento erigido por esse “petit pays” tão querido, rico em história, música, pintura e literatura, e exemplo de democracia para o conturbado e injusto mundo atual.

²⁴ ACIOLI, Socorro. Op.cit.

²⁵ ACIOLI, Socorro. Op.cit.

²⁶ ACIOLI, Socorro. Op.cit.

²⁷ ACIOLI, Socorro. Op.cit.



AMÍLCAR CABRAL E O BRASIL: UM PENSAMENTO DE EDUCAÇÃO ANTIRRACISTA E ANTICOLONIAL

PAULO CÉSAR RAMOS¹

1. A importância dos países Africanos e sua história para a educação das relações étnico raciais

A Lei 10.639/2003, que tornou obrigatório o ensino de História e Cultura Afro-Brasileira e Africana no Brasil, representa um marco para a valorização das raízes africanas na formação da sociedade brasileira. A conexão entre essa legislação e a importância do país africano Cabo Verde é evidente tanto no aspecto histórico-cultural quanto nas relações contemporâneas de cooperação, comércio e intercâmbio educacional entre Brasil e Cabo Verde.

O estudo sobre Cabo Verde permite que se amplie a compreensão das múltiplas influências africanas no Brasil, especialmente em relação à formação da identidade, à luta contra o racismo e à promoção de uma educação plural. Segundo o segundo arquivo anexado, que analisa as relações do Brasil com países africanos de língua portuguesa (PALOP):

A escolha do PALOP como objeto de estudo se justifica pela proximidade histórica e pela língua que une o Brasil e a comunidade lusófona da África, possibilitando laços mais estreitos de afinidades, com elevados números de projetos da cooperação técnica Sul-Sul. Além do fato que essas características também facilitam a inserção das empresas brasileiras nesses países.

¹ Coordenador | Projeto Reconexão Periferias – Fundação Perseu Abramo. Pesquisador | Núcleo Afro – CEBRAP

Cabo Verde, em particular, destaca-se no contexto da Cooperação Sul-Sul desenvolvida na esteira da aproximação proporcionada pela Lei 10.639. O arquivo ressalta ainda:

Cabo-Verde é um país dependente do estrangeiro para o abastecimento de produtos alimentares... O déficit estrutural da produção nacional de alimentos (principalmente cereais), a forte dependência do mercado internacional para suprir as necessidades alimentares... são considerados fatores determinantes para que a insegurança alimentar constitua uma questão de natureza estrutural em Cabo-Verde. Pelas razões anteriormente mencionadas, a segurança alimentar foi sempre considerada como uma prioridade nas grandes orientações políticas de desenvolvimento do país pelos sucessivos governos.

A atuação do Brasil junto a Cabo Verde exemplifica como as diretrizes da Lei 10.639 extrapolam o âmbito curricular para incentivar o diálogo internacional, a solidariedade africana e a valorização dos laços históricos e culturais. Projetos de cooperação técnica — especialmente nas áreas de agricultura, saúde e educação profissional — refletem o compromisso mútuo de superação de desafios estruturais herdados do colonialismo e de promoção do desenvolvimento sustentável. Essas iniciativas foram impulsionadas não apenas pela afinidade linguística e cultural, mas também pelo compromisso compartilhado de valorizar e fortalecer as raízes africanas e afro-brasileiras, como determina a lei.

Deste modo, o estudo de Cabo Verde, aliado à efetivação da Lei 10.639, contribui para:

Superar visões eurocêntricas e reconhecer a pluralidade da formação brasileira.

Promover o intercâmbio de conhecimentos e políticas públicas nos moldes da Cooperação Sul-Sul e, assim, fortalecer tanto o Brasil quanto Cabo Verde diante de desafios comuns, como a segurança alimentar, educação e inclusão social.

Valorizar a língua, a cultura e a história cabo-verdianas como parte constitutiva da identidade afro-brasileira, visando o respeito à diversidade e combate aos preconceitos, em concordância com os objetivos da Lei 10.639.

Assim, a Lei 10.639 serve como fundamento para o fortalecimento dos laços entre Brasil e Cabo Verde, estimulando o reconhecimento das contribuições

africanas e o protagonismo dos países africanos lusófonos na construção de uma educação antirracista, democrática e plural.

2. Brasil e Cabo Verde

Inserção dos Pequenos Países Africanos de Língua Oficial Portuguesa (PALOP) no Sistema-Mundo, sob a perspectiva da diplomacia brasileira, reflete uma complexa teia de relações históricas, econômicas e políticas, marcadas pela busca de autonomia e por condicionantes estruturais herdados do passado colonial. Segundo a análise baseada na Teoria do Sistema-Mundo de Immanuel Wallerstein, “a consolidação da periferia desse sistema significou que extensas porções do planeta passaram a ter grande parte de suas economias (bem como de seus espaços e de suas sociedades) organizadas em função de interesses externos às suas fronteiras” (SANTOS, 2021, p. 42). Essa dinâmica é particularmente evidente nos Pequenos PALOP—Cabo Verde, Guiné-Bissau e São Tomé e Príncipe—que, mesmo após suas independências, mantêm-se em posições periféricas na divisão internacional do trabalho, frequentemente dependentes de fluxos externos de capital, comércio e cooperação.

O papel da diplomacia brasileira nesse contexto tem oscilado entre a promoção da Cooperação Sul-Sul — fundamentada no discurso de solidariedade, identificação cultural e transferência de tecnologia social — e a defesa de interesses estratégicos ligados à expansão de mercados e à projeção de influência no Atlântico Sul. Se, por um lado, a cooperação técnica implementada através de projetos como centros de formação profissional e programas habitacionais contribuiu para o fortalecimento institucional e para a capacitação de mão-de-obra local, por outro, tais iniciativas são atravessadas por ambiguidades próprias da ordem global, ora reforçando laços de dependência, ora promovendo espaços de autonomia relativa.

Em suma, a análise revela que a participação dos Pequenos PALOP nas dinâmicas do Sistema-Mundo permanece fortemente vinculado a estruturas de poder e a lógicas de funcionamento que lhes reservam papéis subalternos, sendo

a diplomacia — especialmente a brasileira — um vetor fundamental tanto para a reprodução dessas hierarquias quanto para a busca de alternativas emancipatória.

É assim importante a aplicação da Lei 10.639 para reforçar os laços de solidariedade entre Brasil e os Pequenos PALOP para promover não apenas benefícios mútuos, mas também para fortalecer a cooperação Sul-Sul como instrumento de desenvolvimento autônomo. Frente a desafios estruturais, históricos e socioeconômicos que marcam ambos os contextos, a solidariedade se mostra essencial para a promoção de projetos que respeitem as particularidades locais e para a construção de oportunidades que vão além da lógica de dependência. Ao investir em relações solidárias, os países podem avançar conjuntamente na busca por soluções para problemas compartilhados, tal como a redução das desigualdades, o fortalecimento institucional e a promoção de políticas públicas inclusivas, tornando a parceria uma ferramenta de transformação social, econômica e cultural.

3. Um retrato: a importância de Amílcar Cabral para Cabo Verde

Amílcar Cabral é uma figura central e de enorme importância histórica para Cabo Verde. Ele foi o principal líder do movimento de libertação do país, além de ser um dos fundadores e líderes do PAIGC (Partido Africano para a Independência da Guiné e Cabo Verde), partido binacional que liderou as lutas pela independência não apenas de Cabo Verde, mas também da Guiné-Bissau.

Sua atuação foi decisiva em diversos aspectos:

Unidade das Lutas de Libertação: Cabral teve um papel fundamental ao propor e organizar um projeto binacional de independência entre Guiné-Bissau e Cabo Verde, enxergando a necessidade de unir as forças dos dois territórios colonizados contra o domínio português. Essa unidade demonstrou maturidade política e estratégica, ainda que posteriormente as duas nações seguissem caminhos políticos separados.

Construção da Identidade Nacional: Por liderar o PAIGC, Cabral fomentou o nacionalismo cabo-verdiano, valorizando a identidade própria em oposição ao

passado colonial de dominação e apagamento cultural, fortalecendo o sentimento de pertença e dignidade do povo cabo-verdiano.

Liderança Intelectual e Estratégica: Cabral era reconhecido não só pela capacidade de liderança militar e política, mas também intelectual. Ele fundamentou a luta pela independência numa base teórica sólida, articulando questões de luta de classes, colonialismo e emancipação — fatores que influenciaram movimentos africanos em outras ex-colônias portuguesas.

Símbolo da Libertação: Mesmo após seu assassinato em 1973, Cabral tornou-se um símbolo da resistência e do ideal de independência. Seu legado é reverenciado em Cabo Verde, sendo frequentemente citado em discursos, documentos oficiais e estudos sobre a história do país, tanto pela estratégia política quanto pelo compromisso ético com o povo.

Assim, Amílcar Cabral é considerado o maior herói nacional cabo-verdiano, responsável por impulsionar a luta que culminou na independência em 1975 e por influenciar profundamente a identidade, a política e o imaginário histórico das ilhas.

4. O Pensamento Político de Amílcar Cabral: Unidade e Luta

Amílcar Cabral foi figura central na luta de libertação da Guiné-Bissau e Cabo Verde contra o colonialismo português. Ele articulou um projeto de independência baseado na união entre guineenses e cabo-verdianos, através do PAIGC (Partido Africano da Independência da Guiné e Cabo Verde), defendendo uma luta comum para formar uma só nação pós-colonial.

Para Cabral, “unidade” não era mero aglutinamento abstrato, e sim um princípio dinâmico: significava transformar um conjunto diverso de pessoas em um coletivo coeso, com objetivo comum — a libertação nacional. Ele reconhecia a existência de diferenças sociais, históricas e até culturais entre guineenses e cabo-verdianos (como a posição social dos cabo-verdianos na administração colonial da Guiné e diferentes trajetórias históricas), mas enfatizava que “unidade” era um meio estratégico para impedir que o inimigo — o poder colonial — explorasse divisões internas e enfraquecesse o movimento revolucionário.

Assim, unidade tinha tanta dimensão tática (ser forte contra o opressor colonial) quanto dimensão de projeto nacional: uma tentativa de construção de identidade coletiva que transcendesse tribos, etnias ou diferenças históricas. Para Cabral, esse ponto era vital porque o projeto de nação africana pós-independência era, na maioria dos casos, “imaginado” (no sentido de Benedict Anderson): deveria ser forjado ativamente através da luta e do consentimento popular cotidiano, e nunca dado de antemão.

A “luta” para Cabral era um imperativo existencial e político. Essencialmente, significava tanto a resistência contra o colonialismo quanto o esforço interno (entre africanos) para superar contradições e antagonismos herdados do passado colonial. O lema do PAIGC, “Unidade e Luta”, expressava que só através da unidade seria possível vencer o inimigo externo, mas que o próprio processo de criar essa unidade já era, por si, uma luta constante e interna — e que continuaria mesmo após a independência.

Cabral via a luta armada como o caminho inevitável diante da intransigência do colonialismo português. Ele também inovou ao priorizar o papel da pequena burguesia africana (os intelectuais e assimilados) como vanguarda da revolução, cabendo a eles “suicidar-se como classe” e alinhar-se completamente às necessidades do povo trabalhador, sob risco de trair a revolução. Porém, Cabral também foi crítico e realista sobre as limitações dessa vanguarda, reconhecendo que nações africanas pós-independência poderia fracassar se não persistissem na luta interna por unidade e justiça social.

O estudo de Ndjai conclui que, embora a “unidade” tenha sido invocada como princípio vital, ela se deparava com dificuldades políticas e históricas concretas — principalmente, o ressentimento dos guineenses em relação ao papel dos cabo-verdianos na administração colonial, as diferenças regionais e étnicas, e o fato de muitos seguirem o ideal de Cabral de modo mais pragmático (focando no objetivo imediato da independência) do que em fundamentos duradouros de adesão nacional.

Após a independência, Guiné-Bissau e Cabo Verde seguiram caminhos distintos, mostrando que a ideia de uma só nação era, em parte, projetada e sustentada pelas condições extraordinárias da luta armada, e não pelas bases sólidas

de uma identidade nacional previamente existente. Como aponta Ndjai, muitos dos desafios políticos da Guiné-Bissau atual refletem contradições não resolvidas do processo de descolonização e da tentativa de unir realidades sociais bastante diferentes sob um programa único de luta.

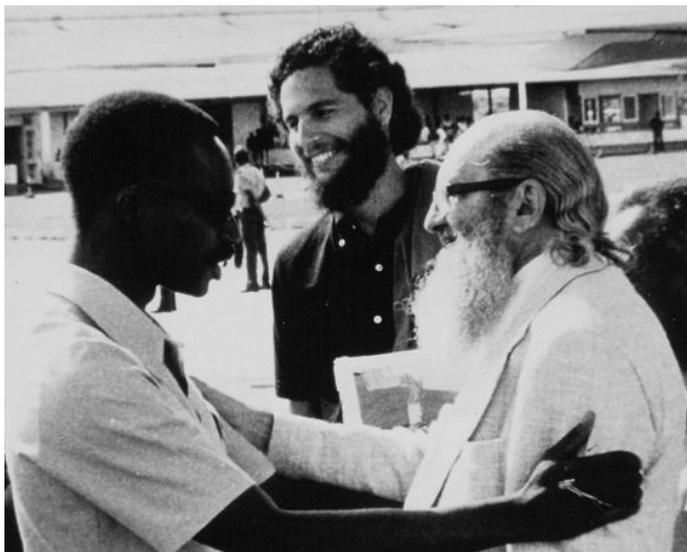
Síntese
Unidade era para Cabral uma ferramenta estratégica e condição de possibilidade para o sucesso da luta de libertação, erguida sobre o reconhecimento (e, ao mesmo tempo, a superação) das diferenças históricas e sociais entre guineenses e cabo-verdianos.
Luta significava tanto a resistência ativa ao colonialismo português quanto o processo autoconsciente (e contínuo) de articulação de uma identidade nacional africana, que precisava ser forjada — não apenas declarada.
Limites do projeto: A “unidade” idealizada era circunstancial e contingente, enfrentando rivalidades históricas e resistência de atores internos do próprio processo de independência. O projeto nacional cabralista, embora inovador e inspirador, encontrou limites concretos na pluralidade étnica, social e política da Guiné-Bissau e Cabo Verde, e nas condições sociais herdadas do colonialismo.

Cabral permanece como uma das figuras mais originais do pensamento político africano do século XX, especialmente por sua crítica à importação acritica do nacionalismo europeu, e por seu esforço em teorizar e realizar, simultaneamente, uma luta nacional radicada nas realidades históricas concretas de seu povo.

5. Amílcar Cabral e o patrono da Educação no Brasil

Um exemplo das profundas relações entre ensinamentos de pensadores do Brasil e do Cabo Verde é a interlocução travada entre Amílcar Cabral e Paulo Freire. Como sabemos, o legado de Paulo Freire vai muito além das fronteiras nacionais, e teve impacto significativo também em processos de emancipação e reconstrução em países africanos, especialmente em Guiné-Bissau, Angola

e Cabo Verde. Sua atuação como consultor do Conselho Mundial das Igrejas permitiu que dialogasse de maneira profunda com lideranças e movimentos de libertação, como Amílcar Cabral, e contribuísse para o desenvolvimento de pedagogias orientadas pela autonomia, pela valorização da cultura local e pelo compromisso com a liberdade e a justiça social.



Paulo Freire em Guiné Bissau.

Segundo a pesquisadora Vivian Valério, a influência de Freire se deu tanto pela orientação direta de campanhas de alfabetização e educação de adultos quanto pela integração de seus princípios de educação popular aos projetos de construção nacional após a independência — um movimento que “transversaliza as perspectivas histórico-políticas nos temas geradores para o letramento” e considera a alfabetização uma “segunda libertação” dos povos do continente africano. A convergência entre Amílcar Cabral e Paulo Freire destaca o quanto ambos viam a educação como alicerce da luta anticolonial, capaz de criar não apenas sujeitos alfabetizados, mas cidadãos críticos, conscientes de sua história e de seu papel social. Freire, inclusive, reconhecia em Cabral um de seus mestres e interlocutores mais influentes, reelaborando conceitos a partir do contato com

o projeto revolucionário do PAIGC e de experiências contextualizadas na África, como se observa nas “Cartas à Guiné-Bissau”.

O diálogo entre Amílcar Cabral e Paulo Freire aponta para uma convergência fundamental no campo da educação, vinculando a libertação cultural à emancipação social e política dos povos oprimidos. Ambos reconhecem que a dominação colonial e neocolonial se estrutura profundamente na repressão cultural e na alienação dos sujeitos, destacando a necessidade de uma ação pedagógica que promova a valorização da identidade cultural e o retorno dos assimilados às suas raízes. Conforme o artigo de Moraes e Moniz (2013), Amílcar Cabral compreendia que “um governo invasor nunca se sustenta sem a repressão da manifestação cultural” e que “a estratégia central de luta deve recair sobre a engrenagem cultural, mediante a criação de uma blindagem via ação pedagógica para que a população se torne impermeável à invasão” [111, p. 110]. Paulo Freire, por sua vez, complementa essa perspectiva ao propor uma pedagogia dialógica, que rompe com o modelo educacional bancário e autoritário, possibilitando a construção coletiva do conhecimento, a expressão da voz do oprimido e a mobilização política a partir de uma relação fundada no amor, fé e compromisso (idem, 111, p. 111-112).

Este diálogo se cristaliza na intenção de superar a dominação invisível que atravessa não apenas as estruturas políticas, mas todo o tecido cultural e educacional dos países pós-coloniais, propondo que a verdadeira libertação passa pela reinserção do sujeito em sua cultura originária e pela instauração de relações pedagógicas horizontais e libertadoras. Tal proposta está situada dentro do contexto mais amplo da luta contra o neocolonialismo, que, na era da tecnologia digital, impõe novos desafios para a manutenção da diversidade cultural e para o combate às formas contemporâneas de exploração e alienação cultural (idem, 111, p. 113).

Essa perspectiva educativa que valoriza o conhecimento histórico e cultural africano está intimamente relacionada à importância reconhecida na educação contemporânea brasileira sobre o estudo da História da África. O parecer que fundamenta a Lei 10.639/2003 destaca que o estudo da História da África “é fundamental para valorizar a identidade e a cultura dos afrodescendentes,

reconhecendo suas contribuições essenciais para a formação das sociedades, em especial do Brasil” e para “combater o racismo e as desigualdades históricas ao ampliar a perspectiva cultural nacional e superar visões eurocêtricas”. Além disso, essa valorização da ancestralidade africana “promove o respeito à diversidade e integra realidades plurais à narrativa nacional”, fortalecendo a consciência crítica necessária para a construção de uma nação democrática e plural. Tal fundamentação educativa conecta-se diretamente aos princípios e metas da Agenda 2030 da ONU para o Desenvolvimento Sustentável, evidenciando o papel integral da educação das relações étnico-raciais na promoção da justiça social e da equidade.

Assim, ao refletir sobre a interação entre Amílcar Cabral e Paulo Freire, revela-se uma aliança conceitual e política que sustenta uma pedagogia de libertação e afirmação da identidade cultural, a qual serve de base crucial para as políticas educacionais que buscam, por meio do estudo da História da África e das culturas afrodescendentes, combater o racismo, valorizar a diversidade e construir um projeto de sociedade mais justo e plural.

Portanto, ao tratar da aplicação da lei 10.639 e da valorização histórica, cultural e política de figuras como Amílcar Cabral em Cabo Verde, é imprescindível ressaltar que o estudo da História da África e das práticas educativas libertadoras africanas se alinham a um movimento global, plural e emancipatório, que reconhece a educação crítica como instrumento central para a superação do racismo, das desigualdades e da hegemonia do pensamento eurocêntrico. Esta perspectiva amplia e reforça a narrativa apresentada na sequência do relatório, enfatizando o papel central do diálogo, da dignidade e da solidariedade internacional na construção de sociedades mais justas e democráticas.

Referências

BRASIL. Ministério da Educação. Conselho Nacional de Educação. Câmara de Educação Básica. *Parecer CNE/CP nº 003/2004, de 10 de março de 2004*. Institui as Diretrizes Curriculares Nacionais para a Educação das Relações Étnico-Raciais e para o Ensi-

- no de História e Cultura Afro-Brasileira e Africana. Diário Oficial da União: seção 1, Brasília, DF, 19 maio 2004. Disponível em: <https://www.mec.gov.br/cne/pdf/res012004.pdf>. Acesso em: [3 de agosto de 2025].
- INFAGA, Iabna. *Cooperação, comércio e investimentos: a projeção internacional do Brasil para os Países Africanos de Língua Oficial Portuguesa (PALOP) entre 2003 e 2020*. 2023. Tese (Doutorado em Estudos Estratégicos Internacionais) – Universidade Federal do Rio Grande do Sul, Porto Alegre, 2023.
- MORAES, Raquel de Almeida; MONIZ, Lino Vaz. Amílcar Cabral e Paulo Freire na era da tecnologia digital. *Revista da ABPN*, v. 5, n. 10, p. 108–124, mar./jun. 2013. Disponível em: <https://www.researchgate.net/publication/258201082>. Acesso em: [3 de agosto de 2025].
- NDJAI, Tchernó. *O pensamento político de Amílcar Cabral: teoria e prática em momentos decisivos na libertação da Guiné-Bissau (1959-1969)*. 2012. Dissertação (Mestrado em História) – Universidade Federal do Espírito Santo, Vitória, 2012.
- PERTILE, Mariana Herreira Gonçalves. *O papel da diplomacia brasileira na inserção dos Pequenos PALOP no Sistema-Mundo*. 2023. Dissertação (Mestrado em Geografia) – Universidade Federal Rural do Rio de Janeiro, Seropédica, 2023.

PÍLULAS CRIOULAS: PEQUENAS DOSES DE VIDA EM SANTIAGO

FOTÓGRAFO: CARLOS SANTOS¹



¹ Fotógrafo e artista digital brasileiro. Graduado em Publicidade e Propaganda pelo Centro Universitário de Brasília (2006). Formado em fotografia pelo Vancouver Institute of Media Arts – VanArts, Canadá (2018). Especialista em Gestão Cultural: Cultura, Desenvolvimento e Mercado (2024) e Arte-Educação (2025) pelo Centro Universitário Senac. Integrou a equipe da Vancouver Fashion Week no Canadá (2018 a 2020). É fotógrafo e pesquisador convidado do Leitorado Guimarães Rosa da Uni-CV desenvolvendo projetos de fotografias e no projeto de registros de memórias de egressos do programa PEC-G de Cabo Verde no Brasil, em co-tutela com a editora Noz-Raiz



Procissão de São Sebastião nas ruínas da Sé Catedral (página ao lado)

Quando criança, visitava as igrejas da cidade onde cresci no interior do estado de São Paulo, impressionado com suas alturas e as belas pinturas que adornavam seus tetos altíssimos. Esses momentos me pareciam eternos naquela fase infantil.

A primeira vez que entrei nas ruínas da Sé Catedral da Cidade Velha me remeteu a essas memórias, despertando uma sensação de preservação histórica e beleza artística. As ruínas dessa igreja, embora destruídas em 1712, ainda permanecem como um testemunho do passado.

Ao ver a procissão de São Sebastião nessa localidade histórica, sinto-me conectado aos momentos da infância e ao senso de esplendor que me impressionava naquela época. Essa imagem enriquece minha experiência pessoal, lembrando-me da beleza desses espaços, mesmo em seu estado rústico.

Paisagem

Os rebanhos bovinos eram uma lembrança distante dos meus tempos no interior de São Paulo, mas aqui, em Cabo Verde, os animais pareciam integrados de maneira natural à paisagem, como se fossem parte do cenário de um romance de Guimarães Rosa.

A cabra, a espécie mais importante para a pecuária local, é perfeita para o lugar devido à sua rusticidade e adaptabilidade ao clima. Elas são soltas no campo durante o dia e retornam ao curral à noite, criando cenas bucólicas de animais caminhando livremente pelas ruas das ilhas.



Escadarias da Cidade Velha

Fotografado no meu primeiro ano de residência na Ilha de Santiago, esta imagem captura uma visão emblemática da Cidade Velha. Localizada no sul da Ilha de Santiago, foi fundada pelos portugueses em 1462 e é considerada a primeira cidade europeia estabelecida na região do trópico. Antes chamada de Ribeira Grande, foi a primeira cidade do arquipélago e sua atual designação, “Cidade Velha”, surgiu na segunda metade do século XVIII, após a mudança da capital para Praia.

As escadarias que desembocam no litoral revelam uma vista exuberante, com a cidade remetendo à tranquilidade e vitalidade das cidades brasileiras do interior. Ruas largas de pedra, pessoas caminhando em tranquila serenidade e uma *rabidante* (vendedora) descendo a escadaria completam a cena. A Cidade Velha, com sua história entrelaçada à rotina diária, é um exemplo de tradição e do modo de vida do povo cabo-verdiano.

Nha Marina (página ao lado)

Conversar com Nha Marina é falar com a alma do povo cabo-verdiano. Sua história de sair das ilhas em busca de oportunidades e seu retorno à terra natal, bem como sua conexão e importância para a cultura, fazem dela uma personagem que sintetiza a essência de um povo em seus mais de 87 anos de vida.

A senhora Francisca Mendes Almeida, seu nome de igreja (como ela mesma diz), é mais conhecida como Marina Vaz, a mais velha *batucadeira* em atividade em Cabo Verde. Com uma história marcada pela resistência e perseverança na música e na dança, ela tem sido um símbolo de força e tradição cultural cabo-verdiana.

Sua longevidade em atividade reflete a riqueza da cultura *batuku* em Cabo Verde, que tem sido transmitida de geração em geração.





Rua de Arte

No início dos anos 90, um artista plástico ofereceu-se para pintar um painel de arte no muro da casa da minha mãe, que frequentemente se encontrava coberto por pichações. Ela recusou, argumentando que o seu muro não era um museu. Na Rua da Arte, um projeto belíssimo localizado no bairro Terra Branca em Praia, Tutu Sousa transformou sua própria casa em uma galeria de arte. Ele convidou artistas para pintarem fachadas na rua e, posteriormente, expandiu o projeto para incluir todo o bairro como uma galeria ao ar livre. Esta iniciativa inovadora atraiu um público diversificado, revelando a riqueza cultural e artística do local.



A força de trabalho de Cabo Verde é feminina

Em um país conservador como Cabo Verde, onde as diferenças de gênero tendem a se acentuar em uma sociedade acostumada com mães que criam os filhos sozinhas, a força de trabalho feminina é realmente significativa. Com as mulheres desempenhando um papel crucial, especialmente no setor informal, elas são reconhecidas pela sua resiliência e contribuição para o desenvolvimento do país, sendo frequentemente a principal fonte de sustento das famílias.





Apresentação de batukuna Igreja de Nossa Senhora do Rosário (página ao lado)

O *batuku* é um gênero musical, dança e poesia emblemático da cultura cabo-verdiana. Originalmente considerado um ritmo impuro, foi proibido por períodos significativos devido a alegações de desvios da moralidade e do respeito à ordem social.

No século XIX, o *batuku* enfrentou uma proibição formal na ilha de Santiago. A justificativa para essa proibição era a suposta associação com atividades sexuais explícitas e práticas pagãs. Essa proibição durou décadas, mas, com o tempo, a sociedade cabo-verdiana começou a redefinir o *batuku* como uma expressão cultural autêntica da identidade local.

Hoje, o *batuku* é amplamente reconhecido como uma legítima representação da cultura cabo-verdiana da ilha de Santiago. Seu ritmo energético e dinâmico reflete as tradições musicais africanas, que foram incorporadas à cultura local após a escravidão. A apresentação em um contexto religioso, como essa no interior de uma igreja histórica, destaca o diálogo entre diferentes aspectos da herança cultural do país. Esta imagem captura não apenas a música *batuku*, mas também sua influência na identidade cultural e religiosa da ilha.

Sucupira

O povo cabo-verdiano busca seus meios de subsistência de várias maneiras, com uma parte significativa da população buscando oportunidades de trabalho fora do país em busca de prosperidade. No entanto, muitos permanecem nas ilhas, e aproximadamente metade da população está empregada na informalidade.

O Mercado Sucupira é um dos principais mercados abertos de Cabo Verde, onde trabalhadores de diversos países trazem produtos importados via barcos ou aviões. Esses itens são então comercializados por vendedores que expõem os produtos em suas casas ou mesmo em espaços públicos.



Mãna Txon

Mã na Txon significa “mão no chão” em Kriolu Cabo-verdiano, referindo-se a uma feira livre onde se vendem roupas, sapatos, panelas, calçados, ferramentas, frutas e outros itens. As barracas são montadas e lonas suspensas são presas nos postes para proteger os produtos e os clientes do sol forte. Os produtos ficam expostos em cima de lonas no chão, dando origem ao nome da feira.



Praia

É impossível viver em uma ilha e não se conectar ao mar de alguma maneira, seja pelo sabor das suas praias, pelos aromas que permeiam o ar ou pela paz que se pode sentir ao contemplar seus horizontes. A relação com o mar é intrínseca a qualquer residente de Cabo Verde, seja através da culinária local, do som das ondas ou até mesmo na própria paisagem urbana e rural. Eu cresci longe do mar, sem recordações de infância envolvendo pesca ou mergulho em águas salgadas, mas meu tempo em Cabo Verde me fez incapaz de negar o privilégio de viver tão perto da beira-mar, a poucos minutos de poder mergulhar os pés na água salgada do Atlântico.



CORAÇÃO DO ATLÂNTICO

JULIANNE CAJU DE OLIVEIRA SOUZA MORAES¹

SÉRGIO AURÉLIO FRANÇA²

No peito do Atlântico há um coração,
pulsando em dez ilhas irmãs,
cada uma batendo em ritmo próprio,
mas todas dançando entre a melancolia da morna
e a vivacidade da coladeira.

Seis delas recebem o vento de braços abertos,
outras se escondem em silêncios,
e há Santa Luzia, que dorme sozinha,
tímida, sem a presença da morabeza.
Cada ilha tem sua pele de areia:
umas douradas como o sol da manhã,
outras negras, filhas do fogo antigo,
ou ainda brancas, como espuma do mar.

A força desse coração
são as pessoas que o fazem viver.
Mulheres que equilibram mercados à cabeça,
homens que trazem do mar o sustento,
crianças que crescem no balanço do batuque,

¹ Secretaria de Estado de Ciência, Tecnologia e Inovação de Mato Grosso – Seciteci/MT. Programa de Pós-Graduação em Estudos de Cultura Contemporânea da Universidade Federal de Mato Grosso – PPGECO/UFMT.

² Prefeitura Municipal de Cuiabá. Universidade Norte do Paraná – Unopar – Faculdade de Logística.

jovens que partem e retornam na diáspora,
levando consigo memórias e saudades,
sem nunca perder a raiz que as chama de volta.

Está na raiz o gesto que abre a porta,
o sorriso que acolhe antes da palavra,
a mesa que sempre encontra espaço para mais um.
É o calor humano que não se mede em tempo,
mas em presença.
É morabeza:
perfume invisível das ilhas,
abraço que chega primeiro que as mãos,
festa que nasce do encontro,
promessa que renova cada despedida.

O idioma oficial pode ser o português,
mas é no crioulo que pulsa a alma:
língua nascida nas senzalas,
feita de resistência e invenção,
que hoje embala canções,
literaturas, rezas e saudades,
ecoando nas ilhas e na 11^a ilha da diáspora.

A música corre nas veias do povo:
ora a morna, doce como maré mansa,
ora o funaná, urgente como vento forte,
ora o batuque, raiz que convoca à roda,
ora a coladeira, riso que explode na praça.
Cesária canta ao fundo,
batucadeiras enchem o ar de ritmo,
cordas de São Vicente choram e celebram,
e cada nota é também liberdade.

O artesanato guarda histórias nas mãos:
o barro moldado em Boa Vista e Maio,
a lava que vira escultura no Fogo,
os bordados da Brava,
o panu di terra de Santiago,
que já foi moeda de dor
e hoje é tecido de orgulho,
vestindo corpos, casas e memórias.

E tudo se partilha.
Uma panela de cachupa nunca pertence a uma só mesa,
vai para o vizinho, para o amigo, para o desconhecido,
porque em Cabo Verde,
partilhar é a forma de viver.

E assim o coração segue a pulsar,
mesmo quando o vento sopra partidas.
O mar guarda cada lembrança,
o vento espalha cada saudade.
E a diáspora não é esquecimento,
mas sim a certeza de que,
onde quer que o sangue das ilhas corra,
sempre haverá um laço invisível
conduzindo de volta
ao coração do Atlântico.



BRASIL E CABO VERDE ENTRE HISTÓRIAS E PERTENCIMENTOS: POR UMA EDUCAÇÃO INTERCULTURAL FREIREANA

NATHALI FERNANDA MACHADO SILVA

ARMELINDA BORGES DA SILVA

FÁBIO SANTOS DE ANDRADE

CELSO LUIZ PRUDENTE

Introdução

As relações entre Brasil e Cabo Verde, embora situadas em contextos geográficos distintos, estão profundamente entrelaçadas por histórias comuns de colonização, diáspora africana, violência epistêmica e resistência cultural. Essas conexões, forjadas sob a lógica do colonialismo português e mantidas por séculos de exploração e apagamento, configuram um campo fecundo de análise para compreender não apenas os vínculos históricos entre as duas nações, mas também as possibilidades contemporâneas de reinvenção dessas relações por meio da educação. Este artigo, propõe-se a investigar como os trânsitos entre Brasil e Cabo Verde podem ser interpretados à luz da pedagogia freireana, com especial atenção à pedagogia intercultural crítica e à pedagogia social como prática de emancipação, pertencimento e justiça epistêmica.

Ao tomar como base teórica o pensamento de Paulo Freire, cuja obra se consolida como importante referência nos estudos da educação crítica latino-americana e africana, o artigo parte da premissa de que a educação pode operar como instrumento de denúncia e de reconstrução simbólica dos vínculos entre povos historicamente oprimidos. Freire nos ensina que toda prática educativa é também uma prática política, e que o diálogo com as vozes silenciadas do mundo exige escuta, afeto, compromisso e coragem ética. Assim, ao articular as

experiências históricas e culturais entre Brasil e Cabo Verde com os fundamentos da pedagogia freireana, busca-se afirmar uma pedagogia comprometida com o reconhecimento da pluralidade de saberes, com a produção de pertencimentos interculturais e com a descolonização das práticas formativas.

A reflexão desenvolvida aqui organiza-se em três eixos principais. No primeiro, são apresentados os *laços históricos entre Brasil e Cabo Verde*, com ênfase nas estruturas coloniais que fundamentaram a exploração de corpos e territórios, nas rotas transatlânticas do tráfico de pessoas escravizadas e nos intercâmbios linguísticos, culturais e econômicos que marcaram os dois países. Essa parte cumpre uma função central no artigo, ao sustentar historicamente as discussões posteriores e ao evidenciar como os traços da colonialidade ainda se fazem presentes nas formas contemporâneas de exclusão e silenciamento. Mais do que um levantamento factual, trata-se de um esforço analítico para compreender os mecanismos históricos que moldaram as subjetividades e as desigualdades que persistem no presente.

Na segunda parte a discussão se volta para a *educação e interculturalidade*, a partir de uma perspectiva freireana, entendendo o currículo como campo de disputa simbólica e de construção coletiva de sentidos. A educação intercultural crítica é compreendida como prática de justiça epistêmica que rompe com a lógica monocultural da escola e possibilita a emergência de vozes, narrativas e repertórios africanos e afro-diaspóricos. Ao analisar a presença cabo-verdiana no Brasil, o texto destaca a importância de um currículo que vá além da inclusão pontual e “folclorizada”, e que se comprometa com o reconhecimento das contribuições da população negra cabo-verdiana na formação da sociedade brasileira. A literatura cabo-verdiana é aqui mobilizada não como objeto de estudo literário, mas como dispositivo pedagógico potente para tematizar as tramas da migração, da mestiçagem e da resistência, ressignificando o papel da escola como espaço de memória e reexistência.

Por fim, na terceira parte, é explorada a *pedagogia social como prática de emancipação e pertencimento*, entendida como campo transdisciplinar que articula educação, direitos humanos e processos comunitários. Nessa perspectiva, a pedagogia social é situada como desdobramento ético e político da pedagogia

freireana, com ênfase na escuta ativa, no acolhimento e na construção coletiva de alternativas que sejam formativas. O texto argumenta que a pedagogia social não se restringe ao ambiente escolar, mas se expande para territórios educativos diversos, como grupos populares, espaços culturais e experiências comunitárias.

A proposta deste artigo, portanto, é contribuir para o campo da educação com uma abordagem que valorize os saberes produzidos nos diálogos Sul-Sul, a partir de uma leitura crítica da história e de uma aposta pedagógica na escuta e na transformação. Ao evitar a armadilha da “história única”, conceito trazido por Chimamanda Ngozi Adichie (2019) para criticar a produção de imagens estereotipadas e unívocas sobre povos e culturas, o texto se compromete com uma leitura plural e comprometida da relação Brasil–Cabo Verde, fundamentada na crítica ao colonialismo, na valorização da diversidade epistêmica e na defesa de uma educação que reconheça as vozes historicamente silenciadas como centrais na construção de novos mundos possíveis.

1. Laços históricos entre Brasil e Cabo Verde

A aproximação histórica entre Brasil e Cabo Verde está ancorada em múltiplos fatores, com destaque para a herança colonial portuguesa, que deixou marcas profundas nas estruturas sociais, culturais e linguísticas de ambos os países. Embora localizados em continentes distintos, os dois países compartilham elementos fundacionais, tais como a língua portuguesa, os processos de colonização, o tráfico transatlântico de africanos escravizados e a reprodução de sistemas de poder alicerçados na lógica da dominação colonial.

A língua portuguesa, oficial em ambos os países, representa um ponto de convergência, mas também de distinção, pois foi historicamente ressignificada conforme os contextos locais. No Brasil a língua se misturou às línguas indígenas, africanas e de populações imigrantes, formando um repertório linguístico diversificado. Em Cabo Verde, por sua vez, o português convive com o crioulo cabo-verdiano, um sistema linguístico autônomo que se consolidou como instrumento de identidade e resistência cultural.

De acordo com Martins (2015), as ilhas que hoje compõem o arquipélago de Cabo Verde foram descobertas entre os anos de 1460 e 1462 pelos navegadores portugueses António de Noli e Diogo Afonso:

É um arquipélago constituído por dez ilhas: Santo Antão, São Vicente, Santa Luzia, São Nicolau, Sal, Boa Vista, Maio, Santiago, Fogo e Brava, além de alguns ilhéus e ilhotas que historicamente fazem parte do território caboverdiano; sendo a maior, a ilha de Santiago e a de menor dimensão a ilha da Brava. O arquipélago também se divide em duas regiões: Sotavento, que compreende as ilhas de Maio, Santiago, Fogo e Brava; e as ilhas de Barlavento, que são a de Santo Antão, São Vicente, Santa Luzia, São Nicolau, Sal e Boa Vista (Martins, 2015, p. 19-20).

Ainda que existam hipóteses de presenças anteriores, não havia populações humanas no território insular no momento da chegada portuguesa. Conforme relata Pereira (2011, p. 17), “na medida em que tudo teve de vir de fora, inclusive, portanto, o modelo de ocupação, não houve que modificar nada previamente existente”. A localização estratégica do arquipélago, a cerca de 500 km da costa africana, foi central para as dinâmicas comerciais e militares da expansão portuguesa.

A ocupação do arquipélago iniciou-se logo após a sua descoberta e, em poucos anos, Cabo Verde foi integrado ao sistema colonial como entreposto do tráfico de pessoas escravizadas, muitas das quais foram direcionadas ao Brasil. A estrutura econômica das ilhas se baseou inicialmente na agricultura de subsistência e na criação de gado, atividades mantidas por pessoas escravizadas trazidas da região dos rios da Guiné. Posteriormente, houve a introdução da cultura da cana-de-açúcar, seguindo o modelo das ilhas da Madeira e dos Açores. Conforme destaca Martins (2015), Cabo Verde consolidou-se como ponto de trânsito e abastecimento nas rotas do tráfico atlântico de escravizados, em direção ao Brasil e a outros territórios coloniais.

A importância estratégica do arquipélago intensificou-se ao longo do século XVI. A partir de 1517, surgiram manufaturas artesanais voltadas à produção de tecidos de algodão cultivado localmente. Segundo Martins (2015, p. 21), com “o desenvolvimento da cotonicultura e de manufaturas têxteis no arquipélago desde o início de sua ocupação e colonização – conjuntamente com a estratégica

posição geográfica, relativamente próxima à costa [...]”, intensificou-se a compra e a venda de pessoas escravizadas.

Henriques (2016), ao citar o historiador Charles Akibodé, aponta que Cabo Verde se transformou “num hipermercado a céu aberto de compra e venda de escravos”. A lógica do comércio colonial, portanto, vinculava as ilhas ao tráfico atlântico e às rotas marítimas que conectavam a África, a América e a Europa. Após o desembarque de cativos nos portos brasileiros, especialmente no Maranhão e no Pará, as embarcações retornavam a Lisboa carregadas de produtos locais. Todo esse comércio era controlado pela Coroa portuguesa, que impunha restrições à ação de comerciantes particulares (Martins, 2015, p. 64).

Diante desses aspectos históricos, é possível entender que o sistema de dominação colonial provocou impactos irreversíveis, que refletem significativamente nos dias de hoje, como o esgotamento dos recursos naturais e humanos, a instauração da violência estrutural e o estabelecimento de uma economia baseada na exploração absoluta dos corpos e das subjetividades. Rainho (2021, p. 82) destaca que a lógica de acumulação europeia baseou-se na transformação de vidas em mercadoria, e que foi a partir da exploração cabo-verdiana que a Europa construiu condições para a ampliação técnico-científica:

Com a transformação de pessoas em mercadoria, e os regimes de plantação e exploração de recursos naturais, a Europa acumulou nesse momento valiosas riquezas roubadas com o extermínio dos ameríndios e com a exportação e o trabalho dos negros em escravatura sobretudo na América. Outras partes do mundo terão sido pilhadas e colonizadas, como a Ásia, e foi toda essa usurpação que construiu um capital, condições para os desenvolvimentos científicos e técnicos europeus (Rainho, 2021, p. 82).

Ainda segundo Rainho (2021), o avanço da colonização nos continentes africano, americano e asiático ocorreu sob a égide da racionalidade técnica e da superioridade racial, forjadas para justificar o extermínio, a escravidão e a pilhagem. Como consequência, instaurou-se uma cisão entre o trabalho remunerado dos europeus e o trabalho compulsório das populações racializadas, sobretudo africanas. Essa distinção, sustentada pelo que Quijano (2009) conceituou como

“colonialidade do poder”, naturalizou a associação entre dominação e características fenotípicas, promovendo a inferiorização dos povos não brancos.

O Brasil também esteve diretamente envolvido nesse sistema, recebendo contingentes expressivos de pessoas escravizadas oriundas da África, muitas das quais passaram por Cabo Verde. Além do tráfico humano, as trocas comerciais e culturais entre os dois territórios se consolidaram. Conforme Pereira (2011, p. 28), o Brasil recebeu de Cabo Verde produtos como a cana-de-açúcar, o arroz, o inhame, além de animais como vacas, cavalos e cabras. O intercâmbio também se deu em sentido inverso, com o envio de plantas e sementes brasileiras ao arquipélago, como milho, feijão e mandioca (Pereira, 2011, p. 29).

Esse entrelaçamento histórico permitiu a construção de vínculos simbólicos entre os povos, que, mesmo após a independência política, continuam presentes nas expressões culturais, linguísticas e religiosas. Contudo, a ruptura com o regime colonial não eliminou os resquícios da dominação. A independência de Cabo Verde, formalizada em 5 de julho de 1975, e a inauguração do consulado brasileiro em Mindelo poucos dias depois, marcaram o início de uma nova etapa nas relações entre os dois países, agora pautadas pelo diálogo diplomático e cultural (Oliveira et al., 2018, p. 7–8).

Ainda hoje persistem desigualdades e formas de exclusão que remontam às hierarquias estabelecidas no período colonial. O racismo estrutural, a marginalização social e a negação de direitos seguem operando como extensões da lógica colonial. Assim, pensar os laços entre Brasil e Cabo Verde requer não apenas uma leitura histórica, mas também uma reflexão crítica sobre os modos como o passado colonial continua a informar o presente.

2. Educação e interculturalidade

Conforme evidenciado anteriormente, os laços entre Brasil e Cabo Verde foram construídos a partir de processos históricos marcados pela colonização, pelo tráfico de pessoas escravizadas e por uma complexa rede de trocas culturais, linguísticas e econômicas. Esses entrelaçamentos fundacionais, longe de

constituírem apenas um relato de constatação, formam a base sobre a qual se desenham os desafios e as possibilidades atuais no campo educacional. Nesse sentido, a relação entre os dois países, forjada em contextos coloniais e pós-coloniais, impõe a urgência de refletir criticamente sobre as implicações pedagógicas dessa aproximação. A proposta aqui delineada, ancorada no pensamento de Paulo Freire, busca pensar uma pedagogia intercultural crítica, que evite idealizações ou projeções homogêneas sobre Cabo Verde, e que valorize a pluralidade como eixo estruturante da prática educativa.

Freire oferece-nos fundamentos sólidos para repensar a educação brasileira diante de tais vínculos, tais como: uma pedagogia do diálogo, do respeito aos saberes locais e da leitura crítica do mundo. Sua proposta ultrapassa fronteiras geográficas ou culturais e se apresenta como possibilidade epistemológica para construir pontes entre diferentes modos de existência. Quando aplicada ao campo das relações Brasil-Cabo Verde, essa pedagogia permite a construção de um currículo vivo, que acolhe a pluralidade como potência e rompe com a lógica do currículo colonial. Essa abordagem, no entanto, exige atenção às armadilhas da homogeneização: como alerta Chimamanda Adichie (2019), o perigo de uma história única reside em reduzir a complexidade de um povo a uma narrativa limitada, apagando contradições, subjetividades e resistências. No caso cabo-verdiano, isso exige recusar exotizações e aprofundar a escuta sobre os sentidos produzidos pela diáspora negra no Brasil.

No Brasil, a presença cabo-verdiana pode ser identificada em expressões culturais como a música de influência luso-africana, os gêneros religiosos afro-católicos e os repertórios orais compartilhados no contexto da diáspora. Por exemplo, pesquisadores como Oliveira (2010) destacam as semelhanças rítmicas entre a morna cabo-verdiana e o lundu afro-brasileiro, apontando intercâmbios que remontam ao período colonial. Na oralidade, contos, provérbios e modos de narrar herdados de tradições africanas foram recriados em comunidades afro-brasileiras, especialmente nas regiões Nordeste e Amazônica, onde há populações negras provenientes do arquipélago.

Esses elementos, por vezes inseridos de forma decorativa no currículo escolar, ganham densidade política quando compreendidos a partir da chave crítica

proposta por Tomaz Tadeu da Silva (2014), ao destacar que as diferenças culturais não são dados fixos, mas processos históricos e simbólicos, constituídos em contextos de dominação e resistência. Nesse sentido, a inserção de práticas pedagógicas que incorporem as contribuições da população negra cabo-verdiana no Brasil deve se fazer a partir de narrativas plurais, comprometidas com a construção de pertencimento e com a valorização das memórias partilhadas no Atlântico Negro.

Inspirada na pedagogia freireana, a educação intercultural não se fundamenta na tolerância às diferenças, mas na problematização das relações entre cultura, saber e poder. Andreola (1984), ao analisar a atuação de Freire na Guiné-Bissau, observa que o processo de alfabetização ali desenvolvido não tinha como finalidade apenas ensinar a ler e escrever, mas promover a libertação a partir da realidade cultural dos educandos. Esse exemplo reforça a ideia de que o ato educativo precisa estar ancorado na escuta dos sujeitos, respeitando seus modos próprios de significar o mundo. No caso das populações afrodescendentes cabo-verdianas, isso implica considerar as marcas da mobilidade forçada, os deslocamentos e os processos de reinscrição cultural vividos por essas comunidades ao longo dos séculos.

No contexto brasileiro, especialmente em regiões marcadas por multiplicidades culturais, como a Amazônia, a construção de um currículo comprometido com a justiça social e com a superação da colonialidade do saber exige rupturas estruturais. A inclusão de referências africanas e afro-diaspóricas nesse currículo, como a experiência cabo-verdiana, deve evitar o viés decorativo e buscar uma abordagem crítica, dialógica e situada. Nesse sentido, pensar a presença de Cabo Verde no currículo não significa simplesmente inserir conteúdos pontuais sobre o país, mas articular saberes, memórias e epistemologias que dialoguem com as realidades locais e com os desafios contemporâneos da educação brasileira.

A literatura pode assumir um papel estratégico nesse processo. Ainda que não se trate aqui de realizar uma análise literária aprofundada, é importante reconhecer o potencial pedagógico de determinadas obras cabo-verdianas no processo de construção curricular. Autores como Corsino Fortes, conhecido por sua trilogia poética iniciada com *Pão e Fonema* (1974), Germano Almeida,

romancista que aborda com ironia e densidade as complexidades sociais de Cabo Verde, e Vera Duarte, poetisa e jurista com forte engajamento em temas de identidade e justiça social, produzem narrativas que evocam temas como migração, mestiçagem, oralidade e resistência. Esses conteúdos, mobilizados em sala de aula, podem funcionar como “temas geradores”, nos moldes freireanos, provocando reflexões críticas sobre o pertencimento, as heranças coloniais e os atravessamentos históricos comuns entre Brasil e Cabo Verde.

Esse percurso exige, no entanto, um compromisso com a transformação das estruturas educacionais vigentes. Como aponta Catherine Walsh (2021), descolonizar a educação é romper com os modelos eurocentrados e fazer emergir uma pedagogia que se constrói a partir das brechas: dos silenciamentos históricos, das epistemologias marginalizadas e das resistências cotidianas. São nessas brechas que se pode instaurar um espaço de diálogo entre as experiências cabo-verdianas e brasileiras, reconhecendo nelas a herança da diáspora africana e suas possibilidades de reinvenção. Essa perspectiva alinha-se com os apontamentos de Bettencourt (2022), que compreende o afeto como fio condutor dessas trocas e a educação como lugar de rearticulação simbólica entre povos marcados por cicatrizes coloniais comuns.

O que se delinea, assim, é uma pedagogia do diálogo, profundamente inspirada nos princípios freireanos, que propõe escuta ativa, criticidade e reconhecimento da alteridade como fundamentos do ato educativo. É dentro dessa concepção que se insere o conceito de *sulear* a prática pedagógica. *Sular*, como propõe Paulo Freire, é orientar-se a partir do Sul geopolítico, simbólico e epistêmico, reconhecendo a potência dos saberes que brotam da experiência histórica dos povos oprimidos. No contexto da relação Brasil-Cabo Verde, *sulear* a prática pedagógica significa rejeitar modelos importados e afirmar os saberes locais como fundamentos da construção do conhecimento. É nesse gesto que a educação se torna emancipatória, pois rompe com a hierarquia dos saberes e valoriza os repertórios de vida dos sujeitos envolvidos no processo.

Nesse sentido, a educação intercultural pode ser compreendida como prática de justiça epistêmica. Ao reconhecer e validar saberes historicamente marginalizados, ela amplia os horizontes da escola e desafia o currículo monocultural.

Quando a literatura cabo-verdiana, por exemplo, é mobilizada em sala de aula, não se trata de uma mera ampliação de repertório, mas de uma abertura para outras formas de narrar o mundo e de habitar a linguagem. Essa inserção, no entanto, precisa ser significativa e dialógica, permitindo que os sujeitos se reconheçam nas tramas históricas, culturais e simbólicas dessas produções, e que possam delas extrair sentidos para a afirmação de suas próprias identidades.

Para que isso ocorra, é necessário promover uma revisão crítica do currículo. A presença de autores cabo-verdianos nas escolas brasileiras não pode se restringir a iniciativas pontuais ou comemorativas; ela deve estar atrelada à uma reflexão profunda sobre as razões históricas que os mantiveram à margem do espaço escolar. O questionamento das estruturas que sustentam a centralidade do pensamento europeu é parte essencial desse movimento. Ao abrir espaço para outras formas de pensar, de narrar e de sentir o mundo, a escola se torna um território de disputa simbólica, em que a pluralidade epistêmica é reconhecida como direito e como fundamento da justiça educacional.

Contudo, é fundamental reconhecer que tais práticas não são neutras. A incorporação de uma pedagogia intercultural crítica nos contextos brasileiros – especialmente quando se trata de experiências partilhadas com Cabo Verde – exige um posicionamento político e ético. Como propõe Walsh (2021), trata-se de uma pedagogia das brechas: aquela que reconhece os limites estruturais do sistema educacional, mas aposta na possibilidade de reexistência a partir da escuta, do diálogo e da insurgência dos saberes silenciados. Nesse horizonte, a educação se apresenta como prática de descolonização simbólica e curricular, capaz de articular memória, identidade e pertencimento em torno de um projeto coletivo de transformação social.

3. A pedagogia social como prática de emancipação e pertencimento

No encadeamento da reflexão anterior, que tratou da educação intercultural freireana como possibilidade de justiça epistêmica e transformação social, esta seção avança para um aprofundamento na pedagogia social como campo de

conhecimento e de práticas que se inscrevem na luta pela emancipação e pelo pertencimento. Ao considerar a relação histórica entre Brasil e Cabo Verde, marcada por trânsitos, atravessamentos e heranças culturais comuns, este último segmento do artigo propõe compreender a pedagogia social como mediação entre histórias de opressão e projetos de liberdade.

Nesse percurso que o trabalho se propõe a tomar, Paulo Freire é uma referência fundamental. Seu legado oferece uma chave de leitura crítica e amorosa da realidade social, entendendo que todo ato educativo é também um ato político. A pedagogia social, ancorada em princípios de ação coletiva, comprometida com os vulneráveis e humanização dos processos formativos, aprofunda e amplia os fundamentos da pedagogia freireana. Ambos os campos dialogam ao reconhecerem no educador não um mero reprodutor de conteúdos, mas um sujeito histórico, sensível ao seu tempo, atento às dores e às esperanças de seus educandos.

Esse compromisso ético e político com a experiência do outro exige do educador uma escuta atenta aos saberes previamente constituídos pelos sujeitos com os quais se relaciona. Freire nos lembra que a prática educativa deve partir do reconhecimento da leitura de mundo feita pelos grupos populares, uma leitura que carrega em si tanto a compreensão do contexto imediato quanto das estruturas mais amplas do qual esse contexto faz parte:

Como educador preciso de ir “lendo” cada vez melhor a leitura do mundo que os grupos populares com quem trabalho fazem de seu contexto imediato e do maior de que o seu é parte. O que quero dizer é o seguinte: não posso de maneira alguma, nas minhas relações político-pedagógicas com os grupos populares, desconsiderar seu saber de experiência feito. Sua explicação do mundo de que faz parte a compreensão de sua própria presença no mundo. E isso tudo vem explicitado ou sugerido ou escondido no que chamo “leitura do mundo” que precede sempre a “leitura da palavra. (Freire,1996)

Essa perspectiva amplia o entendimento sobre a prática pedagógica como um espaço de construção compartilhada de sentidos e saberes, em que os sujeitos não são objetos da ação educativa, mas agentes ativos na sua própria formação.

Neste sentido, a pedagogia social pode ser compreendida como uma “pedagogia da presença”, da escuta, do cuidado e da convivência. Tais elementos constituem não apenas uma dimensão metodológica, mas um horizonte ético e político para educações voltadas à transformação. Quando pensamos os vínculos entre Brasil e Cabo Verde, especialmente os deslocamentos identitários, migratórios e culturais que atravessam ambos os contextos, é possível perceber que as histórias de invisibilização, de silenciamento e de marginalização social também convocam um tipo de educação comprometida com a reexistência dos sujeitos.

A pedagogia social, em sua vocação humanista, assume o desafio de criar espaços de acolhimento e reconstrução identitária para os que foram historicamente excluídos dos circuitos do pertencimento. Isso significa, por exemplo, pensar em ações educativas que se organizem não apenas na escola formal, mas também em territórios educativos mais amplos: comunidades, espaços culturais, grupos de módulo popular, universidades abertas, rodas de conversa, mediações culturais e formação cidadã. O que caracteriza essas práticas é justamente a ausência de um modelo pronto, e a construção coletiva do conhecimento a partir das demandas concretas do cotidiano.

Por isso o que se propõe aqui é uma compreensão da pedagogia social como um campo que transita entre a educação formal e a não formal, que se afirma, acima de tudo, como uma pedagogia da relação. Relação com o outro, com o contexto, com a cultura, com a memória e com o território. Essa pedagogia se inscreve na escuta sensível do que é dito e do que é silenciado, propondo a construção de alternativas que viabilizem o direito à existência plena.

Diante disso, podemos pontuar que se a educação intercultural promove o diálogo e o reconhecimento das diferenças, a pedagogia social se responsabiliza por fomentar redes de pertencimento, laços de solidariedade e experiências formativas emancipatórias. Trata-se de um trabalho que, como sinaliza Catherine Walsh (2021), se dá “nas brechas” do sistema, ali onde as epistemologias hegemônicas não alcançam e onde florescem saberes outros, insurgentes, que carregam memórias e feridas, mas também sonhos.

Nos termos de Boaventura de Sousa Santos (2000), a pedagogia social também pode ser pensada como uma pedagogia da escuta das ausências, nos termos.

Isso significa que seu compromisso vai além da transmissão de conteúdos: ela se ocupa de escutar aquilo que foi suprimido, interdito, apagado pelas estruturas opressoras. No caso das relações entre Brasil e Cabo Verde, isso implica revisitar a história, reconstituir as memórias coletivas, dar visibilidade aos fluxos migratórios e culturais que construíram pontes entre os dois países. E mais: trata-se de garantir que mais vozes estejam presentes nas salas de aula e nos espaços formativos, como parte constituinte da pluralidade que conforma o Brasil.

Essa escuta ativa e crítica está diretamente relacionada ao processo de formação como reconhecimento, e não apenas transmissão. Freire (2006), ao refletir sobre o ato de conhecer, sublinha a importância de deslocar o foco da prática educativa centrada na transferência de conteúdos para uma pedagogia que valorize o percurso cognitivo do educando em sua singularidade e agência:

Ensinar e aprender são assim momentos de um processo maior – o de conhecer, que implica re-conhecer. No fundo, o que eu quero dizer é que o educando se torna realmente educando quando e na medida em que conhece, ou vai conhecendo os conteúdos, os objetos cognoscíveis, e não na medida em que o educador vai depositando nele a descrição dos objetos, ou dos conteúdos. (Freire,2006)

Ao reconhecermos os sujeitos em seus processos históricos e nos múltiplos sentidos que atribuem ao mundo, compreendemos que a justiça pedagógica não se refere apenas ao acesso à educação, mas à possibilidade de apropriação crítica do conhecimento e do pertencimento à experiência educativa. Neste sentido, cabe reforçar o conceito de justiça pedagógica, trabalhado por Margareth Martins de Araújo (2020). Ao afirmar que a pedagogia social se ancora nos princípios do inacabamento, da amorosidade e da educação como ato político, a autora nos convida a pensar a formação humana como processo coletivo, relacional, que se estrutura sobre os valores da solidariedade, da escuta e da presença. A justiça pedagógica não é apenas um direito à educação, mas um direito a uma educação que reconheça a dignidade do outro em sua inteireza, em sua história, em sua diversidade.

Quando aplicada aos contextos educacionais, a pedagogia social permite deslocar o foco da educação para o que é vivido e experienciado. Isso significa

incluir conteúdos que abordem a história da diáspora cabo-verdiana, a literatura que emerge dessa vivência, os ritos, cantos e memórias que resistem ao apagamento. Significa também repensar as formas de relação em sala de aula, valorizando os percursos de vida, as experiências singulares, as escutas sensíveis e os processos de reconstrução subjetiva.

Nesse percurso, reafirma-se a urgência de descolonizar o currículo, reconfigurar os sentidos do pertencimento e deslocar o centro epistêmico da educação para incluir vozes antes silenciadas. O diálogo com Cabo Verde, neste artigo, não se dá como exercício nostálgico nem como projeção idealizada de um “outro”, mas como oportunidade concreta de reinscrever, no projeto educacional brasileiro, experiências, narrativas e saberes que emergem das brechas da história oficial. Ao reivindicar uma educação intercultural e social crítica, propõe-se uma atuação pedagógica comprometida com o enfrentamento do racismo, da colonialidade e da exclusão. Esse posicionamento convoca tanto as instituições de ensino quanto os educadores a assumirem uma escuta radical das memórias da diáspora negra cabo-verdiana, afirmando-as como parte constituinte da formação nacional. Assim, este artigo não apenas analisa um passado compartilhado, mas projeta a educação como ferramenta para a reconstrução de futuros mais justos, plurais e solidários.

Referências

- ADICHIE, Chimamanda Ngozi. *O perigo de uma história única*. Tradução de Julia Romeu. São Paulo: Companhia das Letras, 2019.
- ANDREOLA, Balduino. *Contribuição da pedagogia de Paulo Freire para o diálogo intercultural*. Educ. e Real., Porto Alegre, v. 9, n. 2, p. 39-56, 1984.
- ARAÚJO, Margareth Martins de. *Por uma Pedagogia Social para o Século XXI*. Coleção Pedagogia Social para o Século XXI, Editora CRV. Curitiba, 2020.
- BETTENCOURT, Fátima. *Brasil e Cabo Verde – uma ponte de afetos*. In: LOPES, Dulce; ARAÚJO, Gabriela (org.). *Brasil/Cabo Verde: mobilidades acadêmicas, científicas e culturais*. Brasília: CAPES, 2022.

- SANTOS, Boaventura de Sousa. *A crítica da razão indolente: contra o desperdício da experiência*. São Paulo: Cortez, 2000.
- FERREIRA, Manuel. O texto brasileiro na literatura cabo-verdiana. In: *Literaturas Africanas de Língua Portuguesa*. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 1987.
- FORTES, Corsino. *Pão e fonema*. Lisboa: Seara Nova, 1974.
- FREIRE, P. *Pedagogia da esperança*. 13 ed. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 2006.
- FREIRE, Paulo. *Pedagogia da autonomia: saberes necessários à prática educativa*. São Paulo: Paz e Terra, 1996.
- FREIRE, Paulo. *Pedagogia do oprimido*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1987.
- HENRIQUES, Joana Gorjão. Cabo Verde: um hipermercado de escravos. *Público*. 9 jun. 2016. Disponível em: <https://acervo.publico.pt/mundo/noticia/de-cabo-verde-a-angola-na-rota-da-escravatura-em-cinco-paises-1729858>. Acesso em: 05 jun. 2025.
- MARTINS, Diego de Cambraia. *O Tráfico de Escravos nos Rios da Guiné e a Dinâmica da Economia Atlântica Portuguesa (1756-1807)*. 2015, 151 f. Dissertação (Mestrado em História) – Universidade de São Paulo, Programa de Pós-Graduação em História Econômica, São Paulo, 2015. Disponível em: https://www.teses.usp.br/teses/disponiveis/8/8137/tde-29092015-121805/publico/2015_DiegoDeCambraiaMartins_VOrig.pdf. Acesso em: 06 jul. 2015.
- OLIVEIRA, Sérgio Servilha de *et al.* Cabo Verde: potencialidade e fragilidades no entorno estratégico marítimo brasileiro. In: XV CONGRESSO ACADÊMICO DE DEFESA NACIONAL, 25., *Anais [...]* Pirassununga, SP, 2018.
- OLIVEIRA, Vera Lúcia de. *Brasil e Cabo Verde: duas margens do mesmo mar*. Navegações, Porto Alegre, v. 3, n. 1, p. 84-87, jan./jun. 2010.
- PEREIRA, Daniel A. *Das relações históricas Cabo Verde/Brasil*. Ministério das Relações Exteriores/Fundação Alexandre de Gusmão, Brasília, 2011. Disponível em: https://funag.gov.br/loja/download/901-Das_relacoes_historicas_cabo_verde_brasil.pdf. Acesso em: 21 jun. 2025.
- QUIJANO, Aníbal. Colonialidade do Poder e Classificação Social. In: SANTOS, Boaventura Souza; MENESES, Maria Paula. *Epistemologias do Sul*. Coimbra, Portugal: Almedina, 2009. p. 73-118.
- RAINHO, Rita. *A insurgência de uma plantação de algodoeiro hoje: dos tempos de magia escrava à resistência cultural pós independência em cabo verde*. In: COLARES,

- Edite; PAIVA, José Carlos de Paiva (ed.). *Experiências em Educação Artística e Decolonialidade*, 2021. Disponível em: https://identidades.up.pt/wp-content/uploads/2021/07/6ei_na-ebook-digital-2-s.pdf. Acesso em: 30 jun. 2025.
- SANTOS, Boaventura de Sousa. *Para uma sociologia das ausências e uma sociologia das emergências: contribuições para uma nova visão do social*. São Paulo: Cortez; Belo Horizonte: UFMG, 2000.
- SILVA, Tomaz Tadeu da. A produção social da identidade e da diferença. In: SILVA, T. T. (org.). *Identidade e diferença: a perspectiva dos estudos culturais*. Petrópolis: Vozes, 2014.
- TRIGUEIROS, Maria Santos Lopes. *Formação de professores para contextos de aprendizagem multiculturais e diversos: um olhar sobre Cabo Verde*. 2016. 319 f. Tese (Doutorado) – Universidade Aberta, 2016. Disponível em: <https://repositorioaberto.uab.pt/entities/publication/178f9317-04bf-44d9-ac07-4c3b9c79f1e0>. Acesso em: 06 jul. 2025.
- UNESCO. *Cooperação Sul-Sul em Educação: experiências entre África e América Latina*. Paris: Unesco, 2020.
- WALSH, Catherine. Notas pedagógicas a partir das brechas decoloniais. In: Vera Maria Candau (org.). *Interculturalizar, descolonizar, democratizar: uma educação “outra”?* São Paulo: Vozes, 2021.



UMA CAPITAL COM PRAIA (NO PORTAL DO ATLÂNTICO)

KARINA DE FÁTIMA GOMES¹
LEONIDES DA SILVA JUSTINIANO²

O que é Cabo Verde, a partir do imaginário brasileiro? O que pode ser dito a respeito de Cabo Verde a partir do imaginário de uma pessoa, em particular – no caso, eu? Cabo Verde, segundo dados geopolíticos publicizados por documentos oficiais e oficiosos, e popularizados pela *wikipedia*, “é um país insular localizado em um arquipélago no Oceano Atlântico central, consistindo de dez ilhas vulcânicas com uma área de terra combinada de cerca de 4.033 km²”.

Dentre as descrições da população, economia e outras características, chama a atenção o dado referente aos filhos da “Diáspora Cabo-Verdiana”: calcula-se que mais do que o dobro da população do país (estimada em cerca de 550 mil pessoas) viva espalhado pelo mundo, principalmente Estados Unidos e Portugal.

¹ Doutora e Mestre em Letras, pela Universidade Federal de Mato Grosso do Sul UFMS. Estágio doutoral na Universidade de Évora/Portugal. Graduada em Letras pela Faculdade “Auxilium” de Filosofia, Ciências e Letras e em Pedagogia pela Universidade Iguazu. Especialista em Educação Especial, Psicopedagogia Clínica e Institucional e Coordenação Pedagógica. Coordenadora Pedagógica da Rede Municipal de Ensino de Lins/SP, membro do Núcleo Pedagógico da Secretaria Municipal de Educação. Fundadora e coordenadora do Grupo de Pesquisa em Literatura Infantil e Juvenil de Cabo Verde. Leitora do Instituto Guimarães Rosa/Ministério de Relações Exteriores Brasil, e docente na Universidade de Cabo Verde, na cidade de Praia, Ilha de Santiago.

² Doutor e mestre em Educação (Unesp, Marília, SP), especialista em Psicopedagogia (Toledo/Inbrape, Araçatuba, SP) e em Tutoria em Educação a Distância (Unilins, Lins, SP), licenciado em Filosofia (UCDB, Campo Grande, MS) e bacharel em Teologia (Faculdade Assunção, São Paulo, SP / ITEO, Campo Grande, MS). Atualmente, desempenha a função de Pró-Reitor de Extensão e Pesquisa e é docente na graduação e pós-graduação do Centro Universitário de Lins (Unilins) – onde coordena os cursos de Licenciatura, modalidade EAD.

Que tudo isso significava, antes, significa agora e poderá vir a significar, quando meu olhar e minhas reflexões forem retroativos, despidos – se possível for – dos afetos e da saudade?

Um imaginário sobre Cabo Verde

Esse pode ser o início da conversa. Qual o imaginário que os brasileiros têm de Cabo Verde? Mais pessoalmente: qual era meu imaginário sobre Cabo Verde, antes de pisar seu solo? A resposta: nenhum. Pode parecer estranho ou, até mesmo, ofensivo. Todavia, é o fato: eu não tinha imaginário a esse respeito. Até mesmo em termos geoespaciais, Cabo Verde mal aparece no *mapa-múndi* na representação (inadequadamente) esférica do globo terrestre – só aparece quando damos *zoom*.

Para as pessoas no Brasil, como em qualquer lugar do planeta, as coisas só existem para nós quando temos consciência delas, quando as tematizamos. E isso não tem a ver com importância: respiramos, não vivemos sem ar, mesmo se não dermos conta do que seja esse tal de ar, como ele se constitui ou como existe da forma como existe e onde existe. Não tematizar o ar não diminui sua importância e o problema não é do ar.

No Brasil, infelizmente, existem ideias distorcidas, que não correspondem aos fatos, a respeito de muitas coisas – inclusive, a respeito da própria história do Brasil. Em relação à África, essa situação não é diversa e não é de agora. Alberto da Costa e Silva (**Imagens da África**, 2016) descreve, com plasticidade e minúcias – a partir de inúmeros relatos de viajantes, exploradores, comerciantes (de escravos), missionários e aventureiros – uma África fantástica e fantasiosa. Mesmo que sua obra se apoie em relatos produzidos desde a Antiguidade até o século XIX, tal datação não significa que as ideias referentes a uma África fantástica tenham desaparecido de todo. É certo que existem iniciativas louváveis e inovadoras, como a da professora Lavínia Rocha, que viralizou na internet ao dar aulas sobre a África, uma África real, rica, diversa, plural; porém, a despeito dessas e de outras propostas de revisita da África nos projetos

escolares, em pleno século XXI muitas crianças, em aulas de história, ainda sustentam versões extraordinárias ou, ao menos, inadequadas da África, como o demonstra Juvenal Conceição, quando conversando com crianças e adolescentes e as convidando para acompanhá-lo em uma viagem... à África. Ninguém se voluntariou para a empreitada. Por quais razões? De acordo com Conceição (2012, p. 343), “Ninguém queria ir para um ‘lugar de morte, fome, miséria, violência, corrupção, massacres’ e, entre tantas outras deste gênero, a mais reveladora de todas as explicações foi apresentada por uma criança de 11 anos: ‘ele não queria ir para África porque lá era a morada do Diabo!’”

Em vez de criticar essas posturas e explicações, convém referir Anderson Ribeiro Oliva que nos (a nós, brasileiros) interpela: “O que sabemos sobre a África?”. E, para aprofundar seu questionamento, continua:

Quantos de nós estudamos a África quando transitávamos pelos bancos das escolas? Quantos tiveram a disciplina História da África nos cursos de História? Quantos livros, ou textos, lemos sobre a questão? Tirando as breves incursões pelos programas do *National Geographic* ou *Discovery Channel*, ou ainda pelas imagens chocantes de um mundo africano em agonia, da AIDS que se alastra, da fome que esmaga, das etnias que se enfrentam com grande violência ou dos safáris e animais exóticos, o que sabemos sobre a África? (Oliva, 2003, p. 423).

Foi algo dessa imagem – imaginário? – que se manifestou em minha história pretérita cabo-verdiana. Quando disse que iria morar na África, minha mãe me viu com um longo jaleco branco, dando aulas para crianças miseráveis, debaixo de um baobá, escrevendo na terra, ou em uma lousa de papelão improvisada. E, obviamente, me julgou insana: “abandonar” minha Secretaria de Educação, minha consolidada carreira docente no interior de SP, para fazer missão pedagógica pelo mundo?

Certo que há de se relativizar as críticas pois, até hoje, ela não aceita minha escolha, ainda que por outras razões: agora ela sabe que aqui onde estou (e de onde redijo essas memórias-reflexões) não tem crianças pobres mendigando na rua e que estar aqui é uma opção de vida e não uma missão santificada. Por conseguinte, dentre os fatos mais interessantes da não aceitação de minha opção

está o de ela ter me feito retirar todos os meus livros da sua casa, proferindo uma frase denotativa do estado de ânimo entre derrota e resistência: “Se vai andar pelo mundo falando de livros, então leve eles nas suas costas; não vou ficar tirando poeira de livros enquanto você não está.”

A frase de minha mãe é reveladora de um imaginário que remete ao método peripatético aristotélico, que abre espaço para um imaginário que tenta minorar os imaginários: o imaginário cosmopolita que se constrói pelas andanças pelos caminhos do mundo e que servem, paradoxalmente, para eliminar muito das imaginações a respeito do extraordinário dos lugares e pessoas, substituindo-o pelas pessoas e lugares extraordinários em razão do que, de fato, apresentam e são.

As maiores viagens, contudo, se dão em dois caminhos difíceis e, sob certo aspecto, infinitos, pois refletem a jornada sugerida por aquele que influenciou o mundo sem nunca ter saído de sua, digamos, “pequena aldeia”: trata-se de Kant, ao afirmar que o caminho das maravilhas apontava, para dentro, rumo à consciência e à lei moral e, para fora (e acima), rumo ao céu estrelado. Duas metáforas para indicar o encontro com a própria verdade e a submissão à verdade do Mundo e do Outro.

O imaginário e a construção do Outro: enaltecimento ou subjugação

Considerando todo o fenômeno do imaginário, é forçoso reconhecer o quanto ele predispõe o nosso olhar, muito embora a realidade com a qual nos defrontemos possa vir a ser diversa. Assim, no pedaço de África em que pus os pés por primeira vez, constatei: não tem crianças negras e pobres pedindo dinheiro ou comida. A bem da verdade, em dois anos em terras cabo-verdianas eu vi uma criança em situação extrema de vulnerabilidade, e ela não era mirrada e catarrenta, e não era feia de olhos esbugalhados. Era uma criança normal (para os padrões de saúde, peso e altura) e ela me pediu alguma coisa; como eu estava fazendo um passeio turístico, o guia me disse para não dar dinheiro, que eu deveria ter levado um caderninho, ou lápis de colorir, ou biscoitos – mas eu não tinha nada. Então, a criança me disse em crioulo: “me dê uma fruta”.

A despeito desse fato, no meu imaginário não tinha crianças pobres e escolas abandonadas em nenhum lugar. Aliás, eu já sabia – “isso” eu já sabia – que Cabo Verde é um dos lugares que mais avançou em alfabetização no mundo. Para uma professora que se quer previdente e sempre atualizada em sua área de atuação, conhecia os dados comparativos que indicavam que Cabo Verde podia ser considerado um local privilegiado, ostentando o posto de segundo melhor sistema educacional africano, atrás apenas da África do Sul, com uma taxa de alfabetização de 88,5% de sua população adulta (com cerca de 25% com diploma de ensino superior), sendo que seu PIB per capita era estimado em 2.685,8 euros. Apesar dos pesares, que não são poucos, não se trata de um país com população analfabeta.

Porém, é preciso reconhecer, discutir o que é o imaginário não se mostra uma tarefa fácil, em grande parte devido aos vastos estudos e interpretações do que seja essa dimensão da vida – e não apenas vida mental. Wunenburger faz uma apresentação relativamente sucinta e didática a respeito do imaginário, sobretudo no primeiro capítulo de sua obra **O imaginário** (2007). Ali, conforme o propósito do presente artigo, é possível destacar ou considerar que o imaginário atua sobre a construção própria e do Outro/da Outra e, enquanto motor de tal processo, pode servir para o enaltecimento ou o reducionismo, a emancipação ou a subjugação. Afinal, com afirma Durant (2012, p. 41) “o imaginário não é mais que esse trajeto no qual a representação do objeto se deixa assimilar e modelar pelos imperativos pulsionais do objeto”, percurso ao longo do qual o pensamento simbólico é “sempre assimilação que se lembra de algum modo das atitudes acomodativas”. A lembrança de Piaget é luminar, com a referência aos dois aspectos inerentes ao seu conceito de equilíbrio, entendendo a assimilação como a incorporação dos objetos (e novas experiências) aos esquemas (físicos ou mentais) já desenvolvidos pelo sujeito e, por outro lado, a acomodação como a submissão dos esquemas (físicos e mentais) às propriedades dos objetos (e novas experiências).

Todavia, quando se refere a pessoas e suas histórias, todo esse processo (“piagetiano”) de equilíbrio se torna ainda mais complexo, considerando o quão complexas são as pessoas, as quais não se deixam prender, tão facilmente, em esquemas, estruturas ou, mesmo, ideais e idealizações:

Nosso imaginário social, em qualquer momento, é complexo. Incorpora uma ideia das expectativas normais que mantemos uns com respeito aos outros, das classes de entendimento comum que nos permitem desenvolver as práticas coletivas que informa nossa vida social (Taylor, 2006, p. 38, tradução nossa).

O imaginário é como que uma capa que se impõe e sobrepõe à realidade, moldando e orientando a percepção e a compreensão do mundo e daquilo que o constitui. É o imaginário, e o imaginário social, sobretudo, que faz com que alguns se reconheçam, por exemplo, como brasileiros e, enquanto brasileiros, compartilhem um conjunto de ideias, crenças, histórias e narrativas sobre o Outro – pessoas e povos, dentre os quais os cabo-verdianos.

Entretanto, o que, no imaginário brasileiro a respeito de Cabo Verde reflete Cabo Verde em si mesmo? E tal apreensão ontológica e hermenêutica é possível?

Oriente, Terceiro Mundo e o África

O imaginário sobre Cabo Verde não se destaca muito de todo um imaginário referente ou construído a respeito daquilo que se convencionou designar como Terceiro Mundo, África.

“Ah, você vai para a África? Que bom!! Assim, terei a oportunidade de ir visitá-la e fazer um safári”, disse-me um amigo.

Hein?! Ao ouvir que Cabo Verde é um país da África a pessoa ouvinte, de imediato, associa esse país a todo um imaginário de África que, em grande parte, não tem relação com os países, povos, costumes etc. do vasto continente que estrangeiros – europeus – denominaram, um dia, África; como denominaram América, Índia, Oriente... Só que Oriente não é um continente; Índia não é uma orientação geoespacial; Bangladesh não é uma cidade da Índia (muito menos do Paquistão!!); África não é um país. Como bem observa Dipo Falouyin, com uma certa mistura de indignação e desabafo, já no início de seu livro intitulado, justamente, **África não é um país**:

Lagos está lotada.

A qualquer momento, a capital não oficial da Nigéria certamente explodirá, revelando que escondeu uma metrópole menor e mais funcional durante todo esse tempo. Em termos de população, é Londres, Nova York e Uruguai juntos, com espaço de sobra para qualquer letão curioso para experimentar o caos mais perfeitamente temperado do mundo. É três vezes Joanesburgo e Nairóbi, o dobro do Cairo e caberia vinte vezes mais gente na Namíbia. Gana é uma grande nação – mas ninguém notaria se trocássemos toda a população de Gana pela área metropolitana de Lagos (Falouyin, 2022, tradução nossa).

O desconhecimento a respeito da África é abissal. Pensemos, por um minuto, na Rússia. É indiscutível que todo mundo sabe que a Rússia é um país, acredita-se que viva sob um regime político comunista e seja, também, um grande país. E é: em termos territoriais, a Rússia se espalha por pouco mais de incríveis 17 milhões de quilômetros quadrados (cerca de 4.250 vezes a área total de Cabo Verde!!). É o maior país do mundo em extensão territorial. Porém, em termos de população, os russos somam cerca de 146 milhões de pessoas. Sim, “apenas” 146 milhões de habitantes, deixando a Rússia em 9º lugar quanto ao tamanho populacional, atrás de Índia, China, Estados Unidos, Indonésia, Paquistão, Nigéria, Brasil e Bangladesh (sim, Bangladesh não é uma cidade e, muito menos, do Paquistão, vale a pena repetir). Mas, leia de novo a lista. Eis que o sexto país mais populoso do mundo é... Nigéria. Um país africano. O país africano referido por Falouyin, anteriormente.

Com tanta gente, nesse e em outros países, muitos africanos se dispersaram, voluntária e involuntariamente, pelo mundo – a denominada diáspora negra. A partir da diáspora, outro dado significativo; e, dessa vez, para o Brasil. A maior concentração de população negra fora da África encontra-se no Brasil (depois, Estados Unidos, Haiti, República Dominicana e Colômbia...). Porém, a concentração de negros no Brasil ocorreu, sobretudo, devido ao processo de escravização de africanos, o que legou uma marca indelével: a associação entre cor e subalternidade. Tanto é assim que, mesmo após diversas políticas e ações de conscientização, ainda é característico do Brasil o denominado racismo de

marca (conf. Oracy Nogueira, 2006, *passim*). Esse racismo, distinguindo-se do racismo de origem, centra-se nas características fenotípicas, como cor da pele, espessura dos lábios e nariz, tipo de cabelo e assim por diante. À luz – ou sombra – da ideologia do branqueamento – tal fato possibilitaria uma mobilidade social adaptada às características físicas, com muito (suposto) “negro” (questão de consciência, porém, como referiu Steve Biko (2005, p. 48)), que não é preto, passando-se por branco (ou o eufemismo, moreno). Reflexo disso: se, antes, ser preto ou negro era sinônimo de ser escravo, após a extinção legal (porém, não ideológica) desse regime nefasto, ainda persiste a associação entre negritude e pobreza, negritude e marginalidade, negritude e subalternidade, dentre outras correlações negativas.

Há de se ter em mente que a compreensão do Outro diz muito a respeito de nossa própria autocompreensão e daquilo que pode revelar sobre nós; o imaginário que construímos e mantemos (e, mais, impomos) em relação ao Outro pode expressar, além de tudo o que já foi referido, poder e privilégio(s). O imaginário social e, por extensão, político, é a ferramenta que vai se estabelecer na mediação entre comunidades, povos, países, civilizações... Esse conjunto de representações, conforme Taylor apontou, ajudou a construir o imaginário social moderno (ocidental). Esse imaginário, por diversas razões – e desrazões – incute na leitura social brasileira, um país com mais da metade de sua população classificada como negra, um estereótipo contra o próprio negro, expresso em preconceitos e discriminações. Poderia ser diferente em relação a Cabo Verde e seus filhos e filhas?

Cabo Verde no Imaginário Brasileiro

À semelhança e à diferença de muitos brasileiros e brasileiras, meu imaginário sobre Cabo Verde foi construído no estilo *bricolagem*, como um mosaico (um “txapa txapa”, como se diz em crioulo cabo-verdiano), em que as peças iam se juntando aqui e ali, com fragmentos que nem sempre se encaixavam – algo que lembra os calçamentos de cacos de pedras ou as tradicionais calçadas “tradicionais” do Rio de Janeiro (Calçadão de Copacabana com suas ondas) e de

São Paulo (o “ piso paulista ” desenhado na estilização do mapa do próprio Estado) – e que, por isso mesmo, eram preenchidas por mim.

O primeiro contato consciente e explícito com filhas de Cabo Verde se deu fora de Cabo Verde e do Brasil, quando conheci duas jovens cabo-verdianas que tinham migrado para Évora com o objetivo de estudar. Elas eram diferentes dos demais estudantes com quem eu convivia na época – quando era bolsista do programa de doutorado-sanduiche da CAPES, com uma bolsa de estudos de 1.300 dólares (uma considerável fortuna para aquele período de 2017). Elas eram diferentes sob qual aspecto? Bem, quase todos os colegas dos países lusófonos eram filhos de políticos, professores universitários, de algum tipo de elite de seus países (Angola, Moçambique, São Tomé). Menos as cabo-verdianas: elas tinham de trabalhar e estudar; e, de outras características, isso ficou na minha memória. Seriam elas (Milena e Maisa) exceções em um grupo? Descobri aos poucos que não, que 90% dos cabo-verdianos que vivem em Portugal trabalham.

Embora não tenha contaminado minhas percepções e concepções, essa situação povoou meu imaginário, assim como também compôs meu imaginário o fato de que muitos dos africanos (moçambicanos e angolanos) que encontrei terem namoradas cabo-verdianas, alegando que elas eram “ lindas, dedicadas, inteligentes, disciplinadas, mas acima de tudo boas esposas ”. Tais conotações não eram facilmente acessíveis para um estrangeiro, um brasileiro ou brasileira, de modo que demorei para entender, também, o que era ser “ do fogo ” ou ser “ de soncente ”. Apenas minha presença física em Cabo Verde me permitiu perceber as nuances implícitas na criação das meninas de cada ilha: Fogo, uma criação mais controlada e contida; São Vicente, uma criação mais aberta, livre. Todavia, mesmo essas são realidades ou, já, apropriações minhas de algo do imaginário cabo-verdiano sobre si próprio?

Uma capital com praia: imaginário

Mais uma mirada no espelho. Quando conclui meu doutorado, fiz um propósito para minha vida: desejava viver em uma capital, com praia, e me dediquei

muito a isso nos últimos cinco ou mais anos... sonhei e desejei ir pra Fortaleza, Natal, Salvador, João Pessoa, Recife... Praias, de certo modo, conhecidas, pois praias brasileiras. Porém, quis o acaso da sorte – ou o universo, ou o destino, ou, sim!, Deus – que eu cumprisse meu projeto – ou propósito, ou meta, ou, sim!, sonho –, e me foi dado esse lugar: Praia (capital de Cabo Verde).

Não obstante as idealizações, viver na cidade de Praia é complexo (ou muito simples), visualmente: tudo é azul e ocre (amarelo queimado, bege escuro, marrom) ou cinza. Temos três grandes blocos de paisagens na capital de Cabo Verde: o mar, as montanhas secas e o cinza das obras (que estão em toda cidade, por toda parte). E o colorido tão decantado das vestes, liturgias e lugares africanos? É possível ver o colorido em dois lugares: no mercado municipal do Plateau ou no mercado Sucupira. Aí, quando distraída, a pessoa quase pode se imaginar em algum mercado no nordeste brasileiro ou, então, nos mercadões populares brasileiros, também. Porém, o mais extraordinário é a total ausência de chuva (sim, porque não é nada comum para brasileiros do sudeste, sobretudo). Para se ter uma vaga ideia, escrevo estas linhas no dia 10 de julho de 2025 e a última chuva que eu vi aqui, na Praia, foi em setembro de 2024. Isso não é imaginário; é a realidade e ela é assustadora para mim – para minha pele, cabelo, olhos... tudo está sempre seco.

Então, e Cabo Verde? Ah, você nem imagina...

O imaginário se desconstrói – ou deve se desconstruir – como resultado de um processo de re-conhecimento. Muitas vezes, um re-conhecer-se no conhecimento que o Outro tem do Eu. Por conseguinte, o imaginário revela mais sobre mim mesmo do que sobre o Outro. E o caminho que leva à superação do imaginário não é o contato com a realidade do Outro, uma vez que essa realidade ainda pode ser filtrada pelos inúmeros pre-supostos ou pre-conceitos que moldaram meu imaginário e ainda permanecem em mim. Que pretendo dizer com isso? Que a viagem ou per-curso para o desvelamento do imaginário rumo à realidade – não aquela que o Outro gostaria

de fazer substituir o imaginário reducionista do qual posso ser portadora, mas aquela realidade que foi historicamente construída e que teima em se impor tanto ao Outro quanto à própria história oficiosa ou oficial – começa pela viagem rumo ao meu Eu. Aquilo que Said relembra como um alerta de Gramsci (em **Memórias do cárcere**) e que ecoa o mote socrático: “O ponto de partida da elaboração crítica é a consciência do que se é realmente, e é o ‘conhece-te a ti mesmo’ como um produto do processo histórico até o momento que depositou em ti uma infinidade de traços, sem deixar um inventário.” E Said complementa: “Inexplicavelmente, a única tradução inglesa disponível deixa o comentário de Gramsci nisso, quando na verdade o texto italiano conclui agregando: ‘Portanto, é imperativo no início compilar tal inventário’” (Said, 1990, p. 37).

Logo, discutir o imaginário e sua produção sobre a realidade do Outro exige(u) discutir a minha realidade e, também, – a-frontar/en-frentar – o imaginário do Outro sobre mim, uma típica representante da elite intelectual-acadêmica branca brasileira. Tal qual o périplo de Alice, seja no País das Maravilhas, seja no País dos Espelhos, discutir Cabo Verde no imaginário brasileiro, ou de uma representante do povo brasileiro, colocou a tarefa de me discutir e entender o que o Brasil é e o que eu sou a partir daquilo que entendemos e reconhecemos que Cabo Verde (realmente) é, para além – não do Oceano (além-mar, mais poeticamente) – daquilo que Cabo Verde parecia (imaginariamente) ser.

Consegui?

A pergunta encontra-se aberta, seja em relação ao imaginário sobre Cabo Verde seja em relação a mim mesma. O conhecer Cabo Verde, o conhecer-me a mim mesma (sim, pleonasticamente), passa pelo que Pessoa/Caeiro ensinou, sabiamente, poeticamente (s.d.):

Procuo despir-me do que aprendi,
 Procuo esquecer-me do modo de lembrar que me ensinaram,
 E raspar a tinta com que me pintaram os sentidos,
 Desencaixotar as minhas emoções verdadeiras,
 Desembrulhar-me e ser eu.

E aí, quando é chegado o momento de encerrar o artigo, de fechar as malas e partir (para onde?), a pergunta ainda ressoa, insistente: “E Cabo Verde? Você conseguiu desfazer o encanto e a magia, quebrar o espelho, romper a embriaguez do imaginário e vê-lo como ele é, em sua realidade?” A resposta vem – só pode vir – como um poema, que balança e embala como uma canoa solta, confiante, sobre as ondas do Oceano, nas águas de uma praia de Praia:

Devagarinho,
com o vento morno que vem da Praia,
Cabo Verde me abriu a porta
sem pedir passaporte de alma.
Cheguei com as mãos cheias de perguntas
e fui ficando...
pela música da fala,
pelos olhos que não me cobravam pressa,
pelo cheiro do milho cozido
que me lembrava a casa da infância.
Não precisei bater na porta:
essa terra sabe reconhecer
quem vem com sede e sem mapa.
Aqui, aprendi
que independência também é gesto calmo,
que revolução também se faz
com conversa de fim de tarde e pão partilhado.
Na sombra de Amílcar,
descobri que a luta é semente
e que há sabedoria no tempo de germinar.
Sou grata.
Por me ensinarem que África é também espera,
também ternura,
também colo.
Hoje,

no dia em que vocês celebram liberdade,
 celebro esse lugar em mim,
 que já não sabe mais partir.
 Porque há países que não nos adotam:
 nos reconhecem.

(**Ilhas que me disseram sim**. Karina Gomes, 05 de julho de 2025).

Referências

- ALBUQUERQUE, Luís de; SANTOS, Maria Emília Madeira. (Coord.). *História geral de Cabo Verde*. Lisboa; Praia: Centro de Estudos de História e Cartografia Antiga; Instituto de Investigação Científica Tropical; Direcção Geral do Património Cultural de Cabo Verde, 1991. (Volume 1).
- ANDERSON, Benedict. *Comunidades imaginadas: reflexões sobre a origem e a difusão do nacionalismo*. Trad. Denise Bottman. 3ª reimpressão. São Paulo: Companhia das Letras, 2008.
- BICO, Steve. *I write what I like: a selection of his writings*. Cambridge: ProQuest LLC, 2005.
- BLOCH, Agata. *Cabo Verde: o Paraíso do Atlântico Colonial*. Porto Alegre, RS: Editora Fi, 2019.
- CAEIRO, Alberto. Deste modo ou daquele modo. Disponível em: <http://www.dominiopublico.gov.br/download/texto/wk000266.pdf>. Acesso em: 04 jul. 2025.
- CONCEIÇÃO, Juvenal de Carvalho. A ideia de África: obstáculo para o ensino de história africana no Brasil. In: *Projeto História: Revista do Programa de Estudos Pós-Graduados de História*, v. 44, p. 343-353, 2023. Disponível em: <https://revistas.pucsp.br/index.php/revph/article/view/8994>. Acesso em: 02 jul. 2025.
- DURAND, Gilbert. *As estruturas arqueológicas do imaginário: introdução à arquetipologia geral*. Trad. Hélder Godinho. 4ª ed. São Paulo: Martins Fontes, 2012.
- FALOUYIN, Dipo. *Africa is not a country: breaking stereotypes of Modern Africa*. [S.l.]: Vintage Digital, 2022.
- LAPLANTINE, François; TRINDADE, Liana. *O que é imaginário*. São Paulo: Brasiliense, 2017. (Coleção Primeiros Passos).

- MAGALHÃES, Ana Maria; ALÇADA, Isabel. *Uma aventura nas ilhas de Cabo Verde*. 10^a ed. Alfragide, Portugal: Editorial Caminho, [s.d.].
- MORRISON, Toni. *A origem dos outros: seis ensaios sobre racismo e literatura*. Trad. Fernanda Abreu. São Paulo: Companhia das Letras, 2017.
- NOGUEIRA, Oracy. Preconceito racial de marca e preconceito racial de origem: sugestão de um quadro de referência para a interpretação do material sobre relações raciais no Brasil. In: *Tempo Social*, revista de sociologia da USP, v. 19, n. 1, p. 287-308, nov. 2006.
- OLIVA, Anderson Ribeiro. A História da África nos bancos escolares: representações e imprecisões na literatura didática. In: *Estudos Afro-Asiáticos*, Ano 25, n. 3, p. 421-461, 2003. Disponível em: <https://doi.org/10.1590/S0101-546X2003000300003>. Acesso: 02 jul. 2025.
- PAPP, Marco Antonio. O conceito de realidade e sua relação com o problema da educação: rudimentos filosóficos para não-filósofos. In: *Revista de Ciência da Educação*, v. 1, n. 8, p. 33-52, 2003. Disponível em: < <https://revista.unisal.br/ojs/index.php/educacao/article/view/29>>. Acesso em: 20 jun. 2025.
- PÉREZ ÁLVAREZ, Luiz; ENRÍQUEZ GUTIÉRREZ, Gustavo Adolfo. (Coord.). *Imaginario social y representaciones Sociales: teoías sobre el saber cotidiano*. Cuernavaca, Morelos: Universidad Autónoma del Estado de Morelos, 2016. (Praxis Digital, n. 7).
- PIAGET, Jean. *A equilibração das estruturas cognitivas: problema central do desenvolvimento*. Trad. Marion Merlone dos Santos Penna. Rio de Janeiro: Zahar Editores, 1976.
- RAFAEL, Paulo. *O mundo cá tem fronteira: uma aventura Brasil-Cabo Verde*. São Paulo: Melhoramentos, 2013.
- ROSANVALLON, Pierre. *O século do populismo: história, teoria, crítica*. Trad. Diogo Cunha. Rio de Janeiro: Ateliê de Humanidades Editorial, 2021.
- SAID, Edward W. *Orientalismo: o Oriente como invenção do Ocidente*. Trad. Tomás Rosa Bueno. São Paulo: Companhia das Letras, 1990.
- SANTOS, Maria Emília Madeira. (Coord.). *História geral de Cabo Verde*. Lisboa; Praia: Centro de Estudos de História e Cartografia Antiga; Instituto de Investigação Científica Tropical; Direcção Geral do Patrimônio Cultural de Cabo Verde, 1995. (Volume 2).

- _____. (Coord.). *História geral de Cabo Verde*. Lisboa; Praia: Centro de Estudos de História e Cartografia Antiga; Instituto de Investigação Científica Tropical; Direcção Geral do Património Cultural de Cabo Verde, 2002. (Volume 3).
- SILVA, Alberto da Costa. *Imagens da África: da Antiguidade ao século XIX*. São Paulo: Penguin; Companhia das Letras, 2012.
- TAYLOR, Charles. *El multiculturalismo y “La política del reconocimiento”* Trad. Mónica Utrilla de Neira, Liliana Andrade Llanas e Gerard Vilar Roca. 2ª ed. México, D.F.: Fondo de Cultura Económica, 2009. (Colec. Popular, n. 496).
- _____. *Imaginarios Sociales modernos*. Trad. Ramón Vilà Vernis. Barcelona: Paidós, 2006.
- WUNENBURGER, Jean-Jacques. *O imaginário*. São Paulo: Loyola, 2007.



CABO VERDE VISITADO EM SONHO DE ESPERANÇA

ABELARDO RODRIGUES

Quantas ilhas cabem em teu nome,
ó terra de vozes resilientes espreiadas
pelas ondas seculares da tua história!

Entreposto das agruras coloniais
atlânticas, que ainda perturbam o sono
de teu povo mesclado
por tantos falares suprimidos
em confronto com a língua colonial
gerando um silêncio de morte
em teus sonhos de liberdade!

Uma seca mais do que nordestina
às vezes assola teus filhos sobreviventes
de históricas catástrofes que impeliram
muitos a partir desabrigados de ti!

Quantos dos teus poetas cantaram palavras
evasivas diante da solidão insular!
Quanto de identidade ficou nestes versos
decantados de salinidade,
de ondas a verem navios em desterro
dentro de sua própria terra?
Quem viveu os tempos da libertação

pode sonhar um futuro onde tuas
praias e portos traduziram anseios
escravizados seculares em luz e luta.

Hoje, tuas vozes crioulas ecoam
por tuas praias onde o sol
se debruça suave sobre os corpos
livres do pesadelo colonial
onde tu danças a Morna sobre
a terra encharcada de primavera!



CABO VERDE E BRASIL: UMA EDUCAÇÃO PARA ALÉM DOS COLONIALISMOS

LUIS PAULO MARTINS
JERRY ADRIANO VILLANOVA CHACON
HUGO CESAR BUENO NUNES

O esforço de estabelecer diálogos que aproximem Cabo Verde e Brasil é respaldado pelos laços presentes nos processos de formações históricas de ambas as nações que foram colonizadas por Portugal e submetidas a explorações oriundas do sistema de dominação marcado pela escravização, negação e destruição de culturas e povos categorizados como inferiores pelos dominadores durante os períodos coloniais, mas que, por vezes, continua nessa lógica de negação. Há na relação entre as nações, nesse sentido, os processos de independências e constituição do Estado Nação.

Existe, segundo Daniel A. Pereira (2011), proximidades entre Cabo Verde e Brasil que são geográficas, históricas, culturais e linguísticas, sendo essas dimensões de fundamental importância para o estabelecimento do diálogo Sul-Sul que deve permear a formação curricular de professores visando a aproximação que constitua reflexões críticas capazes de olhar para as histórias das Áfricas, para além da lógica das mazelas e negatividades, identificando as riquezas culturais e educacionais contributivas para uma educação Outra.

Nisso consiste a ideia de uma produção curricular Outra em que ao promover as interações de Cabo Verde e Brasil na formação de professores se potencialize uma educação para além dos colonialismos. Essa perspectiva está em linha com a crítica estabelecida por Enrique Dussel (2002, p. 418) quando destaca uma pedagógica libertadora – que consiste no exercício de uma pedagogia transformadora – que se coloca como uma ética da libertação frente às situações-limites do cotidiano de diversos povos, culturas e contextos marcados pelas dominações que são exercidas “[...] sobre as mulheres, as etnias discriminadas, as culturas



populares e indígenas sufocadas, os processos pedagógicos de opressão, a situação das maiorias em Estados do mundo em situação de não-direito, da periferia ou do mundo colonial [...]”.

Essa construção curricular Outra, demanda uma educação em que os processos históricos se relacionem com a vida concreta das pessoas, mas não numa perspectiva individualista e de emancipação apenas do sujeito. Trata-se de uma pedagógica em diálogo com Freire (2016) em que o sentido da autonomia é resultante do coletivo ou como enfatiza Dussel (2002, p. 435) “Freire pensa na educação da vítima no próprio processo histórico, intersubjetivo comunitário e real pelo qual deixa de ser vítima”. Essa educação demanda sujeitos que conheçam e se reconheçam nos processos históricos, sociais e culturais como conscientização a partir da inserção crítica na história.

O currículo Outro é aquele que enfatiza uma educação libertadora pautada nas relações entre os sujeitos entre si em comunidades transformadoras das realidades de opressão, nesse sentido o ato pedagógico é uma ação revolucionária com uma práxis de retomar as histórias e saberes que constituem culturas colocadas sobre os diversos sistemas de opressão e negação. Ao estabelecermos o diálogo entre a educação cabo-verdiana e brasileira, com foco nas epistemologias do sul, compreendemos tal ação como um ato pedagógico de libertação, possibilitando o surgimento de uma consciência ético-crítica em que comunitariamente as vítimas se reconheçam como sujeitos históricos. “O ato pedagógico crítico se exerce no próprio sujeito e na sua práxis de transformação: a libertação assim é o “lugar” e o “propósito” desta pedagogia” (Dussel, 2002, p. 443).

Caminho para a formação da consciência e emancipação: um pouco de história

Proximidades entre Brasil e a África, sobretudo com os países africanos de língua portuguesa, de acordo com Pereira (2011), são muitas, das quais se destaca a expressiva diáspora africana no solo brasileiro o que gera uma ligação afetiva; o fato de o Brasil não ser identificado com tradição colonialista e/ou

imperialista o que estimula uma relação de confiança entre ambos; as potencialidades brasileiras em matérias-primas não suscitam a cobiça pelo Continente africano, além de que as tecnologias agrícolas que podem servir aos interesses africanos e as experiências educacionais que são aplicáveis e adaptáveis às realidades africanas. Tal diálogo se dá sabendo que “[...] as proximidades de hoje, as empatias que existem, não são produtos do acaso, mas marcas da história. Que isso mesmo deve ser amplamente capitalizado e legitima as relações do presente e do futuro” (Pereira, 2011, p 14).

Seguindo na esteira histórica, Leite Hernandez (2002) traz muitas contribuições para o entendimento acerca da formação do Estado-nação em Cabo Verde. Uma das questões que permeia a produção de Hernandez é sobre o processo de desenvolvimento de uma consciência que se oponha ao colonialismo a partir da história que é contada a na voz dos cabo-verdianos numa narrativa de resgate das identidades culturais, políticas e intelectuais que, ainda sob forte diáspora, foram fatores constitutivos do processo de independência e consolidação da República de Cabo Verde.

Ao tratar de uma educação Outra esse processo de desenvolvimento da consciência é primordial e toca diretamente a formação de professores que possam superar uma visão eurocentrada e procurar contar as histórias de modo multicultural, valorizando as epistemologias que surgem a partir da vida concreta das pessoas que movem as mudanças sociais, políticas e econômicas naquilo que constituem os currículos, por vezes, esquecidos ou sabotados nos processos de formação. Ao deixar de tratar de tais dinâmicas isso se torna um projeto de educação tomada pelo daltonismo que impede a apreensão dos fenômenos das distintas culturas.

A navegação pela história de Cabo Verde é muito exigente pelas variabilidades de sua geografia, variação cultural e distintas formas de dominação, mas necessária para a afirmação de um diálogo que impacte numa visão de educação transformadora. Esse arquipélago que tem seu início na cidade de Ribeira Grande, na ilha de Santiago, centro administrativo, militar e missionário, vai ganhando contornos de um processo de colonização muito severo com as aplicações dos interesses da Metrópole numa chave de negação aos

demais, mas que não foi capaz de impedir o gradual movimento de contestação do colonialismo e a emergência de movimentos emancipatórios que são submetidos a certo silenciamento por uma história, muitas vezes, contada de modo eurocentrado.

A formação da República de Cabo Verde é resultado de uma cultura, de um povo que mesmo não existindo como nação, já se apresentava como identidade cultural tanto nas ilhas quanto nos processos de diásporas em que “estudantes peregrinos” que “[...] têm acesso a uma formação política voltada para Marx via Lenin, passando a defender, com sólidos argumentos, o direito à autodeterminação dos povos” (Hernandez, 2002, p. 192) e demais vanguardas em terras europeias se organizavam para levar a cabo a luta anticolonial. Como exemplo, têm-se sujeitos que se organizavam na Casa dos Estudantes do Império, o centro efetivo de reunião dos estudantes das colônias, que se torna um centro de formação de ideias contestatórias ao colonialismo e que forjará personagens relevantes nas lutas por independência, tais como Vasco Cabral, Amílcar Cabral, Agostinho Neto, Luís Motta e Marcelino dos Santos, entre outros. Torna-se o espaço onde são discutidos temas como o antifascismo e a democracia, a independência, a unidade africana, o desenvolvimento e o socialismo, além de se refletir sobre a organização da luta por esses ideais.

A submissão assegurada pela violência do sistema colonial que, pode-se afirmar, começa a imperar nas ilhas, em 1460, dado o processo de chegada e domínio das terras pelas navegações portuguesas e lugar estratégico para a navegação do Atlântico, continuidade das conquistas, comércios na costa africana e expedições às Índias Ocidentais e América.

As ilhas que até então eram inabitadas começam a ser povoadas, sobretudo a partir de 1462 com a ocupação portuguesa na Ilha de Santiago. Trata-se de um processo de povoamento feito por portugueses, castelhanos e genoveses, entre outros (homens brancos, nobres e plebeus, alguns degradados por razões políticas, religiosas e outras), bem como o povoamento maior que seu deu “[...] por pessoas oriundas de diversas etnias dessa parte da costa ocidental africana então conhecida como Guiné” (Anjos, 2004, p. 13). Portugueses, castelhanos e genoveses reivindicam autonomia e liberdade para “resgatar negros da costa e dos

rios da Guiné, sendo alguns deles vendidos para áreas da Antilhas, as Canárias e algumas cidades europeias” (Hernandez, 2002, p. 23).

Trata-se de um movimento que vai marcar o lugar das ilhas, sobretudo Santiago como um entreposto em que a atividade mais rentável é o comércio de pessoas escravizadas. À medida que se dá o aumento do número de atividades de escravização a Coroa passa a investir em ações para aumentar a população da ilha. Em 1466, dá-se a Carta de Privilégios aos moradores de Santiago que visava, justamente, atribuir aos poucos donatário o direito de posse à terra ou usufruto e com isso, “criam a primeiras condições legais para a instituição do tráfico negreiro, principal fonte de receita do arquipélago, e ainda propiciam mão-de-obra escrava para a ilha” (Hernandez, 2002, p. 25). A ilha de Santiago como esse entreposto de escravos serve ao processo de acumulação primitiva do capitalismo em sua fase mercantil.

A economia das diversas ilhas do arquipélago é marcada pelo papel dos escravizados, sendo uma sociedade caracterizada por toda sorte de desigualdades e diferenças. Há um processo de ocultamento e segregação social muito forte. Há nesse sentido uma formação social muito complexa e que para além das explorações humanas o arquipélago contará também com outras variações que geram problemas para a existência, tais como os efeitos climáticos que assolam as pessoas que vivem nas ilhas por conta de secas, fomes e mortalidades.

Educação, Organização, Valorização da Cultura e Movimentos de Libertação

A despeito de todo o histórico de efeitos dolorosos causados pelas situações climáticas, políticas e econômicas que o sistema colonial potencializou para o lado da fragilidade é preciso reconhecer que o povo cabo-verdiano foi capaz de se organizar e iniciar movimentos de sublevações que são semeadores de toda a história de independência e formação da República. Ao tratar disso, é preciso pontuar a questão do bilinguismo em que o português e o crioulo se distinguiam por ser respectivamente a língua do colonizador, de prestígio e formalidade,

mas para poucos e a segunda a língua do cotidiano, da unificação cultural da consciência grupal que transita entre a oralidade como marcas de memórias de um currículo vida que forma a consciência a partir da socialização e constituição dos saberes dos grupos sociais.

Ao observar a questão da linguagem, é possível dar um salto para as dimensões da educação como potencializadora da crítica e da revolução frente ao sistema colonial. Hernandez (2002) contribui para entender os processos educacionais como formas de mobilidade social ascendente. Esse fenômeno é marcado pela formalização da educação e pelos movimentos migratórios internos — do campo para a cidade, entre as ilhas — e pela emigração em direção à Europa e à América. Nesse contexto, Portugal não demonstrava interesse na criação de escolas em Cabo Verde, e os dados mostram que essa iniciativa era incipiente.

Como pontua Anjos (2004), até meados do século XIX, não havia um sistema de ensino propriamente dito. Já no início do século XX, Cabo Verde passava por transformações sociais e econômicas, com o ensino emergindo como uma estratégia crucial para as elites agrárias em decadência e para os pequenos proprietários e comerciantes não brancos em ascensão. As principais ilhas (Santiago, São Vicente, Santo Antão, São Nicolau, Fogo e Brava) disputavam a instalação de instituições de ensino, visto que a antiga dominação baseada na propriedade agrícola entrava em declínio. O ensino secundário, inicialmente concentrado na Brava e depois transferido para São Nicolau e mais tarde para São Vicente, refletia essas disputas entre as elites locais.

O sistema de ensino em Cabo Verde era controlado principalmente pelo clero, com escolas oficiais e particulares coexistindo. A formação intelectual da época surgiu do encontro entre famílias brancas em decadência, que investiam na escolarização para manter status, e grupos não brancos em ascensão, ligados ao comércio e à emigração. Desse contexto, surgiram importantes poetas cabo-verdianos, como “José Lopes (de São Nicolau), Pedro Cardoso (da ilha do Fogo), Januário Leite (de Santo Antão) e Eugênio Tavares (da Brava)” (Anjos, 2004, p. 51). Trata-se de uma geração, posteriormente, conhecida como romântico-clássica, que tem no seminário da ilha de São Nicolau, a sua principal instituição de formação.

A disputa por cargos públicos intensificou-se, especialmente após as crises econômicas e secas, tornando a educação um meio de mobilidade social. As tensões raciais e socioeconômicas marcaram a sociedade cabo-verdiana no período, com o ensino servindo como campo de disputa entre colonizadores, elites locais e novos grupos ascendentes. Em comparação com outras colônias portuguesas, Cabo Verde destacava-se pelo maior número de alunos, evidenciando a centralidade da educação nas estratégias de poder. “Cabo Verde significativamente menor em população que qualquer uma das demais colônias, apresentava o número de 4.527 alunos, contra apenas 2.185 em Angola, 1.215 em Moçambique e 303 alunos na Guiné-Bissau” (Anjos, 2004, p. 52).

A identidade cabo-verdiana começou a se reformular a partir desses conflitos, especialmente nas ilhas com menor estratificação racial, como São Vicente, onde surgiu uma nova classe média voltada para a mediação cultural e administrativa.

A educação, cabe frisar, formava funcionários cabo-verdianos preparados para ocupar postos de segundo escalão no funcionalismo público ultramarino, como na Guiné Portuguesa. Essa estratégia visava inserir cabo-verdianos em posições de mando, o que impactava a dinâmica colonial: em Cabo Verde, a gestão era reservada a funcionários portugueses. Mas por que Portugal adotava essa abordagem?

Uma das razões reside na barreira epidemiológica que dificultava a interação direta entre portugueses e as populações locais. Devido ao processo de miscigenação — ou, como afirma a autora, de *assimilação* —, o envio de funcionários formados em Cabo Verde para regiões com essa barreira permitia um controle indireto, reduzindo riscos à saúde e à segurança dos portugueses. Assim, a formação educacional era voltada para criar uma mão de obra apta e ideologicamente alinhada ao domínio colonial.

Porém, a educação transcende seus limites funcionais. Mesmo com um sistema ainda em desenvolvimento, Cabo Verde viu surgir, entre 1877 e 1886, sete periódicos que passaram a veicular reivindicações políticas. O crescimento escolar contribuiu para a formação de uma elite intelectual capaz de questionar a história oficial. Segundo Hernandez, a resistência se consolidou lentamente, gestando ideias anticoloniais de forma contínua.

Discutir esse aspecto é crucial ao pensar em um currículo crítico e transformador. A educação tem um papel na mudança social, e embora a formação dessas elites tenha beneficiado grupos específicos e reforçado desigualdades econômicas, foi também por meio delas — entre outros fatores — que se desenvolveram processos de reflexão e conscientização.

A escola ou o processo de escolarização será fundamental para a

[...] fermentação das primeiras ideias em torno das reformas social e política e, mais tarde, na segunda metade do século, de discussão sobre a própria luta de libertação nacional. Dessa forma, por um processo lento, muitas vezes descontínuo, mas cumulativo, constitui-se o processo de consciência social negadora do colonialismo. Contudo, mais do que conquistar a independência implica passar do processo de submissão à desobediência e à revolta (Hernandez, 2002, p. 113).

Sabe-se que há vários fatores que estão presentes nas lutas por libertação, tais como as condições degradantes de vida, os movimentos sociais contestatórios do colonialismo em suas diversas esferas e tempos históricos cumulativos, o papel de escritores, artistas e jornalistas que favorecem as trocas de ideias no arquipélago e fora dele. Tudo isso corrobora para a constituição da consciência nacional.

Convém destacar que esse processo de consciência é marcado pelo “ato de cultura” que era muito presente nos apontamentos de Amílcar Cabral, nesse sentido era considerado tal elemento como estruturante para a coesão, a disciplina e a moral dos movimentos de libertação. Mário de Andrade citado por Hernandez (2002, p. 179), traz um trecho relevante oriundo das obras escolhidas de Amílcar Cabral:

O valor da cultura como elemento de resistência ao domínio estrangeiro reside no facto de ela ser a manifestação vigorosa, no plano ideológico ou idealista, da realidade material e histórica da sociedade dominada ou a dominar. Fruto da história de um povo, a cultura determina simultaneamente a história pela influência positiva ou negativa que exerce sobre a evolução das relações entre o homem e o seu meio e entre os homens ou grupos humanos no seio de uma sociedade,

assim como entre sociedades diferentes. A ignorância desse facto poderia explicar tanto o fracasso de diversas tentativas de domínio estrangeiro como o de alguns movimentos de libertação nacional.

O valor atribuído ao ato de cultura é também uma resposta ao processo de colonização que em Cabo Verde apresenta uma característica ainda mais forte da assimilação e aculturação muito eficaz, sobretudo nos centros urbanos. Nesse contexto, mesmo nos anos 1960, marcado pela afirmação da “personalidade africana” do continente, há um contingente significativo de cabo-verdianos que se consideravam portugueses e questionavam a própria africanidade da sociedade. Isso impacta no processo de conscientização e independência, pois dificultava uma consciência nacional.

Ao se deparar com esse elemento, retomar as posições a favor do ato cultural defendidas por Amílcar Cabral faz muito sentido. A formação de uma sociedade livre da dominação colonizadora demanda tempo, trabalho político e educação capaz de deslocar os pensamentos ideológicos coloniais para uma leitura mais crítica da realidade. Um dos caminhos para lograr essa formação da consciência à luz do estudo da história das lutas de libertação é a intensificação de manifestações culturais que potencializam a afirmação de uma identidade cultural e a negação da cultura do opressor.

Ilustra-se essa valorização da cultura como processo de revolução no trecho a seguir:

Por esses motivos, é dedicada particular atenção ao povoado de Mato Baxo, na Achada Falcão, cujos habitantes têm orgulho de seu passado repleto de tradições africanas, tanto no que se refere à organização social como, mais especialmente, as suas manifestações culturais. Destas salienta-se a “tabanca” proibida pelo governo português nos anos 1940, e mais tarde impossível de ser realizada devido a um incêndio que destrói todos os instrumentos escondidos em uma casa comum da aldeia. Os militantes providenciam tambores e cornetas, conquistando a confiança do povoado para, em seguida, convencer seus moradores de que é possível romper sua tradicional impotência ante os colonialistas. E ao som dos

tambores, pouco a pouco, todos cantam e dançam, celebrando o renascimento da “alma da aldeia” (Hernandez, 2002, p. 189).

Tal situação possibilita refletir como toda a potencialidade da história de Cabo Verde influencia a compreensão de um currículo crítico e multicultural como base para a contestação e sustentação dos movimentos de libertação.

Os Estudos Culturais e o Multiculturalismo Crítico como operadores de um currículo dialógico para uma aproximação Sul-Sul.

Quando pensamos em currículo, invariavelmente não podemos deixar de abordar o papel da cultura nesta relação. Como afirma Forquim (1993) a cultura é o conteúdo substancial da educação, pois a educação não é nada fora da cultura. Educação e cultura são duas faces rigorosamente recíprocas e complementares de uma mesma realidade. O que se conecta com a história de formação dos processos de consciência em Cabo Verde. Neste diapasão, Costa et al. (2003), afirma que os Estudos Culturais trazem uma contribuição para redimensionar a concepção de cultura, incorporando o domínio do popular, realizando uma verdadeira revolução nas teorias sociais. O que dialoga com às reflexões anteriores realizadas, como visto acima, por Amílcar Cabral no que concerna a ideia do “ato de cultura”.

Neste sentido, Hall (1997) pode ser tomado como um divisor de águas ao defender a “cultura” como condição que constitui a vida social ao invés de uma variável dependente, o que provocou uma mudança paradigmática que ficou conhecida como “virada cultural”.

Fundamentalmente, a “virada cultural” iniciou com uma revolução de atitudes em relação à linguagem. A linguagem sempre foi assunto de interesse de especialistas, entre eles, estudiosos da literatura e linguistas. Entretanto, a preocupação com a linguagem que temos em mente aqui refere-se a algo mais amplo – um interesse na linguagem como um termo geral para as práticas de representação,

sendo dada à linguagem uma posição privilegiada na construção e circulação do significado (Hall, 1997, p. 09)

A virada cultural amplia o papel da linguagem para a vida social como um todo, dando à cultura um papel constitutivo e determinado na compreensão e análise de todas as instituições e relações sociais, e não simplesmente como aquela que servia de elemento de integração para o sistema social. Como visto, a valorização da linguagem também foi elemento importante para o processo de libertação de Cabo Verde que teve na língua crioula uma potência de unificação cultural da consciência grupal.

Cada instituição social gera e requer seu próprio universo de significados e práticas – sua própria cultura. Vale salientar que isto não significa que “tudo é cultura”, mas que toda prática social tem relação com o significado que conferimos a ela. Toda prática social tem uma dimensão cultural. Toda prática social tem caráter discursivo e é influenciada pelas relações de poder que as instituições e as pessoas que dela participam mobilizam para validar um significado como sendo bom ou não (Hall, 1997).

E qual espaço o currículo tem conferido às diferentes culturas? Qual conhecimento é valorizado nos currículos escolares? Num mundo onde as relações sociais se amplificam por meio das redes sociais e onde as culturas se atravessam, como a escola vem respondendo a esta miscigenação de culturas que adentram o espaço escolar? Como a cultura cabo-verdiana vem se produzindo nos currículos? Qual a potência de se pensar a cultura de Cabo Verde no entrelaçamento curricular do Brasil?

A escola sempre teve dificuldade em lidar com a pluralidade e a diferença. Tende a silenciá-las e neutralizá-las. Sente-se mais confortável com a homogeneização e a padronização. No entanto, abrir espaço para a diversidade, a diferença e para o cruzamento de culturas constitui o grande desafio que está chamada a enfrentar (Moreira; Candau, 2003, p. 161).

Ao compreendermos a cultura na perspectiva dos Estudos Culturais como espaço de enunciação, tendo a diferença como ponto basilar na constituição das

sociedades, defendemos que um currículo pautado na diferença é indispensável se quisermos rachar os estratos, rever as hegemonias que o mundo moderno e o capitalismo nos colocam, pensar em novas e criativas formas de viver neste mundo, em prol de maior justiça e solidariedade (Nunes, 2018) e assim promovendo uma educação Outra.

Nessa ótica, o currículo passa a ser enunciado como um espaço-tempo onde as diferentes culturas e os diferentes conhecimentos são colocados em constante confronto com a diferença. A escola passa a ser um local onde as diferenças são traduzidas, uma tradução sempre impossível, mas que modifica as particularidades de cada cultura, obrigando-as a negociar diante das experiências homogeneizantes (Nunes, 2018, p.61).

Neste campo de pensamento, o multiculturalismo é outro conceito que pode contribuir para a educação. Para Moreira e Candau (2008), falar em multiculturalismo em educação envolve um posicionamento nítido a favor da luta contra a opressão e a discriminação a que certos grupos minorizados têm sido submetidos ao longo do tempo por grupos mais poderosos e privilegiados, além do envolvimento em ações politicamente comprometidas.

Vale ressaltar que o multiculturalismo não nasceu na universidade, mas sim nas lutas dos grupos sociais discriminados e excluídos, dos movimentos sociais, especialmente daqueles setores ligados a lutas por questões étnicas. Duas abordagens são fundamentais a fim de compreendermos o multiculturalismo, a descritiva e a propositiva. A abordagem descritiva enfatiza a descrição e a compreensão da construção da configuração multicultural de cada local especificamente, onde as configurações multiculturais dependem de cada contexto histórico, político e sociocultural. Já a perspectiva propositiva entende o multiculturalismo não como um dado da realidade, algo pré-determinado, mas como uma maneira de atuar, intervir, de transformar a dinâmica social. Trata-se de um projeto político-cultural, um modo de trabalhar as relações culturais, de conceber políticas públicas na perspectiva da radicalização da democracia (Candau, 2008).

Para a autora, na perspectiva propositiva podemos distinguir três diferentes concepções de multiculturalismo: assimilacionista; diferencialista ou

monocultural plural; e interativo ou intercultural. Apresenta-se de maneira sintética as diferentes concepções, e atendo-se ao multiculturalismo intercultural, o qual se mostra mais adequado de pensar quando o objetivo é interação entre culturas.

A abordagem assimilacionista afirma que vivemos em uma sociedade multicultural em que não existe igualdade de oportunidades para todos/as. Propõe uma abordagem prescritiva buscando favorecer a integração de todos na sociedade por meio da incorporação à cultura hegemônica. Não há qualquer alteração na matriz da sociedade, apenas busca-se integrar os grupos marginalizados e discriminados aos valores, mentalidades e conhecimentos socialmente valorizados pela cultura hegemônica. Na educação, promove-se uma política de universalização da escolarização, na qual todos são chamados a participar do sistema escolar, mas não se questiona o caráter monocultural e homogeneizador presente na sua dinâmica, tanto em relação aos conteúdos do currículo quanto às relações entre os diferentes atores, as estratégias utilizadas em sala de aula, os valores privilegiados etc. Estratégias compensatórias são implementadas para efetivar estas políticas (Candau, 2008).

Uma outra abordagem é a denominada multiculturalismo diferencialista ou monocultural plural. Esta perspectiva parte da afirmação de que quando se assimila, não há a diferença, ou seja, ela é silenciada. Propõe, então, enfatizar o reconhecimento das diferenças. Para garantir a expressão das diferentes identidades culturais, afirma serem necessários espaços próprios em que se possa expressar com liberdade. Assim procedendo, os diferentes grupos socioculturais poderão manter suas matrizes culturais de base. Comumente, esta perspectiva acaba por enfatizar o acesso a direitos sociais e econômicos e, ao mesmo tempo, privilegia a formação de comunidades culturais homogêneas com suas próprias organizações. Na prática, em muitas sociedades surgiram verdadeiros apartheid socioculturais (Candau, 2008). O que não é diferente da história de Cabo Verde.

Já a perspectiva intercultural defendida por Candau (2008) busca promover a interrelação entre os diferentes grupos culturais presentes na sociedade. Concebe as culturas em contínuo processo de elaboração, construção e reconstrução. Entende que cada cultura tem suas raízes, mas estas são históricas e

dinâmicas, não fixando as pessoas em determinados padrões culturais. Valoriza os processos de hibridização cultural, entendendo que as identidades são abertas, ou seja, não existem identidades “puras”. Além disso, a perspectiva intercultural é sensível aos mecanismos de poder que permeiam as relações culturais. Estas não são relações românticas, mas sim, construídas historicamente e, portanto, atravessadas por relações de poder marcadas por preconceito e discriminação de determinados grupos perante outros.

A perspectiva intercultural que defendo quer promover uma educação para o reconhecimento do “outro”, para o diálogo entre os diferentes grupos sociais e culturais. Uma educação para a negociação cultural, que enfrenta os conflitos provocados pela assimetria de poder entre os diferentes grupos socioculturais nas nossas sociedades e é capaz de favorecer a construção de um projeto comum, pelo qual as diferenças sejam dialeticamente incluídas (Candau, 2008, p. 23).

Uma forma de romper com modelos pedagógicos e curriculares assimilacionistas e eurocêntricos é adotar uma perspectiva intercultural na educação que propõe não apenas o reconhecimento da diversidade, mas a construção dialógica entre culturas. Essa forma de fazer uma educação Outra, demanda postura ativa de valorização das pluralidades e de enfrentamento às hierarquias que acabam gerando a marginalização de saberes e identidades de países, povos e culturas que passaram pelo processo de colonização. Nesse processo de descolonizar o conhecimento é que permite a abertura para outras epistemologias, histórias e expressões silenciadas.

A abordagem de um currículo Outro que parta da história de Cabo Verde não pode ser entendido como apenas uma celebração das diversidades, pois é antes de qualquer coisa, um compromisso político-pedagógico de uma educação transformadora que seja capaz de desfazer visões únicas e estereotipadas das histórias, neste caso, das várias Áfricas.

Cabo Verde no currículo brasileiro, por exemplo, vai além de abordá-lo como um “país africano de língua portuguesa”. É reconhecer um território de memórias entrelaçadas pela colonialidade, pela resistência e pela diáspora,

reforçando laços que a história oficial frequentemente apagou. Dessa forma, a educação intercultural se torna um ato de valorização e (re)existência.

Neste texto, a proposta de pensar um currículo Outro ou um currículo Sul-Sul procura abrir caminho para uma educação e formação de professores que rejeita a dependência epistemológica do Norte global e, com isso, valoriza a ideia de uma formação de trocas horizontalizadas. Os saberes tidos como marginais podem se encontrar nessa perspectiva e o conhecimento emerge de saberes silenciados. Olhar para a histórica de Cabo Verde e das Áfricas para além de uma abordagem que reduz as culturas africanas a objetos exóticos no espaço escolar é também o anseio deste texto.

Referências

- ANJOS, José Carlos Gomes dos. *Intelectuais, literatura e poder em Cabo Verde: lutas de definição da identidade nacional*. Porto Alegre: Editora da UFRGS; Cabo Verde: Instituto Nacional de Investigação Promoção e Patrimônio Culturais – INIPC, 2004.
- CANAU, V.M. Multiculturalismo e educação: desafios para a prática pedagógica. In: MOREIRA, A.F; CANAU, V.M. (Org.). *Multiculturalismo: diferenças culturais e práticas pedagógicas*. Petrópolis, RJ: Vozes, 2008.
- COSTA, M. V.; SILVEIRA, R. H.; SOMMER, L. H. Estudos Culturais, Educação e Pedagogia. *Revista Brasileira de Educação*. Rio de Janeiro/RJ, n. 23, p. 36-61, maio/jun./jul./ago., 2003.
- DUSSEL, Enrique. *Ética da Libertação na idade da globalização e da exclusão*. Tradução de Ephraim F. Alves; Jaime A. Clasen e Lúcia M. E. Orth. Ed. 2. Petrópolis – RJ: Vozes, 2002.
- FREIRE, Paulo. *Pedagogia da Autonomia: saberes necessários à prática educativa*. 53. ed. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 2016.
- FORQUIM, JEAN-CLAUDE. *Escola e cultura: as bases sociais e epistemológicas do conhecimento escolar*. Porto Alegre: Artes Médicas, 1993.
- HALL, S. A centralidade da cultura: notas sobre as revoluções de nosso tempo. *Educação e realidade*, Porto Alegre/RS, v. 22, n. 02, p. 01-23, jul./dez. 1997.

- HERNANDEZ, Leila Leite. *Os Filhos da Terra do Sol: a formação do Estado-nação em Cabo Verde*. São Paulo: Summus, 2002.
- MOREIRA, A. F; CANDAU, V. M. Educação escolar e cultura(s): construindo caminhos. *Revista Brasileira de Educação*, Rio de Janeiro/RJ. n. 23, p. 156-168, maio/ago, 2003.
- MOREIRA, A. F; CANDAU, V. M. (Org.). *Multiculturalismo: diferenças culturais e práticas pedagógicas*. Petrópolis, RJ: Vozes, 2008.
- NUNES, Hugo Cesar Bueno. O jogo da identidade e diferença no currículo cultural da Educação Física. 2018. 158f. *Tese* (Doutorado em Educação) – Faculdade de Educação, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2018.
- PEREIRA, Daniel A. *Das relações históricas Cabo Verde – Brasil*. Brasília: Fundação Alexandre de Gusmão, 2011.



IMAGINÁRIO DE CABO VERDE PELO BRASIL: ENTRE O PLATEAU E AS REDES DO CINEMA AFRO-LUSO-BRASILEIRO

FRANCISCO WEYL¹

HILTON P. SILVA²

1. Introdução – O lugar da palavra e a geografia da memória

O Plateau é o coração administrativo da cidade da Praia, capital de Cabo Verde, sendo um palco elevado onde a vida cotidiana se encena e se reinventa. Entre suas ruas de pedra, fachadas guardam memórias de casarios, enquanto o vento do Atlântico carrega histórias feitas de sal, música e resistência. Há imaginários que conectam as areias do Saara aos Lençóis maranhenses. Como disse a artista Misá, “todo brasileiro tem uma África dentro de si” (paráfrase). É neste território suspenso sobre o mar que o cinema encontra abrigo, transformando paredes brancas em horizontes possíveis onde as pinturas sejam reveladoras de sonhos e as janelas se abrem em telas ao mundo. Este artigo nasce da intersecção entre geografia, palavra e memória, articulando a experiência de festivais de cinema em Cabo Verde e no Brasil, notadamente a partir da atuação do pesquisador, professor e realizador Francisco Weyl (Weyl, 2024). Ele habitou a capital cabo-verdiana e participou da produção audiovisual local entre 2005 e 2007; posteriormente (em 2014), dialogou com o *Plateau Film Festival* (Plateau Film Festival, 2014) através do *Festival Internacional de Cinema do Caeté – FICCA* (FICCA, 2025), que ele criou, há dez anos, em Bragança do Pará, Brasil. Na perspectiva da

¹ Universidade Federal do Pará, Brasil

² Universidade Federal do Pará e Universidade de Brasília, Brasil

Antropologia Visual, o trabalho se desenvolve como um percurso entre as memórias compartilhadas, as práticas culturais e as redes transatlânticas que costumam o cinema como espaço de construção identitária e política (Prudente, 2019).

O texto faz uma análise técnica de obras e movimentos culturais e busca percorrer o cinema como se percorre uma rua antiga: com atenção aos detalhes, às vozes que ecoam nos becos, às marcas deixadas pelo tempo (Taylor, 2013). A escrita aqui se apresenta como uma ponte entre Brasil e Cabo Verde, seja pela língua compartilhada, seja pelo Atlântico que os une, bem como pela memória em movimento que os atravessa (Prudente; Ferreira, 2022). Ao observar os festivais e as práticas culturais que os sustentam, percebe-se que eles são eventos anuais, ritos coletivos de preservação do imaginário (Prudente, 2018). A projeção fílmica é uma convocatória silenciosa para que comunidades inteiras se reconheçam, celebrem suas histórias e reafirmem sua existência frente aos processos globais que, muitas vezes, tentam invisibilizar narrativas locais. Esses festivais são, assim, gestos de resistência cultural, insistindo que histórias de Cabo Verde e da diáspora lusófona merecem espaço, atenção e celebração (Weyl; Silva; Araújo, 2023).

Este artigo organiza-se em partes, iniciando pela discussão do imaginário insular e suas relações com a memória compartilhada; segue pelo papel do Festival Plateau como espaço público e cultural de resistência; aborda a dimensão política e social do cinema documental; discute os desafios e perspectivas do cinema cabo-verdiano e seus diálogos com o Brasil, especialmente a partir das parcerias culturais com o FICCA (Weyl; Asp; Silva, 2024); e conclui retomando a potência do cinema como agente de construção de imaginários e memórias entre os países da Lusofonia (Prudente, 2021). A reflexão é embasada em referências acadêmicas e no diálogo com pensadores como o professor Celso Prudente, além da experiência prática e memorialística de realizadores e produtores que atuam nos dois lados do Atlântico (Prudente, 2005). Ao longo do texto, produtores e personagens aparecem para assinalar sua contribuição e perspectivas, mantendo, porém, o foco nas redes culturais e nas dinâmicas coletivas (Prudente, 2014).

2. Contexto político, urbano e cultural da Praia (2014)

O ano de 2014 situava-se num momento de transição na política cabo-verdiana. Desde a independência, em 1975, o país alternou períodos de hegemonia política com aberturas democráticas (Fonseca, 2012). O PAICV (Partido Africano da Independência de Cabo Verde), herdeiro da luta pela libertação, mantinha forte presença no cenário institucional, mas enfrentava a ascensão do MPD (Movimento para a Democracia), que, desde os anos 1990, vinha pautando agendas liberais e de integração econômica (Santos, 2015).

As mudanças políticas refletiam-se nas políticas culturais e urbanas. A Praia, e especialmente o Plateau, tornara-se palco de investimentos estratégicos: reformas de prédios históricos, melhoria da iluminação pública, incentivo à abertura de cafés, galerias e centros culturais. Essas iniciativas valorizavam o patrimônio e reposicionavam a cidade como destino turístico e polo criativo no Atlântico (Correia, 2016).

Ao retornar em 2014, Weyl observou contrastes marcantes em relação ao período em que ministrava aulas na Universiade Jean Piaget (2005, 2006, 2007), quando articulou o Coletivo Cinema Pobre, através do qual realizou dois filmes (Weyl, 2024). O vibrante Plateau de meados dos anos 2000 apresentava sinais de desgaste, com prédios descascados, calçadas irregulares e espaços culturais restritos e concentrados. Entretanto, em 2014, percebia-se uma reorganização do espaço público. A requalificação urbana, embora limitada por falta de recursos, criava um cenário mais acolhedor para moradores e visitantes (Ferreira; Prudente, 2018). Esse processo trazia consigo disputas sobre a função social do espaço urbano, sobre quem se beneficiava dessas melhorias e sobre o risco de transformar o patrimônio cultural em mera vitrine turística (Silva, 2017).

Nesse contexto, o Plateau Film Festival, que tinha entre seus organizadores o realizador Júlio Silvão, representava um contraponto importante. Em vez de restringir-se a salas de cinema formais, o festival ampliava seu alcance para bairros periféricos e espaços públicos, democratizando o acesso e deslocando a centralidade cultural (Araújo, 2019). A programação incluía debates, oficinas e

sessões ao ar livre, fortalecendo a ideia de cinema como ferramenta de formação crítica e fortalecimento identitário (Prudente, 2019). A presença de Weyl no evento não se dava de forma isolada. Sua trajetória anterior no país e sua atuação no FICCA permitiram que o encontro entre os dois festivais se tornasse uma ponte para trocas mais amplas. Esse intercâmbio propunha algo raro: colocar em diálogo experiências cinematográficas oriundas de realidades geográficas e históricas distintas, mas atravessadas por desafios semelhantes – como a dependência de financiamento externo, a disputa por narrativas próprias e a necessidade de criar redes de colaboração horizontal (Weyl; Silva; Araújo, 2023). Assim, a participação deste realizador no Plateau Film Festival de 2014 deve ser entendida como o retorno de um artista a um território que lhe foi significativo, e ao mesmo tempo, parte de um movimento maior de circulação cultural e de resistência simbólica, no qual o cinema atua como elo entre memórias dispersas e geografias afastadas, sendo esta simbólica, mas concreta, diáspora tema de pesquisa e de filmes de Weyl (Weyl, 2024).

3. O Imaginário insular de Cabo Verde e as trilhas do Cinema na Diáspora Lusófona

A geografia de Cabo Verde é de encontro e separação. Dez ilhas dispersas no vasto Atlântico, por vezes separadas por distâncias que parecem eternas, mas unidas por uma história e um imaginário que cruzam o tempo e o espaço (Fonseca, 2012). Esta experiência insular combina o isolamento próprio de territórios fragmentados e, simultaneamente, uma conexão com o mar e as diásporas africanas e afrodescendentes espalhadas pelo mundo (Santos, 2015). É um arquipélago onde o silêncio das ondas esconde histórias de migração, saudade, resistência e sonho. O mar, enquanto elemento simbólico e real, atua como barreira e ponte, ao mesmo tempo que delimita e expande horizontes (Prudente, 2019).

Neste espaçooceano, o imaginário não é uma construção estática, congelada no passado ou no presente efêmero. É um fluir que pulsa, respira e se

transforma. É um corpo-líquido, vivo e dinâmico, que se expressa em múltiplas linguagens culturais: nas mornas que choram a distância e a ausência; nas festas que celebram com batuco a vida comunitária e ancestral; na oralidade das conversas de esquinas, carregadas de saberes e memórias; na literatura que reflete as nuances de um povo em permanente diálogo com suas origens, onde a língua que o revela não se adequa às regras oficiais (Ferreira; Prudente, 2022). Uma língua cuja oralidade constrói imaginários. É no cinema que essas narrativas ganham forma particularmente potente — como arte do tempo, da imagem e do movimento, o cinema capta o que o vento, a terra e o mar sussurram silenciosamente, transformando em visível o invisível, dando voz ao que o corpo e a paisagem contam (Weyl, 2024).

A memória coletiva, compartilhada entre as ilhas e comunidades, funciona como elo que sustenta esse imaginário. O Festival Plateau, realizado na capital Praia, emerge como espaço emblemático para o resgate dessas memórias (Araújo, 2019). Ao ocupar fisicamente locais históricos como o Cine-Praia, o festival revive espaços culturais esquecidos e impulsiona a reativação de um imaginário silenciado ou invisibilizado ao longo das décadas. Ele constrói, assim, uma ponte cultural que conecta o passado às novas gerações, reafirmando a africanidade e a lusofonia como territórios comuns de resistência, expressão e reexistência (Prudente, 2018).

Ao projetar filmes de Cabo Verde, países africanos, Portugal e Brasil, o Festival Plateau é um território onde narrativas múltiplas se cruzam, produzindo diálogos que refletem a complexidade do imaginário cabo-verdiano (Silva, 2017). Identidades se formam e se reformulam, não como essências fixas, mas a partir da circulação de corpos, palavras e imagens, que viajam entre continentes e costuram novas possibilidades de pertencimento. Esta circulação é uma memória em movimento, um testemunho das trajetórias que se entrelaçam e das conexões históricas estabelecidas pela diáspora (Prudente; Ferreira, 2022).

A memória que o festival ajuda a construir emerge do repertório imaginário do povo caboverdeano e da África continental, não se constituindo num arquivo fechado ou passivo, mas crítico, ativo e em campo aberto, vibrante, onde o cinema atua como agente de reconhecimento, ressignificação

e reinvenção dos laços culturais e identitários (Weyl; Silva; Araújo, 2023). A tela torna-se espaço de confronto, debate e celebração das múltiplas realidades que coexistem em Cabo Verde.

A participação de realizadores, produtores e pesquisadores brasileiros, especialmente através do FICCA, amplia as fronteiras dessa rede cultural. Graças à relação afetiva entre Silvão e Weyl, o FICCA, sediado em Bragança (PA), e o Festival Plateau estabeleceram parcerias institucionais e artísticas que fortalecem uma colaboração transoceânica, consolidando diálogo entre culturas afro-descendentes e africanas na diáspora lusófona (Weyl; Asp; Silva, 2024). Essa inter-relação revela-se como estratégia para a afirmação de narrativas negras plurais e resistências conjuntas às hegemonias culturais globais.

A condição insular de Cabo Verde molda o imaginário e as práticas culturais de seu povo. O oceano Atlântico separa o arquipélago do continente africano e das diásporas africanas, mas também permite que essas conexões se estabeleçam (Fonseca, 2012). Na vida cotidiana e na cultura popular, o mar é presença constante — ora como símbolo de saudade, ora como espaço de esperança. A melancolia da Morna e a energia da Coladeira refletem a vitalidade e resistência do povo insular (Prudente, 2019).

Entre 2005 e 2007, Francisco Weyl residiu em Cabo Verde, vivenciando e registrando o cenário em transformação. Sua experiência foi traduzida em filmes produzidos pelo Coletivo Cinema Pobre, como *Meta_fora* e *Salamandra* (Weyl, 2024). Nestas obras, a limitação técnica foi encarada como linguagem estética, enquanto locações naturais, luz disponível e improviso criativo definem a poética cinematográfica que se aproxima da vida cotidiana (Silva; Araújo, 2023). O Plateau em 2014 era espaço físico e simbólico em ebulição, testemunhando uma renovação cultural expressa no crescimento da cena musical, no fortalecimento de coletivos artísticos e na circulação de produções africanas independentes e afro-diaspóricas (Prudente, 2018).

A experiência de Cabo Verde ressoa com processos similares na Amazônia brasileira, origem de Weyl, destacando desafios de visibilidade, representação e afirmação das narrativas locais (Weyl; Prudente, 2022). Nesse diálogo entre FICCA e Plateau constrói-se uma memória compartilhada que reconhece

singularidades e diferenças. O conceito de memória hospitaleira, inspirado em Paul Ricoeur (Ricoeur, 2007, ilumina esta prática: a memória, ao acolher a experiência do outro, não a subsume nem a anula, mas a incorpora em um tecido comum de sentido.

Nesses festivais, o cinema parte do real para construir imaginários, que atuam na constituição da memória coletiva, não se limitando ao arquivo do passado, mas potencializando o presente e construindo repertório para o futuro (Taylor, 2013). O Plateau Film Festival e o FICCA são plataformas que promovem formação de plateias conscientes, circulação de saberes e práticas que valorizam a diversidade africana e afrodescendente, promovendo diálogos que ultrapassam fronteiras geográficas e culturais (Weyl; Silva; Araújo, 2023).

Ao mergulhar na geografia insular e nas memórias do arquipélago, o cinema revela que o imaginário cabo-verdiano é um processo vivo, coletivo e aberto, no qual passado e presente se entrelaçam, experiências locais dialogam com globais e a arte afirma identidades em circulação e constante transformação (Prudente, 2021).

4. O Plateau Film Festival: cartografia afetiva, resistência cultural e diáspora Lusófona

O Plateau Film Festival se constitui como cartografia afetiva do território urbano e social da capital cabo-verdiana. O bairro Plateau, espaço histórico e centro administrativo da cidade, é por si só um local simbólico onde memória e identidade se entrelaçam de maneira profunda (Prudente, 2019). Inserir o festival nesse cenário confere-lhe uma dimensão que ultrapassa as limitações do tempo e do espaço físico, convocando os participantes a uma experiência coletiva de reconhecimento e criação cultural.

Organizado com o apoio da Câmara Municipal da Praia e do Ministério da Cultura, o festival representa uma estratégia cultural que valoriza a arte cinematográfica como forma de resistência e afirmação. Num contexto em que as políticas públicas voltadas para o audiovisual permanecem frágeis, o Plateau

emergia como verdadeiro bastião de resistência cultural, demonstrando seu vigor em iniciativas concretas como a reabertura do Cine-Praia (Araújo; Silva, 2018). Este espaço emblemático revitaliza a relação entre o público e a sétima arte, restaurando um elo com a própria história local e coletiva.

O festival percorria ruas e avenidas do Plateau, mapeando o espaço urbano e criando zonas de encontro entre diversas comunidades, grupos sociais e gerações. Suas sessões itinerantes, levadas aos bairros periféricos da cidade, eram instrumentos efetivos de democratização cultural, viabilizando o acesso de parcelas da população tradicionalmente marginalizadas ao universo do cinema (Ferreira; Prudente, 2022). Dessa forma, a geografia afetiva que o festival construiu expandia-se para toda a cidade, promovendo a ressignificação dos territórios e a reconstrução de vínculos sociais.

A relação entre o festival e o imaginário cabo-verdiano se desdobrava também na dimensão da africanidade e da lusofonia. Os filmes exibidos integravam uma rede transnacional que abarcava Portugal, Brasil e vários países africanos, configurando espaço onde identidades híbridas e múltiplas são negociadas e afirmadas (Weyl; Silva; Araújo, 2023). Essa rede transcende a mera circulação de obras para se constituir como tecido vivo de intercâmbios culturais e políticos, reforçando o papel do cinema como ferramenta para pensar a diáspora e as dinâmicas migratórias contemporâneas.

A experiência de Francisco Weyl, cineasta que viveu em Cabo Verde quase uma década antes da consolidação do festival, oferece olhar singular sobre essas transformações. Sua atuação no Coletivo Cinema Pobre e suas produções documentais representam resistência estética alinhada ao espírito do Plateau, situando-o como interlocutor privilegiado entre práticas culturais locais e vivências da diáspora lusófona (Weyl, 2024). Weyl captou imagens do território, incorporou escuta sensível que se reflete na construção de linguagem cinematográfica artesanal e engajada, e produziu textos acadêmicos em diversos contextos sobre esta temática (Prudente, 2018).

Paralelamente, o Plateau Film Festival tornou-se laboratório político e cultural inovador. O Fórum Plateau, evento ocorrido simultaneamente ao festival, consolidou-se como espaço estratégico para debate e formulação de políticas

públicas voltadas ao audiovisual. A articulação de redes entre realizadores, produtores e gestores culturais foi fundamental para enfrentar desafios como financiamento, capacitação técnica e inclusão social (Silva; Araújo, 2019).

A relevância do festival residia não apenas na seleção e exibição de filmes, mas também na capacidade de funcionar como espaço de produção e memória viva. Ali, passado e presente se encontravam para pensar futuros possíveis, conferindo-lhe dimensão política e afetiva que o posiciona como fenômeno histórico-cultural singular (Prudente, 2019). O festival ressoa para além das fronteiras insulares, promovendo diálogos e conexões em escala global, amplificando a voz da cultura cabo-verdiana em contexto transnacional (Weyl; Silva; Araújo, 2023).

O Plateau é espaço público dinâmico onde se reinventam relações sociais e culturais de Cabo Verde. Num cenário marcado por escassez de recursos e políticas públicas frágeis, emergiu como palco de resistência artística e política, além da mera exibição cinematográfica. A reabertura do Cine-Praia simboliza essa resistência, devolvendo à população a possibilidade de encontros coletivos em torno da sétima arte, enfrentando o apagamento cultural e a precariedade estrutural que ameaçam silenciar vozes e histórias fundamentais para a identidade local (Araújo, 2019).

A itinerância das sessões de cinema pelos bairros periféricos ampliou a democratização do acesso à cultura, contemplando segmentos sociais tradicionalmente excluídos dos circuitos oficiais. A estratégia facilita a fruição do cinema e configura ação pedagógica e política, onde a linguagem audiovisual se converte em instrumento de transformação social (Ferreira; Prudente, 2022). O Fórum Plateau reforçava o caráter coletivo do festival ao reunir jovens realizadores e profissionais para discutir estratégias que fortaleçam o audiovisual cabo-verdiano, destacando a importância das redes colaborativas e construção de políticas públicas eficazes.

Em meio às condições adversas, o festival expressa criatividade singular, evidenciada na “gambiarra poética” — fazer cinema que é também ato de resistência, traduzido em soluções inventivas e apaixonadas (Weyl, 2024).

A relação próxima do Festival Plateau com o FICCA é estratégica. A Fundação Servir Cinema, presidida por Júlio Silvão, materializa intercâmbio cultural e

institucional vital. Em 2015, o FICCA homenageou o cinema cabo-verdiano ao exibir diversas obras do país, consolidando diálogo transatlântico e construção conjunta de imaginários culturais (Weyl; Silva; Araújo, 2023).

Essa cooperação fortalece o cinema negro, africano e da diáspora lusófona, promovendo circulação de filmes e experiências, ampliando visibilidade das narrativas locais no cenário internacional. O festival atua como catalisador dessa circulação cultural, partindo do real para construir imaginários que configuram memórias compartilhadas entre comunidades dispersas geograficamente, mas unidas por histórias, afetos e lutas comuns (Prudente, 2019).

Dessa maneira, o Plateau traduz o cinema em potência transformadora, criando espaços de encontro e debate, fortalecendo identidades plurais e ressignificando a cultura cabo-verdiana no contexto globalizado contemporâneo (Weyl; Silva; Araújo, 2023).

5. Cinema, Diáspora e Resistência Cultural: Desafios e perspectivas do imaginário cabo-verdiano em diálogo com o Brasil

O cinema em Cabo Verde, mesmo diante de avanços representados por iniciativas como o Plateau Film Festival, ainda enfrenta desafios estruturais e institucionais que dificultam sua plena consolidação. A ausência de políticas públicas consistentes e a escassez de financiamento configuram obstáculos permanentes que fragilizam o desenvolvimento do setor audiovisual (Prudente, 2019). Essas limitações foram amplamente debatidas no Fórum Plateau, espaço que evidenciou a necessidade de fortalecer a produção local por meio de estratégias que ampliem o acesso e a representatividade.

A descentralização da produção e da difusão cinematográfica emerge como política cultural essencial para garantir que o cinema alcance não apenas os centros urbanos, mas também periferias e comunidades historicamente marginalizadas. Exemplos práticos dessa política inclusiva podem ser vistos no projeto “Filmes nos Bairros”, idealizado por Júlio Silvão no âmbito do Festival Plateau, que levou sessões itinerantes para comunidades distantes, democratizando

o acesso ao cinema e criando novas formas de pertencimento cultural (Silva; Araújo, 2018). Essa estratégia promoveu uma ressignificação dos territórios, valorizando o espaço público como lugar de encontro, formação e afirmação cultural.

O cinema cabo-verdiano tem buscado afirmar sua identidade em diálogo tanto com os países da África Ocidental quanto com a comunidade lusófona, especialmente Portugal e Brasil. Nesse intercâmbio transatlântico, destaca-se a colaboração com o FICCA, sediado no Pará, Brasil. Essa parceria fortaleceu o diálogo entre culturas afrodescendentes, promovendo circulação de obras, saberes e experiências, ampliando o campo do Cinema Negro e africano, e estimulando redes de cooperação e solidariedade entre artistas, pesquisadores e ativistas culturais (Weyl; Silva; Araújo, 2023).

A atuação de agentes culturais como Júlio Silvão e de coletivos locais exemplifica o papel do audiovisual como ferramenta de empoderamento social e cultural. O trabalho desenvolvido vai além da mera exibição: abarca formação de crianças e jovens, produção documental e criação de plataformas culturais que ampliam a visibilidade de vozes silenciadas (Prudente, 2018). Esses esforços convergem para uma política cultural que entende o cinema como espaço de resistência e transformação social.

O cinema contemporâneo cabo-verdiano reafirma a centralidade da africanidade e da lusofonia como matrizes essenciais. A circulação intensa de filmes de países africanos de língua portuguesa, combinada com presença significativa de produções brasileiras e portuguesas, constrói campo cultural transnacional em que fronteiras nacionais cedem lugar a identidades híbridas, plurais e em constante negociação. Essa dinâmica desconstrói dicotomias rígidas entre local e global, tradição e inovação, reforçando o cinema como espaço privilegiado para construção de narrativas múltiplas e complexas (Ferreira; Prudente, 2022).

Ainda que os desafios de formação técnica e profissionalização persistam, o Festival Plateau, em sua edição de 2014, ofereceu workshops, debates e masterclasses que ampliaram capacidades de jovens realizadores, promovendo aproximação com circuitos internacionais e consolidando cinema cabo-verdiano robusto e diversificado (Silva; Araújo, 2019). O FICCA, com pedagogia

comunitária e colaborativa, complementa o processo, enfatizando aprendizagem pela prática e desenvolvimento das chamadas “tecnologias do possível” — estratégias criativas que transformam recursos limitados em potência narrativa e formativa (Weyl, 2024).

A internacionalização do cinema cabo-verdiano, assim como a consolidação do cinema amazônico, passa pelo reconhecimento de singularidades culturais e pela construção de pontes que conectam redes globais de cooperação. O intercâmbio entre experiências afrodescendentes brasileiras e amazônicas com produções cabo-verdianas amplia diálogo, fortalecendo inserção do cinema do arquipélago no cenário audiovisual internacional e valorizando narrativas periféricas (Prudente, 2021).

O cinema de Cabo Verde parte da realidade vivida para criar imaginários que moldam memórias individuais e coletivas. A dialética entre o real e a representação é fundamental para entender papel dos festivais como espaços onde se consolidam identidades, políticas e afetos (Taylor, 2013). Ao captar histórias locais, o cinema projeta narrativas que dialogam com o passado, enfrentam o presente e apontam para futuros possíveis, reafirmando natureza dinâmica das memórias que se renovam a cada encontro entre filme e público.

O Plateau Film Festival e o FICCA configuram territórios simbólicos onde comunidades se reconhecem e afirmam sua existência em múltiplas dimensões — política, cultural, estética e de resistência (Weyl; Silva; Araújo, 2023). Essa visão encontra respaldo nos estudos de Celso Prudente, para quem o Cinema Negro deve se afirmar como produtor de saberes e agente de transformação social, rompendo estruturas hegemônicas que marginalizam narrativas e dando visibilidade a histórias historicamente silenciadas (Prudente, 2019).

As produções do Coletivo Cinema Pobre, especialmente Salamandra e Meta_Fora, exemplificam interseção entre cinema, memória e imaginário. Essas obras consolidam laços culturais entre Brasil e Cabo Verde e contribuem para construção de campo estético e político que reconhece audiovisual como potência transformadora (Weyl, 2024).

Em síntese, o futuro do cinema cabo-verdiano depende da conjugação de esforços locais, nacionais e internacionais que articulem resistência, identidade

cultural e inovação estética num processo contínuo de afirmação e transformação. O cinema se estabelece, assim, como espaço criativo onde o real se converte em matéria-prima para imaginar e reinventar memórias, identidades e futuros, reafirmando seu papel fundamental na construção de narrativas que dignificam e empoderam as comunidades a que pertencem (Prudente, 2019).

6. Considerações Finais: Cinema, Memória e Futuro em Cabo Verde

O cinema em Cabo Verde, especialmente por meio de iniciativas como o Plateau Film Festival, desempenha papel crucial na construção e afirmação de um imaginário nacional que dialoga com as complexidades históricas, culturais e sociais do arquipélago (Weyl; Silva; Araújo, 2023). As narrativas audiovisuais locais transcendem a simples reprodução da realidade para criar imaginários que formam memórias coletivas essenciais à compreensão de uma identidade cabo-verdiana plural, dinâmica e em constante transformação (Prudente, 2019). Essa tensão entre o real vivido e o imaginário construído confere ao cinema uma força singular, posicionando-o como espaço vital de resistência cultural e reafirmação das raízes africanas, da diáspora e dos vínculos transatlânticos que moldam a trajetória do país.

Ao se inserir em redes colaborativas envolvendo Brasil, Portugal e outras nações lusófonas, o cinema cabo-verdiano amplia seu alcance e contribui para intercâmbio simbólico e estético entre comunidades que compartilham histórias de colonização, migração, resistência e luta por reconhecimento social (Ferreira; Prudente, 2022). O Festival Plateau, sua trajetória e parcerias internacionais — como com o Festival Internacional de Cinema do Caeté (FICCA), no Pará, Brasil, bem como a atuação de agentes culturais como Júlio Silvão — ilustram a potência do cinema como ponte entre países, regiões e povos. Esses espaços articulam narrativas que desafiam estereótipos, resgatam vozes marginalizadas e ampliam visibilidade de relatos periféricos, reforçando o audiovisual como instrumento político e cultural de transformação (Silva; Araújo, 2018).

O processo de criação, difusão e fruição do cinema em Cabo Verde configura-se, portanto, como ato político-cultural vital, capaz de construir memória coletiva que ultrapassa cronologias oficiais e incorpora experiências vivas das comunidades locais — suas lutas, resistências e esperanças (Taylor, 2013). Essa memória viva é fundamental para consolidar identidade que se afirma na diversidade e na multiplicidade de vozes, conferindo ao audiovisual papel central na construção social do país.

Nesse contexto, o trabalho de realizadores, pesquisadores e instituições culturais no arquipélago é determinante para consolidar campo audiovisual que não apenas representa o presente cabo-verdiano, mas também estabelece diálogo profundo com o Brasil e outras culturas negras da diáspora (Weyl, 2024). A construção de pontes de sentido e pertencimento entre essas experiências reforça o potencial emancipatório do cinema, que se afirma como plataforma para produção de conhecimento, resistência e criatividade.

Ao refletir sobre o imaginário cabo-verdiano em diálogo com o Brasil, fica evidente que o cinema vai além do entretenimento: é espaço simbólico para construção identitária, onde diversidade cultural é valorizada, identidades africanas e afrodescendentes são fortalecidas, e laços culturais transnacionais reafirmados (Prudente, 2018). Festivais como o Plateau e o FICCA assumem papel essencial na preservação da memória, estímulo à criatividade e construção de futuros nos quais cultura negra e africana ocupam destaque no cenário global contemporâneo.

Essas manifestações culturais demonstram que, mesmo em contextos de dificuldades financeiras e estruturais, a força coletiva e a paixão dos profissionais do audiovisual transformam realidades, promovendo cultura, identidade e diversidade. Importa destacar que, apesar dos limites orçamentários e da fragilidade das políticas públicas para o audiovisual, o potencial criativo do cinema cabo-verdiano é vasto, manifestando-se em práticas inventivas e redes colaborativas que cruzam o Atlântico (Silva; Araújo, 2019).

A atuação de agentes culturais e coletivos locais evidencia papel do audiovisual como instrumento de resistência, empoderamento social e promoção cultural. A construção conjunta de imaginários e memórias, promovida por festivais

e parcerias transnacionais, cria pontes simbólicas entre países, territórios e histórias, reafirmando africanidade e diáspora lusófona como fundamentos essenciais para compreender o presente e projetar futuros emancipatórios (Weyl; Silva; Araújo, 2023).

Esses espaços culturais são mais que palcos de exibição; são laboratórios vivos de inovação estética, política e social, onde a cultura se pratica como resistência e transformação. O Festival Plateau e sua estreita articulação com o FICCA, apoiados por agentes culturais comprometidos com a transformação social via arte, revelam horizonte promissor para cinema africano de língua portuguesa. Essas instâncias fortalecem movimento contínuo de memória, resistência e criação que aproxima Brasil, Cabo Verde e demais comunidades afro-luso-brasileiras, promovendo afirmação cultural e construção coletiva de futuros possíveis (Prudente, 2019).

Assim, o cinema em Cabo Verde transcende a mera expressão artística para se configurar como campo de ação política e simbólica, onde memória, imaginário e identidade se entrelaçam para construir narrativas que fortalecem comunidades, celebram diversidade e projetam futuro pautado por criatividade, solidariedade e justiça cultural. Essa dimensão reafirma importância de investir e reconhecer o audiovisual como elemento central na construção das identidades cabo-verdianas e na articulação de redes culturais transnacionais que impulsionam cinema negro e lusófono no cenário mundial (Taylor, 2013; Weyl, 2024).

Referências

- FICCA – Festival Internacional de Cinema do Caeté. Programação e homenagens (2025).
- Plateau Film Festival – Festival Internacional de Cinema da Praia. Documentação e Programação (2014).
- PRUDENTE, Celso Luiz. A dimensão pedagógica do Cinema Negro: a imagem de afirmação positiva do íbero-ásio-afro-ameríndio. *Extraprensa*, São Paulo, v. 13, n. 1, p. 6-25, jul./dez. 2019.

- PRUDENTE, Celso Luiz e SILVA, Paulo Vinicius Batista (Orgs.). 16ª Mostra Internacional do Cinema Negro: educação, cultura e semiótica. São Paulo: Jandaíra, 2020.
- PRUDENTE, Celso Luiz; FERREIRA Ricardo Alexino. O sentido educativo do cinema negro e a emergência das humanidades alternativas. In: PRUDENTE, Celso Luiz; ALMEIDA, Rogério de (orgs.). Cinema negro: uma revisão crítica das linguagens. São Paulo: FEUSP, 2022.
- PRUDENTE, Celso Luiz. A dimensão pedagógica da alegoria carnavalesca no cinema negro enquanto arte de afirmação ontológica da africanidade: pontos para um diálogo com Merleau-Ponty. Revista de educação pública: Educação e (des) colonialidades dos saberes, práticas e poderes. Cuiabá: 2014, maio-agosto, vol. 23, n.º 53.
- _____.A dimensão pedagógica do cinema negro. António Costa Valente (coord.). Avanca | Cinema 2018. Avanca: Edições Cine-Clube de Avanca, 2018.
- _____.A dimensão pedagógica do cinema negro: a imagem de afirmação positiva do íbero-ásio-afro-ameríndio. Extraprensa: cultura e comunicação na América Latina. São Paulo: s.d., vol.13, n.º 1.
- _____.A imagem de afirmação positiva do ibero-ásio-afro-ameríndio na dimensão pedagógica do Cinema Negro. Educação e pesquisa. São Paulo: 2021, vol. 47. Disponível em: <https://www.scielo.br/j/ep/a/DzqQR53y4s9gZbNH7NGj-tWN/?lang=pt> Acesso em: 7, julho, 2023.
- _____.Cinema negro: aspectos de uma arte para a afirmação ontológica do negro brasileiro. Revista Palmares: cultura afro-brasileira. Brasília: 2005, agosto, n.º 1. Disponível em: <https://www.palmares.gov.br/sites/000/2/download/68%20a%2072.pdf>. Acesso em: 7, julho, 2023.
- RICOEUR, P. (2007). *A memória, a história, o esquecimento*. Campinas, SP: Editora da Unicamp.
- TAYLOR, D. *O arquivo e o repertório: performance e memória cultural nas Américas*. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2013.
- WEYL, Francisco; Asp, Danilo Gustavo Silveira; Silva, Hilton P. FICCA, Afrikateua e cinemateua: contribuições do “cinema de guerrilha” para o cinema negro na Amazônia. In: Prudente, Celso Luiz; Almeida, Rogério de. Cinema Negro: 20 anos de questionamentos e realizações: homenagem ao pensamento de Luiz Felipe de

- Alencastro. Disponível em: <www.livrosabertos.abcd.usp.br/portaldelivrosUSP/catalog/book/1463 Acesso em: 28 nov. 2024.
- WEYL, Francisco, Silva, Hilton Pereira; Araújo, Roseti. Experiências do Cinema de Guerrilha no Quilombo do América. Trama Interdisciplinar, São Paulo, n. 14, v. 1, p.149-162, 2023. Disponível em: <http://editorarevistas.mackenzie.br/index.php/tint/article/view/15408/11813>. Acesso em 28 mai. 2025.
- WEYL, Francisco. Práticas e memórias do cinema de guerrilhas no quilombo do América, em Bragança do Pará. In: Bezerra, José Denis de Oliveira; Stark, Andrea Carvalho (org.). Peraus das artes cênicas: memórias e performatividades. Belém: Universidade Federal do Pará, 2024. Disponível em: <https://livroaberto.ufpa.br/handle/prefix/1267>. Acesso em: 28 nov. 2025.
- WEYL, Francisco. O Cinema de guerrilha Quilombola na Amazônia”. In: Coccia, Emannelle. Amazônia Sensível.1 ed. Belém: Unama, 2022. v.1, p.136-151.
- WEYL, Francisco. A arte ceramista da Comunidade do Torre: saberes ancestrais (Campos Naturais, Tracuateua-PA). In: III SEMINÁRIO INTERNACIONAL DE LINGUAGENS, SABERES E SOCIOBIODIVERSIDADE NA AMAZÔNIA. 2023a. Disponível em: [https://www.even3.com.br/anais/iii-silssa/617379-a-arte-ceramista-da-comunidade-do-torre--saberes-ancestrais-\(campos-naturais-tracuateua-pa\)/](https://www.even3.com.br/anais/iii-silssa/617379-a-arte-ceramista-da-comunidade-do-torre--saberes-ancestrais-(campos-naturais-tracuateua-pa)/). Acesso em: 19 jul. 2025.
- WEYL, Francisco. I-margens de um Caruana entre Estéticas de Guerrilha. Artérias, v. 5, n. 9, p. 96-11, 2019. Disponível em: <https://periodicos.ufpa.br/index.php/ppgartes/article/view/9819>. Acesso em: 19 jul. 2024.
- WEYL, Francisco. Kynema: ensaios científicos, semióticos, metafísicos, poéticos e políticos sobre arte, cinema e estéticas de guerrilhas. Taboão da Serra: Vicenza Edições Acadêmicas, 2021.
- WEYL, Francisco. Filmes “Salamandra” e “Meta_Fora”. Coletivo CINEMA POBRE.



ORIKI OUBINIANO PARA CABO VERDE

OUBI INAÊ KIBUKO

*“Com a roupa encharcada e alma repleta de chão
Todo artista tem de ir aonde o povo está”*

Milton Nascimento

Eu nunca fui a Cabo Verde.
É Cabo Verde que tem vindo a mim.
Eu nunca fui a Cabo Verde.
É Cabo Verde que tem vindo a mim.

O devastador sequestro colonial
que atravessou mares e oceanos
cortou laços, ceifou vidas de seres escravizados,
traçando rotas de banquetes fartos
para cardumes de tubarões famintos
nas diásporas que povoou.

Mais de cinco mil quilômetros nos separam.
Asas de pássaros viajantes atiçam meus sonhos.
Se eu pudesse, voaria da COHAB Cidade Tiradentes
até pousar nas ilhas de Cabo Verde.

Numa feira das nações,
toquei as mãos de Cabo Verde;
numa feira das nações,
cantei tradições de Cabo Verde;

numa feira das nações,
provei os quitutes deliciosos de Cabo Verde;
numa feira das nações dancei
o batuque, a coladeira, o funamá, a tabanca
e outros ritmos populares de Cabo Verde.

Eu nunca fui a Cabo Verde.
É Cabo Verde que tem vindo a mim.
Eu nunca fui a Cabo Verde.
É Cabo Verde que tem vindo a mim.

Em duas antologias,
venho recitando versos dos seus poetas.
Numa coleção, caminho com seus romancistas.
Nas mostras de cinema negro, sento-me
ao lado de atores, cineastas e roteiristas de Cabo Verde.

Quando leio *A Arma da Teoria*, de Amílcar Cabral;
Os Flagelados do Vento Leste, de Manoel Lopes,
cresce em mim o desejo de conhecer seu povo.
Como é o cotidiano periférico e urbano de Cabo Verde?
África só aparece nas emissoras desafiando mazelas.
África só aparece nas emissoras em notícias sangrentas.

Quando escuto as mornas de Cesária Évora,
quando ouço cantoras e cantores de Cabo Verde,
dando voz a compostores através de uma rádio digital,
a minha alma se balança no compasso do Atlântico.
Penso nos parentes que nunca vi.
Penso nas amizades que não tenho.
Penso nos ancestrais que não conheci.

O Quilombo do Jabaquara tem raízes caboverdeanas.
Eugênio Pedro Ramos fundou a X9 santista
para o povo Brasil e Cabo Verde e simpatizantes sambar;
para o povo Brasil e Cabo Verde e simpatizantes celebrar.

Pelas casas, prédios, ocupações da Cidade Tiradentes,
procuro sinais de alguma comunidade caboverdeana.
Nas organizações comunitárias desta COHAB,
encontro muitas faces, encontro muitas vozes,
lideranças que atendem por vários nomes.
Menos associações representantes de Cabo Verde!

Tem alguma patrícia de Cabo Verde aqui?
Tem algum patrício de Cabo Verde aqui?
Tem alguma patrícia de Cabo Verde aqui?
Tem algum patrício de Cabo Verde aqui?

Entre a cachupa rica e a cachupa pobre,
como aqui não tenho nenhuma para escolher,
prefiro deliciar as duas acompanhadas de boa conversa
e todos os outros sabores da culinária de Cabo Verde.

Eu nunca fui a Cabo Verde.
É Cabo Verde que tem vindo a mim.
Eu nunca fui a Cabo Verde.
É Cabo Verde que tem vindo a mim.

Assim como Mandinga é nome de um povo,
porém o colonizador batizou de feitiçaria.
E no Brasil crioulo virou xingamento.
Em Cabo Verde, crioulo é língua nacional
e orgulho que se fala altivo no peito.

Tenho muito a aprender na pele
sobre as ilhas de Cabo Verde.
Temos muito a saber ao vivo
sobre o povo de Cabo Verde.

Nem todos os costumes,
nem todas as histórias,
nem todos os saberes estão nos livros.
Estão nas falas do povo para quem se presta a ouvir.
Estão nos gestos do povo para quem se presta a ver.
Estão no sangue do povo a quem se presta povo ser.

Zezé Motta canta *“Sim, todo amor é sagrado”* feito reza
Da COHAB Cidade Tiradentes
eu queria decolar sem escalas
e pousar no coração dos aeroportos caboverdeanos.
Segundo Chico César:
“Deve ser legal ser negão no Senegal”
Viver em Cabo Verde soa ser fenomenal!

Para abrir caminhos,
enquanto o sonho não se realiza,
destravei meu coração
e teci em versos esses pensamentos,
aquecido pelas velas de Cabo Verde
que me iluminam por dentro.

Eu nunca fui a Cabo Verde.
É Cabo Verde que tem vindo a mim.
Eu nunca fui a Cabo Verde.
Porém sinto que um dia a Cabo Verde eu vou.

A Cabo Verde eu vou...

Oubi Inaê Kibuko = @oubifotografia

Da COHAB Cidade Tiradentes para o mundo, agosto/2025.



DE CABO VERDE PARA O BRASIL: UMA (RE)VISITAÇÃO DE TRAJETOS IDENTITÁRIOS A PARTIR DE OLHARES E SUBJETIVIDADES LITERÁRIAS

MARIA DE FÁTIMA FERNANDES

Considerações iniciais

O presente testemunho (re)visita os trajetos identitários a partir de olhares e subjetividades literárias, tendo por base a experiência de formação pós-graduada na Universidade de São Paulo (Brasil). A partir do suporte teórico dos estudos culturais e de textos literários dos dois países, a autora faz uma reflexão pessoal e acadêmica que evidencia as pontes de afetos, aprendizagens e conhecimentos nas relações interculturais entre Cabo Verde e Brasil.

I. Ligação Brasil e Cabo Verde como uma ponte de afetos

O Brasil entrou pela primeira vez na minha casa de infância, situada no Alto da Damaia, Amadora, Portugal, em 1977, entre os meus seis e sete anos de idade, através da telenovela *A Escrava Isaura*, baseada no romance homónimo escrito pelo autor brasileiro **Bernardo Guimarães**, que pertenceu à segunda geração do romantismo. Com temática abolicionista, o polémico romance foi lançado em 1875, num contexto em que a abolição da escravatura acabaria por ser assinada, de fato, em 1888. Desde esse momento, as paisagens do interior brasileiro, as personagens trajadas com o vestuário da época, o falar “cantado” do brasileiro, marca(ra)m o meu imaginário.

Isaura, a protagonista do romance, desempenhada pela jovem e angelical atriz Lucélia Santos, uma escrava de pele branca, filha do encontro de um português branco – o feitor Miguel – com uma escrava negra, diariamente, nos transportava para a casa do comendador Almeida e da sua mulher de bom coração que a educou e tinha para ela o projeto de a libertar da escravatura. Para tal, transformou Isaura numa escrava especial, que aprendeu a ler, a escreveu, a tocar piano e a falar italiano e francês.

Essa jovem marcou todas as meninas do meu bairro, as minhas irmãs e amigas de infância, tornando-se um ícone da caixa mágica que nos silenciava todos os serões, enquanto durasse cada episódio e durante vários meses.

Da autoria de Gilberto Braga, com essa novela, passámos a fixar um outro nome que nos acompanha há mais de quarenta anos, com referência ao Brasil: a **Rede Globo**, com as suas produções e os muitos atores que foram entretanto enriquecendo a nossa forma de olhar, sentir e sonhar o Brasil. Registo Lucélia Santos (Isaura); Gilberto Martinho (Comendador Almeida); Léa Garcia (Rosa); Roberto Pirillo (Tobias); Beatriz Lyra (Ester); Rubens de Falco (Leôncio); Norma Bloom (Malvina) e a saudosa Zeny Pereira (Januária). E, a partir daí vieram *Cabocla*, *Roque Santeiro*, *Pai Herói*, *Dancin Days* e tantas outras nos foram alimentando o desejo de um dia conhecer esse país continente tão rico e diverso em cultura, natureza e língua.

Outro nome importante e particular que retivemos desses tempos é Milton Gonçalves, que dirigiu a novela *Escrava Isaura* e mais tarde viámos a conhecer como ator em várias outras e, com desempenho exemplar na adaptação ao cinema do romance cabo-verdiano *O Escravo*, de José Evaristo de Almeida, por Francisco Manso em A Ilha dos Escravos, 2007.

Na verdade, essa ligação Brasil-Cabo Verde como ponte de afetos marcou profundamente não apenas a minha família, mas todos do meu bairro, habitado na sua maioria por cabo-verdianos imigrantes em Portugal, após uma longa temporada de trabalho nas roças de cacau em São Tomé e Príncipe. Porque dos mais velhos íamos ouvindo as comparações entre os trabalhos das roças e os das fazendas e ranchos do Brasil, e porque de afetos se foi construindo a ponte das memórias entre o passado dos meus pais e da minha avó materna e o presente

dos vizinhos (de trajetória muito semelhante à dos meus pais), por nos propiciarem um pouco das viagens dos que, durante séculos, fizeram o caminho de mar entre África e Brasil, passando obrigatoriamente por Cabo Verde, no tráfico de escravos.

Porque o Brasil nos trouxe a vivência apagada dos manuais de história onde não se ensinava aos cabo-verdianos que a sua própria história possuía uma presença forte e marcante da história de África e que este continente teria sido um empreendimento edificado pela Europa com base na força, nomeadamente através da escravatura, a partir do século XV, e pelo regime colonial, desde a década de 1880 até a de 1960.

O último volume da História Geral da África, disponibilizada pela UNESCO, procura responder a que herança o colonialismo legou a África, resumindo que, do ponto de vista político:

o colonialismo privou os africanos de um dos direitos mais fundamentais e inalienáveis dos povos: o direito à liberdade. ... os setenta anos de colonialismo na África foram um período de evolução decisiva, fundamental, para os países capitalistas e socialistas. Foi uma época em que a Europa, por exemplo, entrou na era da energia nuclear, do avião e do automóvel. Se a África tivesse podido dominar seu próprio destino, poderia ter tirado vantagem dessas espantosas mudanças ou até mesmo ter participado delas. No entanto, o colonialismo isolou-a por completo, mantendo-a em estado de sujeição. Evidentemente, é a perda de independência e de soberania, a privação do direito fundamental à liberdade e o isolamento político impostos à África pelo colonialismo que constituem um dos efeitos mais perniciosos do colonialismo no plano político. (in História de África, Capítulo 3, *O colonialismo na África: impacto e significação*, Albert Adu Boahen, p.919-928).

Por outro lado, como afirma a historiadora e filha de Amílcar Cabral, Iva Cabral:

Cabo Verde é uma sociedade escravocrata — serviu de entreposto de escravos a partir do século XV — “que nasce racista”, ... E o inconsciente de uma sociedade

escravocrata “é muito pesado”; ainda está presente o “problema de sermos africanos ou não”, justamente porque “quando se fala em África fala-se em escravidão e é todo o peso da escravidão que ainda existe no nosso subconsciente.

Uma das consequências é que há um desconhecimento das raízes familiares. Os nomes africanos eram amputados, apenas quem tem família mista fica com acesso a informação do lado português. “Nós, cabo-verdianos, não conhecemos o nosso passado — a população não tem geração. O passado da minha mãe eu sei, vem de Trás-os-Montes, mas não conheço o passado do lado do meu pai. O nome conta. E aqui o nome foi retirado, a religião, as danças, as cantigas foram proibidas — tudo isso fica no subconsciente.” in <https://acervo.publico.pt/mundo/noticia/ser-africano-em-cabo-verde-e-um-tabu-1718673>

Foi nesse país insular da África, após o apogeu da escravatura e das andanças coloniais que os nossos antepassados, que deram a cor branca a pais e avós da Ilha do Fogo, se cruzaram com os negros africanos e escravizados, numa relação de poder uma relação de poder estabelecida entre parceiros a princípio e supostamente em uma espécie de parceria entre os dominantes e os dominados, na verdade, muitas vezes desigual, dentro de um contexto social, contraditória se pensarmos no sentido teorizado por Michel Foucault:

O poder só se exerce sobre ‘sujeitos livres’, enquanto ‘livres’ – entendendo-se por isso sujeitos individuais ou coletivos que têm diante de si um campo de possibilidade onde diversas condutas, diversas reações e diversos modos de comportamento podem acontecer. Não há relações de poder onde as determinações estão saturadas – a escravidão não é uma relação de poder, pois o homem está acorrentado (trata-se então, de uma relação física de coação) – apenas quando ele pode se deslocar e, no limite, escapar. (FOUCAULT, 1995, p.244).

II. Viver e amar Brasil na Literatura, na música e na cultura

Numa adolescência e juventude marcada pelo gosto e hábito pela leitura, a nossa identidade se foi formatando no reconhecimento e apreciação da cultura

lusófona. Para nós, sempre houve uma leitura de diálogo entre a África, o Brasil e a Europa, o continente que nos acolheu e possibilitou a formação básica, secundária e superior.

Foi na licenciatura em Estudos Portugueses, na Universidade Nova de Lisboa, iniciada em 1989, e na disciplina de Literatura Brasileira que tivemos um contacto com os autores brasileiros que tanto apreciamos e gostamos de ensinar: Machado de Assis, José de Alencar, Manuel Bandeira, Carlos Drummond de Andrade, Jorge Amado, José Lins do Rego e Clarice Lispector, entre outros, são nomes que foram marcando o nosso percurso de formação académica e, desde os anos noventa do século passado, preenchem a nossa biblioteca pessoal, sempre com interesse por novas descobertas. Até hoje, a literatura brasileira constitui para nós uma fonte de saber, de história e perspectivas ímpares, a que tivemos acesso através dos movimentos literários que dialogam com a literatura brasileira como aparece nos poemas de Jorge Barbosa, que nunca esteve no Brasil e Ribeiro Couto que jamais pôs os pés em Cabo Verde, assim:

Eu gosto de você, Brasil,

porque você é parecido com a minha terra.

Eu bem sei que você é um mundão

e que a minha terra são

dez ilhas perdidas no Atlântico,

sem nenhuma importância no mapa.

Eu já ouvi falar de suas cidades:

A maravilha do Rio de Janeiro,

São Paulo dinâmico, Pernambuco, Bahia de Todos-os-Santos.

Ao passo que as daqui

Não passam de três pequenas cidades.

Eu sei tudo isso perfeitamente bem,

mas Você é parecido com a minha terra.

E o seu povo que se parece com o meu,

que todos eles vieram de escravos

com o cruzamento depois de lusitanos e estrangeiros.
E o seu falar português que se parece com o nosso falar,
ambos cheios de um sotaque vagaroso,
de sílabas pisadas na ponta da língua,
de alongamentos timbrados nos lábios
e de expressões terníssimas e desconcertantes.
É a alma da nossa gente humilde que reflete
A alma das sua gente simples,

Ambas cristãs e supersticiosas,
sortindo ainda saudades antigas
dos sertões africanos,
compreendendo uma poesia natural,
que ninguém lhes disse,
e sabendo uma filosofia sem erudição,
que ninguém lhes ensinou.

E gosto dos seus sambas, Brasil, das suas batucadas.
dos seus cateretês, das suas toadas de negros,
caiu também no gosto da gente de cá,
que os canta dança e sente,
com o mesmo entusiasmo
e com o mesmo desalinho também...
As nossas mornas, as nossas polcas, os nossos cantares,
fazem lembrar as suas músicas,
com igual simplicidade e igual emoção.

Você, Brasil, é parecido com a minha terra,
as secas do Ceará são as nossas estiagens,
com a mesma intensidade de dramas e renúncias.
Mas há no entanto uma diferença:
é que os seus retirantes

têm léguas sem conta para fugir dos flagelos,
ao passo que aqui nem chega a haver os que fogem
porque seria para se afogarem no mar...

Nós também temos a nossa cachaça,
O grog de cana que é bebida rija.
Temos também os nossos tocadores de violão
E sem eles não havia bailes de jeito.
Conhecem na perfeição todos os tons
e causam sucesso nas serenatas,
feitas de propósito para despertar as moças
que ficam na cama a dormir nas noites de lua cheia.
Temos também o nosso café da ilha do Fogo
que é pena ser pouco,
mas — você não fica zangado —
é melhor do que o seu.

Eu gosto de Você, Brasil.
Você é parecido com a minha terra.
O que é é tudo e à grande
E tudo aqui é em ponto mais pequeno...
Eu desejava ir-lhe fazer uma visita
mas isso é coisa impossível.
Eu gostava de ver de perto as coisas
espantosas que todos me contam
de Você,
de assistir aos sambas nos morros,
de esta cidadezinha do interior
que Ribeiro Couto descobriu num dia de muita ternura,
de me deixar arrastar na Praça Onze
na terça-feira de Carnaval.
Eu gostava de ver de perto um luar no Sertão,

de apertar a cintura de uma cabocla — Você deixa? —
 e rolar com ela um maxixe requebrado.
 Eu gostava enfim de o conhecer de mais perto
 e você veria como é que eu sou bom camarada.

Havia então de botar uma fala
 ao poeta Manuel Bandeira
 de fazer uma consulta ao Dr. Jorge de Lima
 para ver como é que a poesia receitava
 este meu fígado tropical bastante cansado.
 Havia de falar como Você
 Com um i no si
 — “si faz favor —
 de trocar sempre os pronomes para antes dos verbos
 — “mi dá um cigarro!”.

Mas tudo isso são coisas impossíveis, — Você sabe?
 Impossíveis

E Ribeiro Couto, citado no poema anterior, mandou para Jorge Barbosa o
 seu **Recado para o Arquipélago**

Jorge Barbosa,
 em Cabo Verde te imagino
 olhando o céu-triste menino
 da Ilha do Sal.

Ah! Horizonte do destino!
 Ah! Solidão da água amargosa!
 Nascer poeta é sempre um mal
 Seja onde for – Jorge Barbosa!
 Águas e céu, é tudo estreito, Jorge Barbosa.
 Cada um de nós leva no peito
 a Iha do Sal.

Naqueles tempos em que ainda não sabíamos que um dia haveria e internet, que hoje nos faculta os textos em <https://www.buala.org/pt/mukanda/voce-brasil-dialogo-poetico-brasil-cabo-verde>, percorríamos as páginas das antologias poéticas, nas bibliotecas da Faculdade de Ciências Sociais e Humanas e da Fundação Calouste Gulbenkian, ambas situadas na Avenida de Berna em Lisboa, para saciar uma vontade e um desejo de tudo saber sobre a literatura brasileira e a literatura cabo-verdiana. Desejo que permanece aceso até hoje!

Na música, Maria Betânia, Caetano Veloso, Ivan Lins, Bossa Nova, Roberto Carlos, fizeram-nos saber a MPB e a afrodescendência através de Djavan, Gilberto Gil, Martinho da Vila, no cinema **Deus e o Diabo na Terra do Sol (1964)**, de Glauber Rocha, **Macunaíma (1969)**, de Joaquim Pedro de Andrade e baseada na obra literária de Mário de Andrade, **Central do Brasil (1998)**, de Walter Salles, **Cidade de Deus (2002)**, de Fernando Meirelles, Kátia Lund, e a **A Vida Invisível (2019)**, de Karim Aïnouz, fazem parte da lista de filmes que nos mostram um Brasil diverso e os projetos exemplares da história da 7ª arte.

Na gastronomia soubemos até 2010 da fama da cachaça e da feijoada brasileira mas foi preciso ir ao Brasil para apreciar a riqueza da gastronomia brasileira com os pratos típicos de Minas Gerais, o café e a imensa variedade de frutas.

III. Dos Estudos Culturais e académicos de e para Brasil e Cabo Verde

Desde 1995 a esta data, enquanto docente do curso Línguas, Literaturas e Culturas/Estudos Cabo-verdianos e Portugueses (ECVP), na Universidade de Cabo Verde, temos tido o privilégio de lidar com leitores e estudantes com preferência e motivação para o estudo de literaturas lusófonas, com maior incidência sobre a Literatura portuguesa e as dos países africanos de Língua Portuguesa. Empreendemos o desafio e a entusiasmante tarefa de compreender, para ensinar e orientar estudos, um pouco mais os povos angolano, brasileiro, cabo-verdiano, guineense, moçambicano, português e santomense na sua vertente literária, de modo a apreender a forma como os autores de tais universos exprimem a angolanidade, a brasilidade ou a cabo-verdianidade nas suas obras, em diálogo permanente com a História e a Filosofia da Identidade lusófonas.

Por extensão da Teoria e Prática de Análise Textual, os Estudos Literários têm sido complementados com os Estudos Culturais, com uma proposta de análise teórica nos programas curriculares que tem como finalidade contribuir para o estudo da forma como ocorre nos textos a manifestação dos conceitos de Identidade, Angolanidade, Brasilidade e Cabo-verdianidade, uma orientação temática da *Saudade* e dos contornos de construção e afirmação identitária das literaturas dos povos que falam e escrevem em português. Enquanto estudo comparativo, os conteúdos têm incidido na análise das produções de autores, uns mais conhecidos, outros por conhecer, como José da Silva Maia Ferreira e Luandino Vieira (Angola); José de Alencar e Guimarães Rosa (Brasil); Eugénio Tavares e Corsino Fortes (Cabo Verde), Helder Proença e Odete Semedo (Guiné), Ungulani Ba Ka Khosa e Paulina Chiziane (Moçambique); Cesário Verde, Fernando Pessoa e Vitorino Nemésio/António Lobo Antunes (Portugal); Alda Lara e Conceição Lima (São Tomé), só para referenciar os autores mais representativos dos programas de formação e dos estudos por nós orientados.

A uma análise de excertos de obras em sala de aula se junta a organização de atividades de divulgação (leituras partilhadas, grupos de estudo, oficinas literárias) e a preparação de monografias de final de Licenciatura, dissertações e teses de mestrado com enfoque nos Estudos Comparados, Estudos Coloniais e Pós-coloniais, dos autores supramencionados.

Em 2008, graças à organização liderada pela Professora Simone Caputo Gomes, da Universidade de São Paulo, participámos no Seminário Internacional de Estudos Cabo-verdianos, num grupo que reuniu docentes, investigadores, artistas e escritores de Cabo Verde e do Brasil. Depois, em 2010, partimos de Cabo Verde para o Brasil, no quadro de um Doutoramento como bolsista da CAPES, tendo aí permanecido até 2014 na cidade de São Paulo.

Neste âmbito, e por exemplo, um dos campos mais interessantes que a atual literatura africana e a análise que o estudo do passado colonial africano nos possibilitou no Brasil, foi e continua a ser o da escrita da mulher/escrita feminina/de autoria feminina. Reconhecendo o facto de que analisar obras literárias produzidas por mulheres nos permite verificar formas diferentes pelas quais elas representam na literatura o quotidiano, a(s) sua(s) história(s) e como retratam

a questão da identidade, também nos permitimos constatar a complexidade do fenómeno da escrita feminina e a sua entrada tardia no cânone literário tanto ocidental como africano.

Mais recentemente, as nossas reflexões têm-se centrado sobretudo na questão da formação e manifestação das identidades em textos destacados do conjunto das produções literárias assinadas pelos autores escolhidos e coloca como pertinente trazer informações acerca dos conceitos-chave do estudo, inseridas num quadro teórico reflexivo atual. No quadro das orientações de tese do Mestrado em Ensino do Português – Língua Segunda/Língua Estrangeira, estão contributos da literatura escrita em Língua portuguesa e os autores cujas obras são representativas de uma História testemunho da Comunidade dos Países de Língua Portuguesa, constituindo uma realidade efetiva e dignificadora.

Assim, as escolhas têm recaído tanto sobre os Clássicos (Camões, Eugénio Tavares, Pedro Cardoso, de Cabo Verde; José de Alencar e Machado de Assis, do Brasil; Cordeiro da Mata, São Tomé; como sobre os mais modernos (Fernando Pessoa, Carlos Drummond de Andrade, Clarice Lispector, Luandino Vieira, Pepetela, Ana Paula Tavares, Paulina Chiziane, Ungulani Ba Ka Khosa, Corsino Fortes, Arménio Vieira, Dina Salústio, entre outros.

Como principais fontes teóricas, podemos referenciar Inocência Mata (2000, 2001, 2007), Ana Mafalda Leite (1995, 2003) Rita Chaves (2005), Laura Padilha (2007), Margarida Calafate Ribeiro (2008) e Stuart Hall (2006, 2009).

Com base em reflexões e análises teóricas de textos literários das autoras mencionadas, mostramos o sucesso das mulheres em adentrar o espaço do poder no campo literário, que habitualmente era protagonizado por nomes masculinos. Verificamos que a literatura africana, não só a produzida nos territórios dominados pelos portugueses, mas igualmente a dos restantes domínios coloniais, desde a sua emergência, se posicionou como espaço de reivindicação sociopolítica, almejando a independência, constituiu assim uma literatura que urgiu para afirmar a sua identidade e conquistar a própria dignidade. Tal facto pode ser comprovado por um conjunto de obras que foram publicadas antes da independência, obras de carácter contestatário e que apelavam à afirmação da identidade africana. Como literaturas que emergiram de um processo histórico

colonial, notamos pontos de contato entre essas literaturas nacionais por meio de um estudo comparado.

Com efeito, reconhecendo nos Estudos Comparados perspectivas de análise literária enriquecedoras para a compreensão do triângulo Língua, Literaturas e Culturas, recorreremos a Coutinho (2006), para quem a literatura comparada é uma forma de análise literária que apresenta um alto grau de interdisciplinaridade, pois não possui um método exclusivo de trabalho, mas serve-se de diversas possibilidades que a crítica e a teoria lhe oferecem. Num estudo comparado as relações que podem ser estabelecidas passam a diferentes níveis, por exemplo, pode-se relacionar o autor e a obra, o autor e autor, pode-se evidenciar a relação entre os movimentos literários, entre movimentos histórico-filosóficos, podendo-se realizar também estudos temáticos ou de personagens em várias literaturas.

Assim, entendemos que o campo de comparação literário é vasto e permite múltiplas possibilidades de abordagem e análises em diferentes domínios. E, pelo facto de o ensino das Literaturas de Língua portuguesa se ter processado em diferentes países onde a língua oficial coexiste com outras línguas, o eixo triangular – Língua Portuguesa, Cultura e Comunicação, isso tem-nos propiciado o pleno reconhecimento da diversidade sociocultural que aproxima e distingue os povos em questão. O *corpus* da Literatura de expressão portuguesa evidencia eixos temáticos que, no contexto de sala de aula, constitui uma partilha de experiência comparada do fenómeno da expansão da língua portuguesa em África, a partir do suporte literário, identificando-se algumas oportunidades, particularidades e desafios com que se apresentam o *corpus*, a comunicação e a diversidade sociocultural em que se movem os universos literários escritos em português.

Sobre a reflexão teórica e crítica pós-colonial, os trabalhos mais recentes procuram combater e refutar as categorias do então contexto colonial, propondo novas visões e reformulações no sentido de se valorizar a coexistência entre línguas e culturas, bem como uma maior negociação relativa a essas duas dimensões a que os espaços de língua portuguesa não são indiferentes. Tal orientação, na linha de Leite (2003), regista que:

...o termo *post-colonial studies* abrange questões tão complexas, variadas e interdisciplinares, como representação, sentido, valor, cânone, universalidade, diferença, hibridização, etnicidade, identidade, diáspora, nacionalismo, zona de contacto, pós-modernismo, feminismo, educação, história, lugar, edição, ensino, etc., abarcando aquilo que se pode designar como uma *poética da cultura* e criando alguma instabilidade no domínio dos estudos literários tradicionais. (p.13 e 14)

Neste sentido Língua Portuguesa, Cultura e Comunicação se ramificam em *corpus da Literatura de expressão portuguesa*, por um lado, e *diversidade sociocultural*, por outro, que nos permitem aproximações interessantes ao Brasil e seus autores, e, em caráter conclusivo, algumas oportunidades e desafios.

Das oportunidades e Desafios, podemos avançar com vários triângulos de análise:

- Investigação-Memória-Identidade;
- Memória-Inovação – Diversidade;
- História-Cultura-Literatura

Assim, importa o desafio de analisar comparativamente a experiência de ensino das literaturas africanas de língua portuguesa em países de língua portuguesa, nomeadamente em Cabo Verde, Brasil e Angola. Tal desafio não se apresenta da mesma forma nem abre as mesmas oportunidades de abordagem e aprofundamento, pois a comunidade de países de Língua portuguesa (CPLP) até ainda não conseguiu assegurar a livre e efetiva circulação das obras literárias que preenchem um universo rico em quantidade, diversidade, qualidade e heterogeneidade.

Neste sentido, unidades de investigação como a Cátedra Eugénio Tavares de Língua Portuguesa, – na Linha de Investigação – Leitura: Literatura em língua portuguesa e espaços físicos e sociais de leitura – a instituição literária em Cabo Verde, poderá acolher projetos académicos conjuntos. Igualmente a experiência comparada do fenómeno da expansão da língua portuguesa em África, a

partir do suporte literário, apresenta-se pertinente no conjunto de oportunidades, particularidades e desafios com que se apresentam o *corpus*, a comunicação e a diversidade sociocultural em que se movem os universos literários escritos em português.

Nessa linha, encontramos na obra de Michel Foucault e Pierre Bourdieu, questões sobre as relações discursivas e as relações de poder que levam em consideração as particularidades de cada autor, através das quais propomos uma reflexão na tentativa de olhar para as possíveis proximidades e continuidades entre essas duas propostas teóricas com o objetivo de estabelecer um arcabouço conceitual que nos permita enfrentar, a partir da relação entre discurso e poder, entendendo o discurso como um tipo específico de conhecimento, uma vez que constitui um conjunto de saberes sobre determinado fato. No tocante ao literário, também entendemos que o discurso não pode ser pensado sem que se leve em consideração às questões de poder que perpassam o contexto social em que circula. Segundo Foucault, as ideias de saber e de poder por um longo período da história estiveram juntas, fato pelo qual o mesmo cunhou conceitos como o de “saber-poder”, em que “[...] saber e poder eram exatamente correspondentes, correlativos, superpostos, não podia haver saber sem poder. E não podia haver poder político sem a detenção de um certo saber específico.” (FOUCAULT, 1978, p.39). Para Foucault:

[...] o sentido criado, no texto histórico é produto da intenção do historiador que escolhe os documentos, atribuindo-lhe, um valor de testemunho, que, pelo menos em parte, depende de sua própria posição na sociedade de sua época.” (GREGOLIN, 2008, p.110). Assim, ao pensar os discursos como um documento histórico busca-se aqui entendê-los como “[...] um agenciamento de signos, que, ao produzir ‘efeitos de verdade’, levam uma sociedade a interpretar-se e compreender-se através dessa interpretação [...] (GREGOLIN, 2008, p.111), e chamar a atenção para o lugar estruturante que pode ser ocupado por estes conjuntos de saber, dentro dos diversos contextos sociais contemporâneos.

Mas para tentarmos entender um possível lugar da ideia de discurso na teoria de Foucault, temos que primeiro buscar entender o que são os enunciados e

qual o lugar ocupado por estes nesta construção teórica. Nesse sentido podemos dizer que segundo Gregolin (2008), para Foucault o enunciado seria a parte fundamental dos discursos, uma vez que:

Em seu modo de ser singular (nem inteiramente linguístico, nem exclusivamente material) o enunciado é indispensável para que se possa dizer se a ou não frase, preposição, ato de linguagem [...] ele não é, em si mesmo, uma unidade, mas sim, uma função que cruza um domínio de estruturas possíveis e que faz com que apareçam, como conteúdos concretos, no tempo e no espaço. (FOUCAULT, 1986, p.98-99 apud GREGOLIN, 2008, p.115).

Considerações Finais

Pela coordenação da Linha de Investigação *Leitura e Literatura Cabo-verdiana* da Cátedra Eugénio Tavares de Língua Portuguesa, temos procurado assinalar as pontes de identidade e referências entre Brasil e Cabo Verde, desde o Ensino Básico e Secundário de Cabo Verde, como animadora de Leitura Literária, e no Ensino Superior enquanto docente e investigadora.

Diante de todas essas reflexões, concluímos que as relações de Cabo Verde para o Brasil desempenham um papel fundamental na produção e transmissão de conhecimentos que marcou a nossa trajetória de Estudos Literários, Literatura Cabo-verdiana, Literaturas africanas de Língua Portuguesa e Culturas Lusófonas.

Agosto de 2025

Referências

- AGAMBEN, Giorgio. *O que é o contemporâneo? e outros ensaios*. Chapecó : Argos, 2009.
- ANDERSON, Benedict. *Comunidades imaginadas*. São Paulo : Companhia das Letras, 2009.

- BAUMAN, Zygmunt. *Identidade*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 2005.
- BHABHA, Homi. *O local da cultura*. Belo Horizonte: Ed.UFMG, 2010. 5ª reimpressão 1998.
- BLOOM, Harold. *O cânone Ocidental*. Lisboa: Círculo de Leitores, 2011.
- BOSI, Alfredo. *Dialética da colonização*. São Paulo: Companhia das Letras, 1992.
- _____. **Literatura e resistência**. São Paulo: Companhia das Letras, 2002.
- Carreira, A. (1984). *Cabo Verde (Aspectos Sociais, Seca e Fome do Século XXI)*. 2ª ed. Lisboa.
- GLISSANT, Édouard. *Introduction à une Poétique du Divers*, Montréal: Presses de l'Université de Montréal, 1995.
- Guimarães, J. (1955), *A difusão do nativismo em África Cabo Verde* Edição (XIX e XX). Lisboa, Portugal.
- Laranjeira, P. (1992). *De letra em riste: Identidade autonomia e outras questões nas literaturas de Angola, Cabo Verde Moçambique e São Tome e Príncipe*. Porto Edições.
- Sena, C. (1899), *Subsídio para a história das ilhas de Cabo Verde e Rios da Guiné*, Lisboa: Tipografia da Academia Geral das Ciências.
- Racismo em Português – *Ser Africano em Cabo Verde é um Tabu* – 03.Jan.2015, in <http://www.publico.pt/mundo/noticia/ser-africano-em-cabo-verde-e-um-tabu-1718673>



BRASIL E CABO VERDE: OLHARES DECOLONIAIS DE UM IMAGINÁRIO EM MOSAICO, FORJADO NUMA IDENTIDADE TRANSATLÂNTICA

MARIA DE LOURDES S. GONÇALVES¹

Introdução

A presença e a representação de Cabo Verde no imaginário brasileiro configuram-se como um fenômeno complexo, multifacetado e carregado de significados históricos, culturais e políticos. Essa construção social é um verdadeiro mosaico de representações moldadas por séculos de interações históricas, culturais e políticas que, muitas vezes, reflete uma síntese de memórias de resistência, diásporas ativas, histórias compartilhadas e redes de cooperação que atravessam fronteiras e moldam uma imagem que vai além dos estereótipos.

Portanto, a imagem que o Brasil faz de Cabo Verde e vice-versa, não é monolítica; ao contrário, é um espaço de convergência de memórias de resistência à opressão colonial, e de laços de cooperação que desafiam fronteiras tanto físicas quanto simbólicas. Assim, compreender esses entrelaçamentos exige uma leitura crítica, decolonial e que valorize as trajetórias plurais de ambos os povos (Mingolo, 2020; Quijano, 2018).

Com uma história marcada pela diáspora africana e pelos processos de colonização e independência, ambos os países possuem narrativas de resistência, reafirmação cultural e construção de um espaço de diálogos. A relação entre Cabo Verde e Brasil se consolida na convivência diária das nossas culturas, na

¹ Antropóloga e PhD em Desenvolvimento Rural pela PGDR, da Faculdade de Ciências Econômicas da UFRGS. Professora na Universidade de Cabo Verde, tua como diretora dos Programas de Pós-graduação em Gestão de Economia Rural para uma Agricultura Inteligente (doutorado) e do mestrado em Agricultura Biológica e Desenvolvimento Rural.

troca de saberes acadêmicos, e, sobretudo, na percepção de uma irmandade que transcende fronteiras e que contribui para o fortalecimento de uma identidade africana-brasileira, dinâmica e plural.

Neste capítulo, propõe-se uma imersão neste mosaico complexo, analisando de forma aprofundada essas dinâmicas, abordando desde as raízes históricas da relação entre Cabo Verde e o Brasil, passando pelas representações simbólicas e narrativas construídas, até as atuais redes internacionais de cooperação acadêmica e científica. A partir de uma perspectiva que desafia o eurocentrismo, busca-se enfatizar a autonomia, a criatividade e o protagonismo social de Cabo Verde, reconhecendo suas múltiplas dimensões enquanto nação de resistência e de intervenção social.

Para tanto, este capítulo se estrutura em quatro tópicos principais: (i) Raízes Profundas: uma história de laços – exploramos aqui as origens históricas da relação entre Cabo Verde e o Brasil, desde o período colonial até a contemporaneidade, com foco nas migrações forçadas, na diáspora africana e nas lutas compartilhadas pela independência e autodeterminação; (ii) Conexões Simbólicas: a cultura como ponte – analisamos, neste tópico, as diversas formas pelas quais a cultura cabo-verdiana se manifesta no Brasil, exercendo influência na música, na culinária, na religião e em outras expressões artísticas. Identificamos como essas manifestações culturais atuam como pontes reforçando um senso de identidade compartilhada; (iii) Cooperação Transnacional: pontes de conhecimento, construindo um futuro compartilhado – refletimos sobre as redes de cooperação acadêmica, científica e educacional entre Cabo Verde e o Brasil, destacando o papel das universidades e das instituições de pesquisa, dos programas de intercâmbio de estudantes e professores, e dos projetos de pesquisa conjuntos. Examinamos como essa cooperação transnacional contribui para o fortalecimento dos laços entre os dois países e para a construção de um futuro compartilhado; (iv) Imaginário em Questão: uma reflexão crítica e decolonial – trazemos uma análise crítica das representações de Cabo Verde no Brasil, identificando estereótipos persistentes, questionando perspectivas eurocêntricas e valorizando as vozes e perspectivas cabo-verdianas. Buscamos, assim, promover uma descolonização do imaginário, reconhecendo a autonomia e o protagonismo social do povo cabo-verdiano.

1. Raízes profundas: uma História de Laços

Desde tempos imemoriais, as histórias de povos e nações se entrelaçam de formas que desafiam fronteiras e limites culturais, revelando uma conexão que transcende o tempo e o espaço. No caso de Cabo Verde e Brasil, essa relação possui raízes profundas e multifacetadas, alimentadas por laços históricos, culturais e acadêmicos que se fortaleceram ao longo dos séculos, configurando uma parceria pautada pela resistência, identidade comum e solidariedade.

Ao refletirmos sobre essa história compartilhada, é fundamental reconhecermos o papel central das migrações no tecido dessas sociedades. Os africanos levados para o Brasil durante o período colonial tinham raízes que se cruzam com as do arquipélago de Cabo Verde, que, por sua vez, se destacou como um importante centro de navegação, comércio e resistência (Almeida, 2002). Esse fenômeno transcontinental, marcado pela violência da escravidão, paradoxalmente, forjou laços de identidade e solidariedade que resistiram à distância do Oceano Atlântico. A diáspora afro-brasileira, composta por descendentes desses africanos, mantém viva uma herança cultural que reverbera na música, religiosidade e manifestações sociais, revelando uma ancestralidade comum de resistência e reafirmação de identidades (Ferreira, 2019).

Além disso, o processo de colonização de Cabo Verde, onde a condição de entreposto comercial e a história de escravidão exerceram papel decisivo na formação de uma cultura de resistência, é celebrada até hoje na morna, na coladeira e nas festas tradicionais. Essas manifestações culturais, que tiveram origem nos migrantes cabo-verdianos, influenciaram profundamente o Brasil, sobretudo em regiões de forte presença afrodescendente, como a Bahia e o Rio de Janeiro, fomentando um intercâmbio cultural rico e duradouro.

A luta de Cabo Verde pela independência, conquistada em 1975, representou um marco que ressignificou suas relações com Portugal e inspirou movimentos similares de libertação e solidariedade mundo afora, incluindo o Brasil. Ambos os países, apesar de suas trajetórias próprias, compartilham o mesmo espírito de autonomia, luta e afirmação cultural, fortalecendo a ideia de uma irmandade africana-brasileira que continua a se manifestar em diversas esferas de atuação.

É importante destacar que essa relação não se restringe ao período colonial. No Pós-independência, os laços entre Cabo Verde e Brasil se aprofundaram, impulsionados por afinidades culturais, histórias de resistência e interesses comuns de cooperação. A migração, o intercâmbio de estudantes, profissionais e artistas, além de intercâmbios acadêmicos e culturais, têm contribuído para fortalecer o vínculo, promovendo uma troca contínua de experiências, ideias e valores. Assim, a história de Cabo Verde e Brasil permanece viva como uma narrativa de resistência, identidade e esperança, ilustrando uma parceria carregada de significado e potencial para o futuro.

2. Conexões Simbólicas: a cultura como porta e ponte

A influência da cultura cabo-verdiana no Brasil manifesta-se de modo multifacetado, constituindo uma ponte de enriquecimento e diálogo entre as duas nações. Essa conexão transcende o âmbito meramente artístico, permeando o tecido social e cultural brasileiro, e reforçando uma identidade comum de resistência, luta e afirmação. Nesse contexto, a música emerge como um dos pilares dessa troca simbólica, sendo a morna, gênero musical emblemático de Cabo Verde, um símbolo de expressividade emocional e pulseira de memórias afetivas. Com a sua melodia melancólica e letras que evocam saudade, distância e amor, a morna encontra ressonância na Música Popular Brasileira (MPB), que também costuma explorar emoções profundas e complexas (Gomes, 2015).

Artistas como Cesária Évora, considerada a “Diva dos Pés Descalços”, desempenharam papel fundamental na difusão da música cabo-verdiana, conquistando o público brasileiro e promovendo uma compreensão mais sensível da cultura desse arquipélago. Sua interpretação da música “Sodade” tornou-se um símbolo de resistência cultural e de sentimento universal de saudade, que, especialmente entre comunidades afrodescendentes, fortalece a identidade compartilhada e evidencia uma história comum marcada pela dor, esperança e resiliência (Almeida, 2002).

A cultura popular brasileira, por sua vez, absorveu, de modo muitas vezes sutil, influências cabo-verdianas que enriquecem seu universo sonoro, gastronômico e religioso. Assim, pratos típicos como a cachupa, originária de Cabo Verde, passaram a integrar o cotidiano de comunidades de origem cabo-verdiana e afro-brasileira, consolidando espaços de sociabilidade e troca cultural. Essas experiências alimentam o senso de pertencimento, promovendo diálogos entre tradições e modernidades (Lavoura, 2010).

No campo religioso, a presença do sincretismo é marcante. Festas de raízes africanas e católicas, como São João e Nossa Senhora da Luz, celebradas com grande fervor tanto em Cabo Verde quanto no Brasil, revelam a força dos elementos culturais compartilhados que atravessam o Atlântico. Essas celebrações demonstram a capacidade de integrar diferentes matrizes culturais e reforçam a coesão de uma identidade religiosa e afetiva comum, fortalecendo os laços de irmandade entre os povos (De Oliveira, 2018).

Por fim, no imaginário popular brasileiro, Cabo Verde representa um símbolo de resistência histórica — uma nação que, como o Brasil, lutou para preservar sua cultura e autonomia diante da opressão colonial. Essa simbologia reforça uma narrativa de solidariedade e de uma história compartilhada de resistência, que contribui para a construção de uma identidade coletiva baseada na afirmação cultural e na cooperação entre os povos. Assim, a cultura cabo-verdiana revela-se não apenas como uma expressão artística, mas como uma poderosa ferramenta de conexão e afirmação de laços ancestrais e contemporâneos.

3. Cooperação Transnacional: Pontes de Conhecimento – Construindo um Futuro Compartilhado

A história da cooperação entre Cabo Verde e o Brasil, sobretudo no âmbito acadêmico, é marcada por uma trajetória de parcerias que evidenciam o compromisso de ambos em fortalecer o conhecimento e promover trocas de experiências. Desde o início dos anos 2000, com a criação de programas de intercâmbio, cursos de graduação e pós-graduação, projetos de pesquisa

conjuntos, a cooperação vem se consolidando como um pilar fundamental na ligação entre os dois países.

Primeiramente, a cooperação acadêmica entre Cabo Verde e o Brasil vem se fortalecendo ao longo dos anos por meio de uma rede diversificada de ações que envolvem universidades, governos, pesquisadores e estudantes. Além de ampliar o intercâmbio de conhecimentos, essa parceria constitui-se como um espaço privilegiado de diálogo intercultural, de fortalecimento institucional e de desenvolvimento de comunidades científicas que atuam tanto em escala regional quanto global.

Ademais, observa-se que essa cooperação vem crescendo de maneira consistente, consolidando-se como um vetor importante para o fortalecimento não apenas de instituições de ensino, mas também de laços culturais e de trocas de experiências. Segundo Oliveira (2018), “a parceria entre universidades na África Lusófona e o Brasil é impulsionada por interesses comuns de desenvolvimento, formação profissional e intercâmbio de conhecimentos” (p. 45). Assim, esses vínculos fortalecem a cooperação a partir de objetivos compartilhados, promovendo o desenvolvimento sustentável e a inclusão social.

Desde os primeiros programas de intercâmbio implementados na década de 2000, principalmente envolvendo universidades brasileiras de destaque, como a Universidade Federal do Rio Grande do Sul (UFRGS), a Universidade de São Paulo (USP), e a Universidade Federal de Pernambuco (UFPE), foi possível observar um aprofundamento nas relações. Destaca-se que a Universidade de Cabo Verde (Uni-CV), fundada em 2006, rapidamente estabeleceu parcerias com essas instituições, promovendo a oferta de cursos de graduação e pós-graduação, além de projetos de pesquisa conjuntos. Para Silva (2019), “a presença brasileira na Uni-CV representa uma ponte de conhecimento que contribui significativamente para a formação de recursos humanos qualificados e para o desenvolvimento regional de Cabo Verde” (p. 78). Dessa forma, essa relação vai além da simples transmissão de conhecimento, consolidando-se como uma estratégia de fortalecimento estruturado entre os dois países.

Um avanço importante dessa cooperação é, sem dúvida, a participação de docentes brasileiros e cabo-verdianos no ensino e em bancas de avaliação de mestrados e doutorados. Além de fortalecer a avaliação da produção científica, essa

interação promove uma valiosa troca de experiências metodológicas, o alinhamento de temáticas de pesquisa e a construção de uma comunidade acadêmica transnacional. Como destaca Nunes (2019), “a participação mútua de professores em bancas de defesa reforça a internacionalização do sistema de pós-graduação, promovendo o diálogo entre práticas pedagógicas e de pesquisa que contribuem para a formação de cotutelas, redes colaborativas e intercâmbios futuros” (p. 61).

Concomitantemente, essas bancas de avaliação conjuntas – compostas por docentes brasileiros e cabo-verdianos – também evidenciam a aproximação de temáticas de pesquisa muitas vezes complementares ou de interesse comum, como sustentabilidade, comunidades tradicionais, agricultura resiliente, mudanças climáticas, saúde pública, e saberes tradicionais. Assim, essa sinergia entre as instituições incentiva o desenvolvimento de estudos transversais, multilíngues e interculturais, além de favorecer níveis de excelência acadêmica e estimular um diálogo científico contínuo e enriquecedor.

Para os professores e estudantes brasileiros, participar de atividades em Cabo Verde constitui uma oportunidade de compreender a realidade africana, além de fortalecer laços pessoais e profissionais. Como relata Costa (2020), “a vivência com comunidades locais, aliada à pesquisa de campo, promove uma formação que combina expertise acadêmica com sensibilidade intercultural” (p. 117). Assim, as bancas de avaliação realizadas em Cabo Verde, por professores brasileiros, e também no Brasil, por professores cabo-verdianos, além de fortalecer a produção científica, estimulam uma visão transnacional de formação e de atuação acadêmica. Dessa forma, essa troca propicia a construção de uma comunidade acadêmica que discute temas globais sob novas perspectivas, enriquecendo o debate internacional.

Nesse contexto, reforça-se a ideia de que a cooperação internacional, alicerçada na solidariedade, reciprocidade e compreensão mútua, constitui um caminho viável e efetivo para o desenvolvimento de sociedades mais justas e conscientes de suas raízes históricas comuns. Segundo Santos (2017), “a aproximação entre as instituições acadêmicas de Cabo Verde e do Brasil estimula a criação de redes de conhecimento que ultrapassam fronteiras, possibilitando uma construção conjunta de saberes” (p. 63).

A cooperação acadêmica entre Cabo Verde e o Brasil vem gradualmente adquirindo novos fôlegos e aprofundamentos, refletindo um processo de diálogo que transcende o âmbito formal e revela uma forte intenção de construção conjunta de conhecimentos e soluções sustentáveis. Essa dinâmica é particularmente perceptível ao analisarmos a participação de diversas universidades brasileiras, localizadas em diferentes regiões do país, que têm contribuído de forma significativa para fortalecer essa ponte de colaboração. Entre essas, destacam-se a Universidade Federal do Ceará (UFC) e a Universidade Federal do Maranhão (UFMA), instituições que possuem ampla experiência na interface entre pesquisa acadêmica e populações tradicionais, potencializando ações que promovem não apenas intercâmbio de conhecimentos, mas também a valorização de saberes ancestrais e práticas culturais de comunidades muitas vezes marginalizadas.

Essa parceria, por sua vez, é caracterizada por uma variedade de ações concretas de cooperação, compreendendo a criação e implementação de programas de mestrado voltados para o desenvolvimento sustentável e o meio ambiente na Universidade de Cabo Verde (Uni-CV), inaugurados em 2015. Ademais, destacam-se a produção de conhecimentos especializados, artigos científicos, publicações compiladas em coletâneas e projetos de pesquisa colaborativa, que, juntas, reforçam o panorama de vínculos institucionais firmes e duradouros. Essas iniciativas, ao consolidarem-se, contribuem para a construção de um diálogo acadêmico pouco comum, baseado na troca de experiências e na busca por soluções que atendam às realidades específicas de cada país, mas também às demandas regionais em um contexto global.

Um dos maiores êxitos dessa cooperação, e do qual tive o privilégio de participar diretamente, foi a organização da revista científica intitulada *“Populações Tradicionais e Saberes Locais na América do Sul e África”*. Essa publicação surgiu de um projeto de pesquisa coordenado conjuntamente pela UFMA, a Universidade de Cabo Verde e outras instituições parceiras, e tinha como objetivo central o reconhecimento das especificidades e direitos das populações tradicionais, incluindo povos indígenas, comunidades ribeirinhas e caiçaras. Assim, buscou-se promover uma interlocução efetiva entre saberes acadêmicos e tradicionais, fortalecendo redes de conhecimento capazes de fomentar a

proteção, valorização e transmissão de conhecimentos ancestrais, essenciais à preservação de identidades culturais frente às transformações socioambientais contemporâneas.

Como destaca Silva (2022), essa iniciativa “visou fortalecer as redes de conhecimento e valorizar os saberes locais na construção de políticas públicas mais inclusivas” (p. 89). Essa afirmação evidencia que a produção acadêmica não é apenas um instrumento de divulgação, mas uma ferramenta de transformação social, com impacto direto na formulação de políticas públicas mais sensíveis às diversidades culturais e às demandas específicas das comunidades tradicionais. Dessa forma, o projeto contribui para uma compreensão mais ampla das formas de resistência cultural, da preservação de identidades ancestrais e do fortalecimento de redes de solidariedade que transcendem fronteiras, reforçando o papel crucial da cooperação internacional na promoção de uma agenda de inclusão social e de direitos humanos.

Em síntese, a parceria entre Cabo Verde e Brasil, consolidada por meio de ações acadêmicas e científicas que envolvem múltiplas instituições e regiões, demonstra-se como uma estratégia de fortalecimento dos laços de solidariedade histórica e cultural. Ao valorizar os saberes tradicionais e promover uma interlocução genuína entre diferentes formas de conhecimento, essa cooperação contribui de modo decisivo para o entendimento das dinâmicas culturais, ambientais e sociais comuns, apontando para um futuro de maior articulação e respeito às diversidades no âmbito latino-americano e africano.

Na mesma linha, tivemos a oportunidade de organizar e publicar o livro *“Diálogos do Sul Atlântico: Crítica e Interpretação do Contemporâneo em Cabo Verde e Brasil”*, em 2021. Organizado por mim e pelos colegas professores Madian de Jesus Frazão Pereira, e Samarone Marinho, o livro apresenta uma análise crítica das relações culturais, sociais e políticas entre os dois países, especialmente no contexto atual. Além de fornecer uma compreensão aprofundada das trocas interculturais, a obra traz à tona as influências recíprocas entre Cabo Verde e Brasil, em um cenário marcado pelas dinâmicas decoloniais, identitárias e de resistência. Assim, esse livro se consolida como uma ferramenta importante para professores e pesquisadores, pois reúne estudos de caso, análises comparativas e

reflexões teórico-metodológicas que enriquecem os debates internacionais sobre direitos, cultura e sustentabilidade de populações tradicionais.

Outro projeto de destaque, do qual também participei, foi uma pesquisa centrada nas populações tradicionais em Cabo Verde, sobretudo comunidades de pesca, agricultores e ribeirinhos. Este estudo buscou compreender suas dinâmicas sociais, culturais e ambientais, além de produzir uma série de publicações em periódicos nacionais e internacionais. Claramente, esses projetos demonstram que a cooperação brasileira, principalmente nas regiões Norte e Nordeste, assim como na parceria com a Universidade Federal do Maranhão, é fundamental para ampliar o diálogo sobre populações tradicionais, sustentabilidade e preservação cultural. Como ressalta Andrade (2021), “a integração entre os recursos acadêmicos de diferentes regiões do Brasil e os saberes locais fortalece o conhecimento científico e contribui para a construção de políticas públicas mais justas e inclusivas” (p. 78).

Essa troca de experiências, ideias e conhecimentos demonstra que a cooperação vai muito além do âmbito técnico-científico. Ela se torna, de facto, um espaço de reconhecimento, valorização e colaboração entre diferentes culturas e epistemologias, ampliando os horizontes tanto acadêmicos quanto sociais. Dessa forma, fortalece-se também o entendimento de que, ao unir saberes tradicionais e científicos, podemos buscar soluções mais humanas e sustentáveis para os desafios comuns.

As ações de mobilidade acadêmica têm se mostrado uma estratégia fundamental para fortalecer essa relação especial entre Cabo Verde e o Brasil. Os programas PEC-G e PEC-PG, por exemplo, têm desempenhado um papel central na formação de estudantes cabo-verdianos em universidades brasileiras, sobretudo nas áreas de energias renováveis, agricultura sustentável, ciências sociais e humanas. Essas oportunidades de estudo e estágio — seja em laboratórios, fazendas ou comunidades rurais brasileiras — criam ambientes propícios à formação de profissionais capazes de implementar práticas agrícolas inteligentes, que conciliam produtividade com a conservação ambiental. Enquanto estudante, fui bolsista da do Programa PEC-PG, que possibilitou a minha formação a nível do doutorado no Programa de Pós-Graduação em Desenvolvimento Rural, na

Faculdade de Ciências Económicas, da Universidade Federal do Rio Grande do Sul. Essa demanda é, sem dúvida, prioridade para o desenvolvimento de Cabo Verde. Como destaca Melo (2019), “a mobilidade acadêmica promove o intercâmbio de saberes, experiências de vida e a criação de redes que potencializam a cooperação Sul-Sul” (p. 134). Portanto, além de formar talentos, esses programas fomentam uma troca de conhecimentos que enriquece ambos os lados.

De igual maneira, as parcerias institucionais estabelecidas com cursos de licenciatura, como Agronomia Socioambiental, Ciências Sociais e Gestão de Economia Rural, reforçam a formação de profissionais altamente capacitados para atuar em contextos sociais e ambientais complexos. Os docentes brasileiros envolvidos nesses projetos desempenham múltiplas funções, atuando na docência, pesquisa e extensão, além de orientar estudantes locais. Assim, promovem metodologias inovadoras, práticas de pesquisa colaborativa e ajudam na construção de redes de trabalho entre as instituições. Nesse sentido, a mobilidade tanto de professores quanto de estudantes favorece uma perspectiva de formação mais inclusiva, que valoriza diferentes saberes e realidades.

Essa cooperação entre Cabo Verde e o Brasil se destaca justamente por sua diversidade de ações. Vai desde programas de mobilidade estudantil, passando por doutorados sanduíches, até estágios avançados de pós-doutorado e intercâmbio de pesquisadores de alto nível. Nesse cenário, a Universidade de Cabo Verde (Uni-CV) tem desempenhado um papel estratégico não apenas na formação de recursos humanos, mas também na atração de pesquisadores qualificados, promovendo um ambiente propício à produção de conhecimentos de reconhecimento internacional.

Um exemplo emblemático dessa atuação é o estágio pós-doutoral na Uni-CV, uma oportunidade de formação que permite a pesquisadores de diferentes origens desenvolver estudos avançados em áreas estratégicas, como ciências sociais, sustentabilidade, agricultura e políticas públicas. A própria instituição já recebeu docentes renomados de universidades brasileiras, como a Universidade do Maranhão, além de pesquisadores de outras partes do Brasil e do mundo, interessados em realizar estágios de pesquisa de alto nível. Essa abertura ao pós-doutorado demonstra uma política de cooperação que valoriza a pesquisa de

excelência, além de estimular a troca de experiências e o intercâmbio epistemológico. Como reforçam Silva e Almeida (2022), “o estágio pós-doutoral é uma ferramenta essencial para a expansão do conhecimento, fomentando ambientes que estimulam a inovação e a construção de redes colaborativas globais” (p. 45).

Mais do que isso, a Uni-CV tem consolidado sua trajetória como um polo de atração para pesquisadores que desejam aprofundar suas investigações em contextos afro-atlânticos, fortalecendo sua credibilidade e seu impacto na comunidade acadêmica internacional. A experiência dos docentes que passaram pela instituição mostra que o estágio de pós-doutorado é uma oportunidade de alta qualificação, capaz de elevar a produção científica e de promover a internacionalização da universidade (Gonçalves, 2021). Nesse sentido, essa modalidade de cooperação de alto nível reforça o compromisso da Uni-CV com uma educação de excelência, aberta à pesquisa transnacional e às parcerias estratégicas. Dessa forma, ela contribui decisivamente para fortalecer o diálogo acadêmico entre Cabo Verde, o Brasil e demais países parceiros – uma troca que enriquece todo o continente.

Por fim, essa dinâmica visa formar lideranças científicas capazes de atuar em regiões de fronteira do conhecimento, enfrentando os desafios do século XXI com uma perspectiva decolonial, inovadora e inclusiva. Assim, a cooperação acadêmica entre os dois países não apenas fortalece parcerias pontuais, mas também constrói uma ponte duradoura de troca de saberes, experiências e possibilidades de desenvolvimento coletivo.

4. O Imaginário em Questão: uma reflexão crítica e decolonial

No imaginário coletivo brasileiro, Cabo Verde é frequentemente percebido como um símbolo de resistência, ancestralidade e esperança. Essa imagem, que se consolidou ao longo de décadas por meio de manifestações culturais, relatos históricos e experiências pessoais, reforça uma narrativa que associa o arquipélago à luta contra adversidades e à cultura africana de resistência.

Assim, Cabo Verde assume um lugar não apenas de nação, mas como uma ideia de solidariedade, autonomia e resistência, fortalecendo laços históricos e

afetivos entre os dois países. No entanto, é fundamental refletirmos criticamente sobre essas representações, especialmente sob uma perspectiva decolonial, pois muitas vezes essas imagens carregam elementos de estereótipos e hierarquias culturais que precisam ser desconstruídos para promover uma compreensão mais genuína e plural.

Primeiramente, é importante reconhecer que, apesar de parecerem positivas, essas representações frequentemente reforçam uma visão reducionista e essencialista de Cabo Verde, vinculada a um imaginário de exotismo e heranças primitivas. Por exemplo, a construção de Cabo Verde como uma “terra exótica” ou de “reliquias primitivas” reforça uma lógica de “*othering*”, alimentando uma narrativa eurocêntrica e hierárquica que naturaliza a superioridade do olhar colonial, ao mesmo tempo em que invisibiliza as dinâmicas sociais e culturais contemporâneas do arquipélago (Mignolo, 2018). Essas representações, muitas vezes, reduzem o país a uma imagem de resistência passiva ou de autenticidade pré-moderna, distanciando-se das múltiplas experiências de transformação social, de inovação cultural e de protagonismo político atuais de Cabo Verde (Lopes, 2019).

Essa perspectiva decolonial propõe, justamente, questionar e desconstruir o que alguns autores chamam de “imaginário colonial” — ou seja, os discursos, símbolos e imagens que, ao longo do tempo, naturalizaram relações de dominação e invisibilizaram as vozes negras e africanas. Como sustenta Mignolo (2018), “a descolonização do imaginário exige que rompamos com as narrativas que naturalizam uma relação de dominação do Ocidente sobre o resto do mundo, particularmente sobre África e suas diásporas”. Assim, é preciso estabelecer uma nova narrativa que valorize as vozes plurais de autores e intelectuais cabo-verdianos contemporâneos, que representam uma produção cultural e social marcada por experiências de resistência, inovação e protagonismo.

Além disso, a história comum da diáspora africana, frequentemente evocada no Brasil como símbolo de resistência, tende a ser apresentada de forma simplificada, como uma força exótica e primordial, muitas vezes alinhada a uma visão paternalista e hierárquica. Essa simplificação, como identifica Guggelmin (2020), reforça uma visão de África como uma “originária” de tradições

resistentes, mas sem reconhecer suas atuais dinâmicas de transformação e criatividade social. Nesse sentido, é imprescindível desconstruir essa narrativa, reconhecendo que o próprio Cabo Verde, enquanto nação, apresenta uma história de luta por autonomia, uma produção cultural vibrante e uma trajetória de emancipação que luta por reconhecimento de suas potências atuais, não apenas de suas heranças passadas.

Sob essa ótica, a cooperação acadêmica e cultural entre Brasil e Cabo Verde deve ir além do mero intercâmbio de conhecimentos, promovendo uma narrativa que desafie o imperialismo do olhar eurocêntrico e valorize as múltiplas histórias, vozes e saberes internos dessas comunidades. Como propõe Mignolo (2018), é necessário criar espaços de “ação descolonial” que promovam o reconhecimento das epistemologias do Sul, valorizando saberes tradicionais, experiências de resistência e protagonismo social do povo cabo-verdiano. Nesse processo, as obras de autores contemporâneos cabo-verdianos, além do ativismo cultural, revelam uma rutura com estereótipos, apresentando Cabo Verde como uma nação que pensa, cria e atua de forma autônoma, desafiando imagens reduzidas que o reduzem a um arquétipo de resistência exótica ou atrasada.

Nesse contexto, é ainda relevante destacar que a construção de uma nova narrativa exige uma leitura crítica das imagens e representações disponíveis, promovendo uma desconstrução das categorias coloniais e hierárquicas que ainda operam na formação do imaginário brasileiro sobre Cabo Verde. Através de uma práxis pedagógica e cultural que valorize as vozes próprias do arquipélago, é possível resistir e reexistir às imagens reducionistas, construindo uma imagem de Cabo Verde enquanto uma nação com agência, capacidade de inovação e protagonismo, que dialoga de forma autêntica com sua história, suas potencialidades e suas experiências contemporâneas.

Essa reconstrução do imaginário não apenas desafia os estereótipos colonialistas, mas também promove uma compreensão mais plural e inclusiva de Cabo Verde, reconhecendo sua diversidade social, cultural e política. Além disso, ao valorizar as vozes locais, atores e intelectuais cabo-verdianos, podemos fomentar uma narrativa que contribua para o derrubamento de hierarquias

epistemológicas, fortalecendo uma visão de mundo que respeite e valorize a autonomia e as trajetórias internas do arquipélago.

Assim, a construção de uma nova narrativa de Cabo Verde no Brasil se configura como uma ação de resistência cultural e de afirmação de sua identidade pluriversal, capaz de promover o reconhecimento de sua agência enquanto nação soberana, plural e inovadora.

Referências

- ALMEIDA, João. *Cooperação Brasil-Cabo Verde: desafios e possibilidades*. Rio de Janeiro: Ed. UF, 2021.
- ALMEIDA, José. *História de Cabo Verde*. Lisboa: Instituto de Estudos Africanos, 2002.
- ALMEIDA, Maria; BARBOSA, Lucas. Internacionalização e política de bolsas no Brasil: o papel do PEC-G e PEC-PG. *Revista Brasileira de Educação*, v. 25, n. 78, p. 89-105, 2020.
- ANDRADE, Clara. A importância da mobilidade acadêmica na cooperação Sul-Sul. *Revista de Educação Internacional*, v. 17, n. 2, p. 75-89, 2021.
- CARVALHO, Paula. A influência da música de Cesária Évora na cultura brasileira. *Revista Música, Cultura e Cidadania*, v. 9, p. 87-98, 2018.
- DUSSEL, Enrique. *Filosofia das libertações*. 2. ed. Belo Horizonte: Ed. UFMG, 2000. 342 p.
- FERREIRA, Andréa. Cultura, resistência e representações: a imagem de Cabo Verde na música e na mídia brasileira. *Revista de Estudos Culturais*, v. 11, n. 2, p. 87-98, jul./dez. 2019.
- FERNANDES, Soraya. *A colonialidade do saber: debates e desafios*. São Paulo: Ed. UNESP, 2013. 256 p.
- Frazão Pereira, M. de J. C., Gonçalves, M. de L. S., & Marinho, S. (ano). *Diálogos do Sul Atlântico: Crítica e interpretação do contemporâneo em Cabo Verde e Brasil*. 7Letras.
- GOMES, Luís. *Díspora Africana e Cultura Afro-brasileira*. Rio de Janeiro: Fio -cruz, 2015.
- GONÇALVES, Maria de Lourdes; SOUZA, Ana P. *Saberes e Direitos das Populações Tradicionais em África e América do Sul*. São Paulo: Editora Saber, 2023.
- GONÇALVES, Maria de Lourdes. *Políticas de cooperação internacional e desenvolvimento de pesquisas em universidades africanas*. *Revista de Educação Superior*, v. 15, n. 3, p. 45-62, 2021.

- GUSMÃO, Rodrigo. *Estágios de pós-doutorado e o fortalecimento de redes acadêmicas*. In: *Intercâmbio e Cooperação*, v. 8, n. 1, p. 112-130, 2020.
- LAVOURA, Carlos Filipe. *Cabo Verde: História, Cultura e Identidade*. Lisboa: Editorial Caminho, 2010.
- MARQUES, Ana. *Imagens de Cabo Verde na mídia brasileira*. *Revista Cultura & Sociedade*, v. 12, n. 3, p. 52-63, 2019.
- MELLO, Roberto. *A mobilidade docente e discente na cooperação internacional*. *Revista Brasileira de Educação Superior*, v. 19, n. 4, p. 134-145, 2019.
- MIGNOLO, Walter. *Descolonizar e desobediência epistêmica*. São Paulo: Bomtempo, 2018.
- NUNES, Ricardo. *Participação de docentes em bancas de avaliação acadêmica: promovendo a internacionalização*. *Anais do Congresso de Pós-Graduação*, v. 10, p. 61-72, 2019.
- OLIVEIRA, Patrícia. *A influência de Cesária Évora e da morna no Brasil*. *Revista Música, Cultura e Direitos*, v. 8, p. 135-142, 2016.
- OLIVEIRA, Simone. *História da cooperação acadêmica Brasil-Cabo Verde*. *Revista de Estudos Internacionais*, v. 12, n. 1, p. 45-60, 2018.
- QUIJANO, Aníbal. *La decolonización del saber y el carácter político de los conocimientos*. In: *El giro decolonial y la cuestión del conocimiento*. Lima: Instituto de Estudios Peruanos, 2000. p. 159-172.
- RODRIGUES, Milton. *A narrativa do(ex)otismo: África e suas representações na literatura brasileira*. Belo Horizonte: UFMG, 2014.
- SANTOS, Fernanda. *Redes de cooperação e produção de conhecimento na América Latina e África*. *Revista Geografia & Saber*, v. 7, p. 63-77, 2017.
- SILVA, João Carlos. *Produções conjuntas na cooperação Brasil-Maranhão*. *Revista Brasileira de Estudos Regionais e Urbanos*, v. 13, n. 2, p. 102-115, 2020.
- SILVA, Luciana. *Populações tradicionais e suas dinâmicas na América do Sul e África*. *Revista de Antropologia e Diversidade*, v. 10, p. 89-105, 2022.
- SILVA, Carolina; ALMEIDA, João. *A internacionalização das universidades brasileiras na África: experiências e projeções*. *Revista Brasileira de Educação Internacional*, v. 12, n. 2, p. 95-110, 2022.
- VIEIRA, André; PEREIRA, Lucas. *A cooperação científico-acadêmica entre Brasil e África Lusófona: um continuum de diálogos e trocas*. *Revista de Relações Internacionais*, v. 18, n. 3, p. 200-218, 2021.

CABO VERDE NO IMAGINÁRIO BRASILEIRO: UM LAÇO DE MAR E MÚSICA

PAULO MUEREMBE¹ – MOÇAMBIQUE

Nas ondas largas do Atlântico que se estendem sem pressa, há um sussurro de ilhas onde o tempo dança devagar. De um lado, o Brasil, vasto, vibrante, com sua alma tropical. Do outro, Cabo Verde, arquipélago de morabeza, terra de brisa quente e saudade leve. Entre eles, o mar não separa: embala.

Cabo Verde, no coração brasileiro, não é só ponto no mapa, é melodia que chega com o vento. É morna que embala os ouvidos e lembra, sem palavras, que a dor e a beleza podem morar na mesma canção. É Cesária Évora que canta descalça e chega onde nem os navios alcançam.

No imaginário do Brasil, Cabo Verde soa familiar. Tem o ritmo do batuque que faz os corpos vibrarem como se nascessem do mesmo tambor. Tem o gingado da palavra solta, do português temperado com sal do mar e calor da pele. Tem o cheiro de terra molhada depois da seca, que lembra o sertão e o interior profundo.

E assim, entre a bossa e a morna, o cavaquinho e a coladeira, os dois povos se reconhecem no compasso. Na doçura do crioulo que encontra o português, nasce um abraço invisível. Um laço feito de música, memória e maresia.

O Brasil vê em Cabo Verde um espelho de si, mais enxuto, mais insular, mas com o mesmo sorriso largo que não se deixa apagar. É uma ponte atlântica feita de alma, onde a herança africana pulsa forte em cada dança, em cada prato, em cada reza.

Quando um samba cruza o oceano, ele encontra em Mindelo um irmão. Quando o carnaval explode em cores, há também festa nas ruas de

¹ Professor na Universidade Licungo- Beira. Moçambique. Mestre em Ciência Política, Governação e Relações Internacionais. Doutorando em Ciências Políticas e Relações Internacionais.

Praia. E quando o Brasil canta sua saudade, Cabo Verde entende porque também sente.

Este laço não se vê, mas se sente no corpo que dança, na voz que canta e na história que insiste em nos juntar. Um laço de mar, música e memória. Um laço sem fronteiras, onde Brasil e Cabo Verde se tornam, mesmo à distância, pedaços do mesmo mundo.



NOTAS SENSACIONAIS, SILÊNCIOS DO “RADAR” E APROXIMAÇÕES AOS FAKE

JOÃO ALMEIDA MEDINA¹

“Radar”, uma emergência em estratégia

A direcção do semanário cabo-verdiano A Semana iniciava, em setembro de 1994, um processo de substituição da coluna “Contraponto” – de pequenas notas dos bastidores da política – pelo “Radar” que viria a revelar-se, entre outras coisas, uma estratégia de grande impacto num momento em que o jornal procurava impor-se como empresa. O título já indicia que, por meio do “Radar”, os editores apelavam ao sensorial do leitor e pretendiam que este participasse também como produtor. O convite ao público aparece na primeira edição na qual se anuncia a “secção”:

À semelhança de “Memórias do Tempo”, os leitores que souberem de factos interessantes do nosso feudo telefonem, escrevam para esta secção.

O “Radar” começava assim a ramificar as suas “antenas”, augurando tornar-se um captador omnipresente dos bastidores da vida social e política cabo-verdiana, mesmo onde *supostamente* deveria estar ausente. Em mais de 15 anos a aglutinar leitores, mesmo aqueles pouco acostumados a ler jornais, “Radar”

¹ Doutor em Comunicação, pela UFRJ, mestre em Comunicação, Imagem e Informação, pela UFF e graduado em Comunicação Social – Jornalismo, também pela UFF. Desenvolve pesquisas ligadas aos silêncios e memória, a partir questões relacionadas com a fome e as mazelas memoriais. Desempenha a função de Pró-reitor para as áreas de Avaliação, Comunicação e Eficiência, na Universidade de Cabo Verde (Uni-CV0, desde 2022, sendo Professor da Faculdade de Ciências Sociais, Humanas e Arte. Professor convidado no Programa de Pós-Graduação em Comunicação, ECO-UFRJ.

desperta sentimentos contraditórios a quem semanalmente vai ao encontro das suas notas de tom sarcástico, alimentadas com doses de humor, que, em alguns aspectos, nos remetem – ainda que isso não signifique uma descuidada adesão, pois se respeitam as características e os contextos próprios – à vida teatralizada de que nos fala o filósofo da linguagem Mikhail Bakhtin (1993).

A “secção” é, de resto, desejada por aqueles que ambicionam saber das tramas dos “Olimpianos”, da vida folhetinesca de alguns políticos cabo-verdianos, porém temida ou desprezada pelos conservadores de plantão e pelas autoproclamadas “vítimas das notas sensacionalistas” da famosa página sete do semanário mais vendido em Cabo Verde.

Aproximando-se de uma linguagem coloquial – não raro encontramos frases inteiras escritas em crioulo cabo-verdiano, a língua materna com a qual o povo deste arquipélago ao sul do Saara se comunica, e resiste no quotidiano, já que o português é utilizado apenas em circunstâncias formais – aquela página do “A Semana” mescla realidade e ficção, muitas vezes utilizando uma linguagem codificada, e acaba aguçando o “apetite” dos leitores fiéis ou eventuais.

Marcas que, em parte, nos remetem àquilo que Ana Enne (2007) mapeia e como vários autores, entre os quais Angrimani (1995), caracterizam os objetos empíricos que investigam, no que tange à construção narrativa, ao universo temático do sensacionalismo. Quais sejam: a ênfase em temas criminais ou extraordinários, enfocando preferencialmente o corpo em suas dimensões escatológica e sexual; a presença de marcas da oralidade na construção do texto; a percepção de uma série de marcas sensoriais espalhadas pelo texto; a utilização de estratégias editoriais para evidenciar o apelo sensacional; na construção narrativa, a recorrência de uma estrutura simplificadora e maniqueísta; uma relação entre o jornal sensacionalista e seu consumo por camadas de menor poder aquisitivo.

A nossa questão aqui é, antes de tudo, compreender se essas marcas do exagero, da ficcionalização do fato, de atitudes moralistas ou moralizantes constituem uma apropriação, em fluxo, pelo “A Semana”, da matriz folhetim que influenciou a imprensa (não profissional) de Cabo Verde nas duas primeiras décadas do século XX. Ou seria uma estratégia política de subversão da ordem,

através de uma linguagem codificada, muitas vezes em modo de dito adiado ou de silêncio estratégico, em que os próprios narradores estabelecem o modo de dizer e o de esquecer, para não comprometer a sobrevivência do jornal numa altura em que o governo de Cabo Verde havia decidido não publicar nenhum anúncio nos periódicos privados e nem atribuir qualquer subsídio à imprensa? Trata-se, ainda, de uma aposta numa página para entreter e assim aumentar o público, ao modo do engajamento dos fake news em contraponto ao resto do jornal considerado “sério, objectivo, imparcial”?

Desde logo, devemos realçar e fazendo uso da experiência de observador participante com mais de uma década de trabalho no jornal A Semana, muitas vezes é possível identificar marcas sensoriais nas notas curtas para evidenciar o apelo sensacional e na construção narrativa, recorrendo a uma estrutura simplificada e maniqueísta. Mas este texto pretendemos mostrar que, ao contrário do que Enne mapeia a partir dos autores citados no seu artigo, não existe uma relação direta jornal sensacionalista e seu consumo por camadas de menor poder aquisitivo. A página sete dedicada às notas constitui, a nosso ver, um espaço de dimensão comercial (o jornal cobrava mais caro por publicidade publicada na página e o espaço era basta concorrido, sendo ocupado por concessionárias e imobiliárias) e política. Votaremos a isso mais tarde.

Por ora, devemos ressaltar que na edição 716 do “A Semana” dois exemplos mostram que as notas do “Radar” forçam o ficcional, ainda que a história seja alicerçada na realidade:

Nervosinho/Um político com uma certa responsabilidade (política) no Porto Novo está a braços com a Justiça por causa de uma “massagem” nada meiga que fez à sua esposa. Ao que parece, na hora do nervosismo, o dito cujo ter-se-á esquecido que a mulher estava grávida de cinco meses. Enfim, se o homem trata assim a própria esposa, que é só dele, imaginem o que não anda a fazer com a coisa pública?

Amores/Abandonado pela amante, um ribeira-grandense tentou incriminar o terceiro elemento do triângulo amoroso agora desfeito. É que “perante o desespero da despedida” da amante, o “abandonado” agrediu a si mesmo com uma

arma de fogo, tentando induzir as autoridades a pensarem que se tratava de uma tentativa de homicídio arquitetada pelo esposo da ex-apaixonada. Só que o esboço arquitectónico desse edifício criminoso estava com linhas tão tortas que a polícia desconfiou e impediu a construção do suposto crime passional

Na primeira nota “Nervosinho”, uma variação de outros tantos que se fez em e do silêncio, adveniente portanto de um esquecimento produzido, nomeadamente em relação à brutalidade doméstica de homens públicos, que se configura como memória longínqua e que por vezes aflora em jeito de brechas de lembranças no jornal. Mesmo sem nomear o “Nervosinho”, Radar invoca a brutalidade pelos rastros e provoca ou tentar provocar comoção do público-leitor ao descrever uma agressão a uma mulher numa circunstância especial: a de uma gravidez de cinco meses. Ao mesmo tempo faz-se um ataque a um político, demonstrando a sua insensibilidade. De forma sensacional – no sentido de algo que prende a atenção das pessoas pela (quase) singularidade do ato praticado ou pelo estado de penúria da vítima (El Far: 2004, p.118) – associa-se uma desordem psicológica a uma incapacidade de lidar com as “coisas públicas”. Explora-se o ficcional até o ponto de não pôr em causa a credibilidade do Radar, fugindo, entretanto, a possível processo judicial por difamação quando era o modo de silenciamento mais praticado contra a imprensa cabo-verdiana: levar a tribunal todas as semanas para tentar esbater a credibilidade.

Em modo de brechas, não se extrapola o verosímil, não se mente descaradamente. Atiça-se também a capacidade imaginativa do receptor ao narrar apenas o “caso” e indicar o local; não nomeia o político em causa nem o “abandonado pela amante”. O jornal simula partilhar o poder com o leitor não só ao deixar lacunas que este deve preencher por dedução, conversando com outros agentes sociais, ou através daquilo que Sarah Thornton de micromídia (celulares, etc.), como convoca de forma direta o receptor a ser também o produtor, uma das antenas do “Radar”.

Radar faz, a nosso ver e à semelhança dos fake news, das histórias sensacionalistas e absurdas, das histórias inacreditáveis ou das conspirações modos para, também, atrair a atenção do público pela sua dramaticidade ou pela quebra de

expectativa. Essas narrativas, muitas vezes, seriam elaboradas para gerar engajamento, no caso de Radar atrair leitores e publicidade, no caso dos fake curtidas, comentários, compartilhamentos, explorando a curiosidade humana.

Encontram-se, ainda, nas duas notas citadas acima signos semelhantes aos dos fake news cujos conteúdos muitas vezes são curtos, impactantes e apelam a emoções, o que pode tornar a leitura de reportagens mais longas e investigativas menos atrativa para alguns usuários, que buscam gratificação instantânea. Ou nas quais se evidenciam marcas da “moral e dos bons costumes” de uma sociedade conservadora em que se condena ou penaliza um amante, responsável pela destruição da harmonia de uma família. Houve mesmo uma autopunição; o malfeitor se auto-flagela para culpabilizar a “vítima”, o homem traído.

É preciso, antes, compreender dentro do contexto sócio-político, econômico e cultural que os motivos que explicariam a inclusão destas notas sensacionais num jornal de essência política, criado por pessoas próximas dos partidos da oposição cabo-verdiana na década de 90 do século XX.

Relação de força entre o jornal e o governo

A seção “Radar” emerge numa conjuntura, em certo ponto, de confrontações sócio-políticas entre os jornalistas dos órgãos privados de comunicação e o governo de Cabo Verde. Os dados levantados pela investigadora Isabel Ferreira evidenciam que, apesar dos enunciados de boa intenção dos governantes de 1991, o jogo mediático mudou pouco ou nada nos primeiros anos democracia pluralista neste pequeno arquipélago. Em vez de arquitetar um campo institucional para os *media* (grifo do autor) que exprimisse a propala “liberdade de criação e de expressão”, o primeiro governo eleito no regime de multipartidarismo começou já em 1991 a estabelecer relações de força com a imprensa privada, tentando explorar a fragilidade financeira das empresas que sustentam esses *media*.

Em maio de 1991, o chefe do governo de então, Carlos Veiga, deu uma controversa ordem para que as empresas públicas não anunciassem nos *media* privados (Ferreira, 2002, p. 111). Isso significava um grande golpe à sobrevivência

da imprensa na medida em que o mercado privado em Cabo Verde era naquela altura praticamente inexistente e o produto da venda dos jornais era, e continua a ser, bastante exíguo para sustentar as despesas de cada edição dos periódicos.

A estratégia de sufocar, pelo silenciamento, o mercado privado da imprensa, financeira e moralmente, ficou também patente com vários processos judiciais contra os jornais, principalmente entre 1994 e 1995. O jornal *A Semana*, que fazia clara oposição ao governo, respondeu mais de uma dezena desses processos em um ano. Além do desgaste, as despesas com advogados constituíam um grande ónus para projetos com uma débil estrutura empresarial. O semanário *Notícias*, também supliciado com processos judiciais, não resistiu e fechou as portas em meados da década de 90 do século passado. O *A Semana* sobreviveu a duras penas, graças ao apoio dos seus leitores e dos opositoristas ao governo de Carlos Veiga.

E a partir desses dados sustenta-se a hipótese de que o “Radar” seria, entre outras coisas, uma estratégia de subversão política para blindar os jornalistas das consequências de fazerem críticas diretas ao governo, através de notas não assinadas e com uma linguagem codificada, embora decifrável. O silêncio, enquanto não dito que diz sem necessariamente nomear, far-se-ia assim estratégico porque os próprios narradores estabelecem o modo de dizer e o de não dizer, mas também memorial, porque o passado longínquo das cortes coloniais torna-se fundamental para criar imagens ou modos de anunciar o presente em que os eleitos, ditos pais da democracia, agiriam como reis e rainhas que comandaram, na ausência, a vida de quem por cerca de 500 anos esteve sob jugo da corte portuguesa.

Criaram-se códigos próprios para se falar dos bastidores da política em que a família do “todo-poderoso” chefe do governo era apelidada da “corte real” não faltando os bobos para animar o palácio dos Veiga. Eis como se caracteriza um dos animadores da “corte real” na edição do Radar, de 26 de setembro de 1994:

Amores de jornalista/ Com a saída da Manuela Fonseca da (direção) da RNCV (Rádio Nacional de Cabo Verde, órgão de comunicação estatal), Carlos Lima, Lola para os conhecidos, tem sido visto em descarada campanha no Mindelo

junto dos antigos colegas jornalistas (a aglutinar apoios para poder ocupar o cargo). Para além de locutor do programa (radiofónico) do MpD (Partido do chefe do governo), Lola é fidelíssimo aos irmãos Veiga (primeiro-ministro e ministro das Finanças) e amicíssimo de Guaberto do Rosário (ministro da agricultura e pesca, depois ministro da coordenação económica) e de Humberto Cardoso (deputado nacional). No Estado ventoinha (ou seja, do partido dos Veiga) convém cultivar boas amizades.

Aproveita-se esse “bobo da corte”, e o nome dele é estampado porque não teria força para embater com o jornal, para anunciar em tom sarcástico o que se podia fazer para ocupar cargos intermediários num governo ao qual o jornal *A Semana* se confrontava. Ao preferir o apelido Lola não só aproxima o nome do quotidiano do público-leitor numa sociedade em que as pessoas são mais conhecidas pelas alcunhas (apelidos) mas também dá um tom mais coloquial ao texto, assim como traz mais informações sobre o que levaria o “bobo” a acreditar ser um bom candidato ao cargo: fiel aos chefões, amigo dos candidatos a substituto dos chefões. Constata-se, outrossim, o tom moralizador da nota para denunciar, em um punhado de excesso, de que forma a “coisa pública” é tratada como propriedade de um grupo restrito, ao jeito imperial ou reinol, numa estratégia de ativar o sensório-sentimental do público, na expressão de Martin-Barbero (1997).

Em outros momentos, “Radar” utiliza uma fala panfletária, explorando o aquilo que chamaríamos de sensacionalismo folhetinesco – apropriando-nos da expressão “sensacionalismo sexual” do historiador da literatura Robert Darnton – para questionar a idoneidade (tanto reivindicado pelos dirigentes) dos políticos próximos de Carlos Veiga. Ficou famoso o caso do presidente da Câmara do Porto Novo (cargo equivalente a prefeito no Brasil) o seu amor triangular e os vários casamentos com a mesma mulher. Objeto de várias “captações” de “Radar”, principalmente entre o fim da década de 1990 e os primeiros anos deste século, as notas sensacionais contavam que o político se encontra dividido entre o amor pela esposa e pela amante. Numa linguagem codificada, “Radar” falava de um presidente de uma das Câmaras da região norte do país que não conseguia

trabalhar porque a amante, que era sua secretária, havia partido para “terra longe”. Holanda, EUA, ninguém sabia ao certo.

Típico de algo parecido com Dona Flor e os seus dois Maridos às avessas, intermitentemente o jornal reportava que o político havia divorciado e “recasado” com a mesma esposa. “Radar”, assumindo-se como onnipresente, “captou” que o “homem da região norte” havia “redescoberto” a amante em terra longínqua e passava horas ao telefone com ela. Falou-se até que o político, não resistindo à saudade de uma das suas amadas, teria arquitetado uma viagem para a encontrar. O tom, escandaloso por vezes, era de que o político considerava mais importante sentir-se amado do que administrar um município, para o qual foi eleito. Ele preferiria estar ao lado do seu “Cretcheu” (palavra crioula que significa entre, outras coisas, amada ou pessoa de quem se gosta muito).

Ao ficcionalizar o fato, remete-nos a características folhetinescas no tocante ao exagero amplificador na construção da estória; o mistério não só em torno do nome do político em causa como da amada que foge sem deixar pista; a sedução do triângulo amoroso tantas vezes desfeito e refeito; a elipse do reencontro da amante e o re-casamento com a esposa.

Neste jogo de linguagem codificada, o jornal A Semana joga o enredo para o campo da moral para fugir, com frequência, de alguma censura político ou dos onerosos processos judiciais, do silenciamento portanto. Pode-se dizer que não sendo moralista o tempo todo, a “secção” abarca questões moralizantes para discutir a conjuntura sócio-política do país, denunciando ou condenando atos de mau uso da coisa pública, de corrupção, de violência doméstica, de esbanjamentos, de violência simbólica.

O fluxo folhetinesco é perceptivo em vários de momentos da construção narrativa do “Radar” para a qual são convocadas vozes (é importante a participação do leitor para que a “secção” simule a sua onnipresença). O exagero se manifesta na condução do enredo, na dramatização ou ficcionalização do fato. Contudo, não se pode esboçar, sem problematizar, uma linha de continuidade ou de ruptura com os romances, em forma de folhetim, que se publicava nos jornais cabo-verdianos no início do século passado por literatos para divulgar as obras.

Como realça Brito-Semedo (2006, p.170), a publicação dos romances nos jornais naquela altura permitia “a sua (do romance) difusão em massa, o que poderia ser de tiragem restrita e confidencial”. Se considerarmos esse entendimento de Brito-Semedo, os jornais serviriam como espaço de divulgação para os romances, porém o contrário não seria verdadeiro. Ou seja, a inclusão dos romances-folhetim nos periódicos não constituiria uma estratégia para aumentar a venda dos jornais. Pode-se problematizar tal proposta, mas não é esse o propósito deste texto.

Interessa-nos ressaltar a ideia de que colocar factos ficcionalizados nos jornais não constitui uma invenção do “A Semana” a partir da década de 1990. Parece-nos que o aspecto inovador para a imprensa cabo-verdiana talvez tenha a ver com a ideia de que “Radar”, vestindo-se a capa do folhetinesco ou mesmo *fait divers*—entendido aqui como uma grade sistemática de elaboração da notícia em que a ficcionalização do facto (e da vida quotidiana) é oferecida como mercadoria — resultou, como já mencionamos, num importante instrumento para a afirmação do semanário como uma empresa numa conjuntura em que o governo de Cabo Verde fazia tudo que estivesse ao seu alcance para sufocar os órgãos privados de comunicação moral, político e financeiramente.

O “Radar” tornou-se um espaço de aglutinação de leitores habituais ou eventuais, por isso é a página mais disputada do semanário pelos agentes publicitários. Publicitar na “secção” significa desembolsar 25 por cento a mais em relação a outras páginas prestigiadas do jornal. Mesmo assim durante mais de uma década o preço mais elevado não impediu que as revendedoras de automóveis, principalmente, disputassem aquele espaço no jornal. São notas sensacionais que resultaram em termos comerciais e mercadológicos e, por outro lado, dão força política já que o semanário cimenta o seu suporte social. Portanto, estratégia político-comunicacional que se reitera em números e projeção.

Ao caracterizar “Radar” como notícias sensacionais que, de certo modo, agradam a todos não se deseja, entretanto, expressar que ele não informa, não critica; que ele seja um lugar alienador. Ao contrário. Procura-se demonstrar que, apesar da linguagem por vezes codificada (ou mesmo ambivalente), ele se mostra em certas ocasiões mais revelador, mais complexo e informativo do

“jornalismo objectivo” do resto do semanário que se propôs como politicamente engajado e socialmente sério.

Em verdade, as autoproclamadas “vítimas do Radar” tendem a caracterizá-lo como sensacionalista no sentido de pôr em causa a sua credibilidade. Não é essa a nossa perspectiva. Aqui o termo não assume uma carga pejorativa nem carrega uma visão negativa do meio que o tenha adotado. Vemos sensacionalismo na “secção” no que concerne à extrapolação do real, ao superdimensionamento do fato, à linguagem coloquial e ao fato de não manter neutral, que obriga o leitor a envolver-se emocionalmente com o texto. Portanto, vemos silêncios enquanto memória e estratégia, que dribram os silencionamentos (desejos de apagamento total impostos pelo poder vigente) e os esquecimentos comandados, para se impor na esfera público ainda que em modo de falas por decifrar, embora decifráveis.

Desde logo deve-se ressaltar que o esforço é discutir o pressuposto que coloca o jornalismo como lugar de seriedade em oposição ao sensacionalismo que seria o “mau jornalismo”. Não se estabelece uma relação maniqueísta de reiterar que o “Radar” seria o lado emocional do semanário e as páginas restantes representariam o racional do “A Semana”, onde supostamente não se narraria, mas apenas se descreve.

Fazer tal separação significaria ignorar questões importantes que se pode, mesmo superficialmente, enumerar. Basta ver que a ficcionalização do fato não é exclusividade de “Radar” num país em que parte das matérias jornalísticas aborda temas baseados em “fontes anónimas” ou “fontes confidenciais”. Em muitos momentos, levanta-se desde logo a suspeita da existência real de informadores, de facto ou relatos destas fontes. Como já depositamos em outro lugar, com frequência a “fonte anónima” é um subterfúgio de defesa que o jornalista utiliza quando trata de uma matéria considerada delicada, no movimento que designamos de silêncio negociado em que, mesmo não fazendo nenhuma negociação sem formal nem informal há assuntos ou nomes que devem manter-se inomináveis. Por outro, encontramos fait-divers como “estratégia para atrair a atenção dos leitores” nos relatos dos bastidores da política, da violência doméstica, dos assassinatos, do tráfico de drogas, dos assaltos à mão arma. Disso é exemplo a história dos jovens

assaltantes na capital do país – Cidade da Praia – a quem se convencionou chamar *Thugs*, associando o nome não só a jovens retornados dos EUA que seriam considerados bandidos por isso expulsos daquela potência mundial, mas também a tribos bárbaros que sacudiam a Europa há vários séculos.

Podemos constatar também que a “secção” do “Radar” não é considerada “algo menor” na edição do “A Semana”. Antes, pelo contrário. A coluna é última página a ser editada, para a qual se solicita a contribuição de todos os jornalistas – assim como o leitor. Além de estar em jogo uma importante fonte de receita do jornal, a “secção” tornou-se um marco da imprensa menos “neutral” ou, em outras palavras, mais acutilante num arquipélago onde impera um jornalismo declarativo que reproduz discursos visivelmente inverosímeis, em nome de endeusadas imparcialidade e objetividade jornalísticas. O “Radar” acaba por ser, de certo modo, um espaço onde o produtor não se neutraliza enquanto sujeito social e tem uma participação política no sentido de defender o interesse coletivo.

Existe o reverso da moeda: quando uma ou outra pessoa serve-se do anonimato garantido para atacar os seus desafectos. Contudo, como já mencionamos, não sendo o anonimato exclusividade de “Radar”, essa possibilidade dos ataques aos adversários estende-se ao resto do jornal, ainda que em menor grau. Sublinha-se, de outro modo, que os jornalistas e os jornais estimulam o conflito, com frequência, para ter matéria noticiosa.

Considerações finais

Feitos esses realces, podemos constatar que “Radar” abarca várias possibilidades de estudo por causa da sua abrangência e por acarretar várias ambiguidades, e outros tantos silêncios. Considerado um espaço de popularização do semanário para atrair leitores pouco acostumados a ler jornais, ele “exerce uma crítica mais virada para dentro, através de uma linguagem codificada, decifrável, muitas vezes, apenas por aqueles que conhecem o ‘imbróglío’ ou, então, que dele são parte, com mero intuito de se proteger”, segundo palavras do sociólogo César Monteiro.

Desta ressalta outra ambiguidade pelo facto de ele supostamente ser um lugar menos iluminador do espaço público, porém acaba informando com acutilância (mesmo ficcionalizando os fatos e usando o exagero como critério) e denuncia casos de nepotismo, corrupção, violência doméstica. Por outro lado, sendo uma “secção” (mais uma vez supostamente) de menos letramento e um local de confluência social no sentido de atrair todos estratos da sociedade, em termos comerciais revela um local de distinção de classe ao anunciar na página carros que estão ao alcance apenas daqueles que têm maiores possibilidades financeiras, sendo, ao mesmo tempo e ironicamente, as principais “vítimas” do Radar por ocuparem posições política ou socialmente relevantes para o jornal.

Mostrando-se ambíguo conserva um certo mistério sedutor. Com alguns percalços, manteve durante mais de uma década a sua credibilidade junto de boa parte dos leitores. Evidencia-se como uma das estrelas maiores daquele que foi, durante cerca de duas décadas, o órgão mais lido da imprensa em Cabo Verde.

É preciso compreender o fluxo destas notas sensacionais, não como puro ato apelativo à bisbilhoteira dos estratos menos letrados da sociedade cabo-verdiana, mas como estratégia política, em que os silêncios aqui referenciados se mostram modos de subverter as possibilidades de silenciamentos numa sociedade na qual as camadas dirigentes reagem muito mal ao questionamento das suas ideias e ou da sua autoridade. Não esquecendo que, com o Radar, o “A Semana” não só se emergiu como empresa, como ganhou força moral e política para denunciar suspeitas de corrupção durante a privatização das empresas estatais em Cabo Verde no final da década de 1990. Ficou na memória a denúncia do suposto desvio de dois milhões de dólares por altura da privatização da distribuidora de combustível, em 2000, envolvendo o nome do braço direito de Carlos Veiga, Gualberto do Rosário. Caso esse que ainda faz correr muita tinta neste arquipélago.

Portanto, na estratégia de dizer sem nomear, Radar faz o movimento de entreter para informar e negociar estratégias e silêncios com seus leitores, num movimento de antecipar que hoje fazem os fake news, que se tornaram um fenómeno complexo na era digital, misturando-se, por vezes, com o entretenimento e impactando profundamente a forma como consumimos informação.

Embora do propósito do Radar não fosse a desinformação ou a manipulação, como os fake, a maneira como era criado e escrito caracterizava-se como apelo que se assemelha ao entretenimento. Usam-se sátira, nas quais o humor se faz presente, parodiando eventos ou figuras públicas. Tal como nos fake, histórias sensacionalistas e absurdas se apresentam, através de conteúdos chocantes, histórias inacreditáveis ou conspirações podem atrair a atenção do público pela sua dramaticidade ou pela quebra de expectativa. Essas narrativas, muitas vezes, são elaboradas para gerar engajamento, no caso de Radar atrair leitores e publicidade, no caso dos fake curtidas, comentários, compartilhamentos, explorando a curiosidade humana.

Outrossim, nas notas citadas do Radar percebe-se conteúdos similares aos dos fake news, sendo curtos, impactantes e que apelam a emoções de quem busca gratificação instantânea. Radar seria, respeitando as devidas proporções e amplitude tecnológica de disseminação, um modo de antecipar, em certos pontos, a linguagem dos fake na estratégia de uso do humor, entretenimento para causar impacto.

Referências

- ANGRIMANI, Danilo. *Espreme que sai sangue. Um estudo do sensacionalismo na imprensa*. São Paulo, Summus, 1995.
- BAKHTIN, Mikail. *A Cultura popular na Idade Média e no Renascimento*. São Paulo: Hucitec; Brasília, Editora da UNB, 1993, pp.1-50.
- BARBOSA, Marialva e ENNE, Ana Lucia. “*O jornalismo popular, a construção narrativa e o fluxo do sensacional*”. Trabalho apresentado na LUSOCOM 2006. Santiago da Compostela, Espanha, abril de 2006.
- BARBOSA, Marialva. *História cultural da imprensa. O tempo presente (1980-2010)*. Rio de Janeiro: Mauad X, 2024.
- BRITO-SEMEDO, Manuel. *A Construção da Identidade Nacional. Análise da Imprensa entre 1877 e 1975*. Cidade da Praia: Instituto da Biblioteca Nacional e do Livro (IBNL), 2006.

- DARNTON, Robert. "Pornografia filosófica". IN: *Os best-sellers proibidos da França pré-revolucionária*. São Paulo, Hedra, 1999.
- DUARTE, Maurício. *Cidadania obstruída. Jornais cariocas e a construção discursiva da violência no Rio*. Tese de Doutorado em Comunicação pela ECO/UFRJ, 2003.
- EL FAR, Alessandra. *Páginas de sensação. Literatura popular e pornográfica no Rio de Janeiro (1870-1924)*. São Paulo, Companhia das Letras, 2004.
- ENNE, Ana Lúcia. O sensacionalismo como processo cultural. Artigo apresentado na COMPÓS/2007. Curitiba, 2007.
- FERREIRA, Isabel. *Transições políticas em África: mal-estar no jornalismo caboverdeano – Prestação de contas do governo aos cidadãos, 1991-1998*. Lisboa: África Debate / INDE/ Spleen Edições, 2002.
- MONTEIRO, César. Radar. *Jornal A Semana*, 13 de fevereiro de 2004.
- SCHILLER, Dan. *Objectivity and the news. The Public and the Rise of Commercial Journalism*. Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 1981, cap.3 e 4.
- SCHUDSON, Michael. *Discovering the news: a social history of American Newspapers*.
- Jornais e Sites consultados:
- *Jornal "A Semana"*, de janeiro de 1994 a fevereiro de 2007.
 - www.asemana.publ.cv

CABO VERDE

NENINHO DE OBALUAÊ¹

Às azuladas de ondas brancas d'águas do Oceano Atlântico engoliram nossas memórias que ficaram esquecidas, perdidas nas passagens angustiantes de nossos(as) ancestrais capturados(as), nas nossas culturas, nas crenças tradicionais e nas linguagens originais a nós palatáveis.

Dificultando dessa forma a nossa interlocução com nossos opressores, mas, que não confundimo-nos no alto de nossos sentidos indelévels, de sentimentos e noções inesquecíveis da nossa origem étnico-racial originária, da africanidade pura, apesar de que por demais distorcida, camuflada, negada e mesmo que distantes ainda somos fieis à africanidade.

Mesmo que relegados(as) às diásporas, e que sem sombras de dúvidas, relevantes, diga-se que, dadas às circunstâncias satânicas imperativas impostas irrelevantes, incredulamente, maldosas que se deram às nossas mais completas e absolutas inevitáveis revelias, porém, que nas nossas reminiscências afetivas permanecemos ainda africanos(as), sobrevivemos com heranças ancestrais que permanecem vivas em nossos subconscientes.

Mesmo que mutiladas, quase que moribundas, maltratadas e combalidas, fazendo-nos por conseguintes reféns de nossas emoções, todavia, mas, que também vivas em nossos corações, talvez, que cicatrizadas, mas, que presentes retidas em nossos âmagos consternados e feridos em nossos amargurados corações, tentando ferir a nossa autoestima, mas, que ainda assim nos lembramos, inequivocadamente, que te amamos, oh,, querida amada e inesquecível Mãe África!!!

Sabendo de que também foi por tudo igualmente ferida, mas alimenta co sua força telúrica nossos projetos de libertação...

¹ Escritor e poeta. Diretor do CRENJA – Centro de Resistência Negra Jagas Angola

É desse modo, que nós entregamos às lembranças do Arquipélago de Cabo Verde, mas, que de princípio de amargas e indigestas imemoriáveis recordações, ao nos recordarmo-nos do período macabro de rapto e tráfico cruento e pungente no traslado dos nossos(as) amados(as) ancestrais africanos(as), que por motivos torpes, impuros, injustos, funestos e egoísticos ocorreu, mas, que também nos trouxe questionáveis conflitos internos quase que irreparáveis.

Todavia, que ao ouvir como recorde e canto da lendária Cesária Évora, a diva dos pés descalços e rainha da morna, nossos corações se arregala e aquece, que com uma voz acalente que nos faz imensamente saudosos(as) da pátria mãe perdida, ou do continente.

No aspecto político lembramo-nos de Amílcar Cabral, do PAIGC, que nos inspirou e deu alento no início de nossa luta por liberdade, impulsionada sobe a égide de rei M’Zumba – hoje, sim, o nosso imortal “zumbi”. Do idioma quimbundo, de Angola, tiramos a acepção de significação, que nos dá na opção de ancestral, dentre outras, as de “monstro” e “espectro” –, mas, que o primeiro nome, M’Zuma, que no mesmo idioma citado, traduzido para o português, significa “aquele que veio para ficar”, e que ficou, pelo menos na nossa memória.

Então, que rei N’Zumba, aquele que sucedeu o rei Ganga Zumba, seu tio, irmão de sua mãe Aqualtune, ambos do povo jagas, no reino de Angola Janga, mas, que ficou conhecido como “Quilombo dos Palmares”, ora, reino aquele que quedou, em 1.694, mas, que seu objetivo principal era a liberdade de seu povo aprisionado, porquanto, que não esmorecemos, apenas somos umas brasas que se esconderam por entre as cinzas esperando a mais leve brisa para se reacender.

Tal como diziam os(as) antigos(as) africanos(as) bantos aprisionados(as), “rei Zumbi é imortal”, como assim ficou grafado, pelos próprios brancos, claro, mas, que o sonho de liberdade plena não sucumbiu junto daquele, e nem sequer arrefeceu, apenas ficou por anos, diga-se, no estado de letargia, que não seria eterno, porém que por tempo demais, oh,!! que nosso rei M’Zumba deva estar agonizado, porquanto, que instituiu e deixou de herança a sua ferramenta da Resistência Negra no Brasil.

Para alimentar, fomentar, e alcançar os seus/nossos(as) objetivos em “nosso” sofismático país, e a que àquele memorável, inesquecível e incomparável

líder cabo-verdiano, é a quem dedicamos as nossas mais sinceras gratidões, respeito e regozijo. Então, que somos incansáveis imensamente gratos(as) e agradecidas ao Cabo Verde e sua história de luta outrora do PAIGC, e ao grandioso Amílcar Cabral, contemporâneo, portanto, que cunhou a oração, e nós do CRENJA asseguramos que também “a nossa luta continua e que a vitória é certa”!.

Talvez, acrescentamos, mas, pois, que luta é luta, onde se perde ou se ganha, ou vice-versa, mas, que não se desiste, mesmo que tarde, pois, que não se pode, no nosso caso, desmontar 500 anos de história em apenas um dia, mês, ano, ou década, assim como o assegurou nosso memorável e idolatrado mestre e referência, mas, como também já dissemos, que não se capitular, não, que sem antes lutar, jamais, então, que Olorum, Ó Pai Eterno, o nosso Deus Africano que nos ajude, ilumine e guarde, **axé...**

Pelo cessar imediato do genocídio dos(as) negros(as) e dos(as) indígenas no Brasil. União, Solidariedade, Saber e Luta!



A PRESENÇA INDELÉVEL DE AMÍLCAR CABRAL NA REVOLUÇÃO PAN-AFRICANA: REFLEXÕES SOBRE ENFRENTAMENTO POLÍTICO E ASPECTOS CULTURAIS

CELSO LUIZ PRUDENTE¹
ÉDER RODRIGUES DOS SANTOS²
IVAN COTRIM³
PAULO CÉSAR RAMOS⁴
ITAR AMEDE⁵

De origem cabo-verdiana e guineense, nascido em Bafatá, na então Guiné portuguesa, e fortemente enraizada em Cabo-Verde, Amílcar Cabral conjugou

¹ Livre-docente, Pós-Doutor e Doutor em Cultura pela FEUSP, Pós-Doutor em Linguística pelo Instituto de Estudos da Linguagem – IEL UNICAMP. Professor Associado da Universidade Federal do Mato Grosso – UFMT. Professor da Linha de Pesquisa Cultura e Educação, do Programa de Pós-graduação em Educação da Faculdade de Educação da Universidade de São Paulo – PPGE/FEUSP. Pesquisador do LabArte da FEUSP. Pesquisador do DIVERSITAS – Núcleo de Estudos das Diversidades, Intolerâncias e Conflitos da USP. Cineasta, Antropólogo. Curador da Mostra Internacional do Cinema Negro – MICINE. Atuando como Diretor de Documentário do Canal Futura. Âncora e Diretor do Programa Radiofônico: Quilombo Academia, da Rádio USP, FM 93,7 de São Paulo.

² Doutor e mestre em Geografia Cultural, jornalista, sociólogo, cineasta e pesquisador associado ao Grupo de Estudos e Pesquisas sobre Cultura e Modos de Vidas Amazônicos (GepCultura/UNIR) e da Mostra Internacional do Cinema Negro (SP), do Comitê Pró-cultura Roraima.

³ Professor Dr. do Centro Universitário Santo André, Pós-doc em História Econômica para USP Doutor em Ciência Política pela PUC-SP.

⁴ Doutor em Sociologia pela Universidade de São Paulo (USP), mestrado em Sociologia e Graduação em Ciências Sociais pela Universidade Federal de São Carlos (UFSCar), tem especialização em Análise Política e Relações Institucionais pela Universidade de Brasília (UnB).

⁵ Professor Dr. Titular da Universidade São Tomás de Moçambique (USTM).

a luta armada com um movimento político e ideológico e cultural. O revolucionário contribuiu para forjar uma doutrina que militava a favor das descolonizações e que nunca parou de influenciar os movimentos independentistas pelo continente.

Conduzindo as lutas revolucionárias desde início dos anos 1960, Amílcar Cabral enfrentou o regime colonialista mantido por Salazar até a morte do sanguinário ditador em 1970. Porém, desde 1968 Portugal absorve no poder o político e intelectual Marcelo Caetano, como primeiro ministro, que inicia a democratização do país, no período de 1968 a 1974, ele será deposto pelos revolucionários da notável Revolução dos Cravos que completou o processo de democratização de Portugal. Ele promoveu algumas liberalizações, como a permissão de formação de sindicatos de trabalhadores, proibido desde 1920, a redução da censura, entre outras, mas nenhuma foram suficientes para afastar o processo revolucionário efetivado a partir de 25 de abril de 1974, que desarticulou o Estado Novo, em vigor desde 1933.

Desde a década de 1950 as ações revolucionárias na África buscavam a formação de uma organização Panafricana de sustentação da descolonização, libertação e autodeterminação dos seus povos. Amílcar Cabral participou, em 1955 com outros revolucionários, inclusive seu irmão, Luís Cabral, da Conferência de Baudung, que estimulou a formação do PAIGC, cuja fundação (Partido Africano para Independência da Guiné e Cabo Verde) criou um pólo fecundo de formação intelectual nacionalista e revolucionária, plataforma político-cultural da luta pela descolonização e autodeterminação dos povos.

Essa conferência organizada em meio ao período da Guerra Fria propunha elucidar o papel dos países componentes do chamado terceiro mundo, no interior dessa estrutura política, a Guerra Fria, criada pelos países beligerantes. De forma que o ambiente político e cultural que abastecia as discussões dos núcleos progressistas no continente africano encontrava-se impregnadas de ideais emancipatórios para seus países. As discussões contavam, em grande parte, com a presença de países africanos, num momento em que, estes pautavam a descolonização, já que os restos coloniais perpetrados criaram um radical empecilho ao desenvolvimento social e econômico africano.

Destacamos, em curto preâmbulo, o trágico destino dos revolucionários, seja por eliminação física, ou deformação dos seus fundamentos ideológicos, ou mesmo por ambos, tais ocorrências encontram sustentação na intolerância e repulsa à racionalidade humana e revolucionária, que tem sido conduzida, mesmo no interior das mais graves e acentuadas adversidades pelos intelectuais revolucionários, como foi o caso de Leon Trotsky. Seu “assassinato foi a culminação dos Processos de Moscou (1936-1938) nos quais Trotsky fora o principal acusado e condenado à morte *in absentia*”, processos conduzidos por Stalin, após tê-lo banido da URSS em 1929. “Nos processos, a caricatura monstruosa da Revolução de Outubro representada por Stalin legitimou o extermínio de toda a velha guarda bolchevique, acusada de “cúmplice de Trotsky”⁷.

Ainda que Marx não tenha sofrido eliminação física como ocorreu com vários revolucionários teve, entretanto que enfrentar a guerra ideológica desferida contra ele, até o fim de sua vida. Ele sofreu grave isolamento, pela intelectualidade, que evitava a difusão de sua produção intelectual ontológica, pois esta questionava a esmagadora literatura pretensamente revolucionária. Certamente são casos históricos jocosos, mas elucidativos, pois iluminam os cantos escuros da história dos injustiçados e mesmo eliminados desta, por obra e graça do pensamento contra-revolucionário imiscuído nos movimentos sociais.

De forma que, essa ponderação nos abre, confirmando a premissa do destino trágico dos autênticos revolucionários, que a despeito das singularidades e distinções, reflete as ações que vieram caracterizando as ações dos conservadores e reacionários em todo o mundo moderno, há décadas como foi o caso de Amílcar Lopes da Costa Cabral, que sofreu atropelo anti-humanista vindo sucumbir nas mãos assassinas de irracionistas contra-revolucionários.

Ainda em processo de pesquisa, sua morte veio sendo atribuída a componentes do PAIGC que divergiram da direção que o partido veio tomando sob a orientação de Amílcar Cabral, mas agregue-se que a efetivação desse assassinato

⁶ Na ausência.

⁷ **Entrevista com Osvaldo Coggiola:** Faculdade De Filosofia, Letras e Ciências Humanas da USP. Disponível em (<https://www.fflch.usp.br/36192>). Acesso em 28 de setembro de 2025.

pode ter sido conduzida pelas forças reacionárias portuguesas, que se encontravam em radical desacordo com os rumos das lutas de libertação da Guiné Bissau e Cabo Verde.

Em depoimento de Ana Maria Cabral obtemos mais informações sob os antecedentes da eliminação do maior revolucionário africano, Amílcar Cabral:

Ele já tinha recebido informações de vários serviços de espionagem. Vi que ele estava muito preocupado nesse dia. Havia uma recepção, penso que era na embaixada da Polónia. Em geral, ele não era muito de recepções, mas íamos também porque precisávamos da solidariedade deles. O Amílcar nunca mais queria sair da embaixada. Dizia que tinha o pressentimento que era o último dia da vida dele. E então falava, falava, falava com todos os embaixadores e os diplomatas. Fiquei até admirada, não percebia por que é que ele não queria sair. Só depois, mais tarde, é que me apercebi, porque quando chegamos a casa, a casa estava toda cercada pelos traidores.⁸

É preciso destacar que o pedagogo revolucionário Paulo Freire absorveu a essencialidade das suas preocupações pedagógicas por meio de suas experiências e contatos vividos na Guiné Bissau e pelas leituras da produção intelectual de Amílcar Cabral, embora não o tenha conhecido pessoalmente, assimilou suas referências sobre a educação revolucionária necessária em andamento, em Cabo Verde e Guiné Bissau. Freire observou que comentar, falar dos movimentos de libertação em África se tornara impossível se não se conhecesse o percurso prático e intelectual-revolucionário de Amílcar Cabral.

Essa constatação fica fortemente justificada quando se capta a conexão promovida por Amílcar Cabral entre os processos culturais, pedagógicos e revolucionários. Diz ele “Devemos trabalhar muito para liquidar a cultura colonial na nossa cabeça, camaradas. (...) Porque o colonialismo não tem só coisas que não prestam. Devemos ser capazes, portanto, de combater a cultura colonial e deixar

⁸ Disponível em <https://www.rfi.fr/pt/%C3%A1frica-lus%C3%B3fona/20250120-am%C3%A1lcar-cabral-52-anos-depois-do-assass%C3%ADnio-mist%C3%A9rios-por-dissipar>. Acesso em 28 de setembro de 2025.

em nossa cabeça aquele aspecto de cultura humana, científica que porventura os *tugas*⁹ trouxeram para nossa terra e entrou na nossa cabeça.”

A explícita preocupação ideológica, educacional, sempre presente nos contatos mantidos entre Paulo Freire e Mário Cabral resultaram no convite formulado pelo ministro Mario Cabral, que comandava a pasta da educação após a revolução da Guiné Bissau e Cabo Verde. Para Freire não havia qualquer estranhamento sobre os processos revolucionários dos povos da Guiné e Cabo Verde, diante dos seus permanentes contatos com os revolucionários e com as autoridades que assumiram a transformação educacional. “Não nos era estranha, de modo algum, a luta em que o povo da Guiné Bissau e Cabo Verde, sob a liderança extraordinária de Amílcar Cabral e seus camaradas do PAIGC, se tinha empenhado para a expulsão do colonizador Português.”

Cabral: das armas e das ideias

Agregava qualidades revolucionárias caras à tradição de esquerda marxista e comunista. Tanto é assim que a União Soviética (URSS) esteve presente como uma das duas superpotências (junto com os EUA) no contexto da Guerra Fria, influenciando cenários de descolonização e o processo revolucionário que levou à independência da Guiné-Bissau e Cabo Verde. A URSS aparece como um ator que, motivado pela disputa ideológica global com os Estados Unidos, ofereceu apoio material e político a movimentos de libertação anticoloniais africanos, incluindo o PAIGC, partido que liderou as lutas de independência dessas duas ex-colônias de Portugal.

A conjuntura internacional da Guerra Fria foi aproveitada pela liderança africana para captar recursos, inclusive da URSS. Este apoio incluiu assistência militar, ajuda técnica e formação de quadros dirigentes, além de suporte diplomático nas instâncias internacionais para consolidar visibilidade política à luta de libertação. A União Soviética forneceu armas, treinamento militar e recursos

⁹ Tugas eram componentes das forças militares portuguesas que combatiam os revolucionários do PAIGC.

financeiros ao PAIGC, fortalecendo o movimento armado na Guiné-Bissau, que contribuiu para a posterior independência de Cabo Verde, já que os dois processos estavam interligados até a ruptura entre ambos após a independência.

Cabo Verde, após sua independência em 1975, soube aproveitar o contexto global para captar recursos das potências em conflito, mantendo uma postura de não alinhamento formal, o que permitiu que o país recebesse tanto ajuda da URSS quanto de outros países ocidentais. Essa postura diplomática pragmática, ancorada nos princípios globais compartilhados e que não se comprometeu completamente com nenhum bloco, permitiu que Cabo Verde obtivesse vantagens tanto dos soviéticos quanto dos norte-americanos durante a Guerra Fria. A motivação da União Soviética não foi apenas filantrópica ou ideológica, mas profundamente estratégica: pretendia criar Estados alinhados ao bloco socialista e enfraquecer o domínio colonial europeu em favor de sua hegemonia política global¹⁰.

Embora a URSS tenha sido fundamental para o fortalecimento do PAIGC e do processo revolucionário, o texto enfatiza que Cabo Verde adotou um modelo de cooperação internacional diversificado e não se alinhou integralmente ao bloco socialista. Isso significa que a ajuda soviética foi estratégica e importante no âmbito militar e diplomático, porém Cabo Verde também buscou parcerias com países de outros blocos, mantendo autonomia política e foco nos próprios interesses nacionais.

Em síntese, a URSS foi uma das principais fontes de apoio para o movimento revolucionário que culminou na independência de Cabo Verde e Guiné-Bissau, atuando tanto militar quanto diplomaticamente, mas que o país soube equilibrar interesses e buscar auxílio internacional de forma pragmática e independente. Como sabemos, Cabral soube usar a conjuntura internacional de confrontos entre superpotências para buscar apoio externo ao PAIGC. Ele institucionalizou mecanismos de captação de recursos junto à URSS e outros países do bloco socialista, desempenhou intensa diplomacia em foros internacionais e

¹⁰ TAVARES, Adilson de Jesus Cabral. *A estratégia soviética e do PAIGC durante a luta de libertação nacional (1963-1974): um estudo de caso*. Lisboa: [s.n.], 2009. Disponível em: <https://www.didinho.org/Arquivo/AESTRATEGIASOVIETICAEDOPAIGCDURANTEALUTADELIBERTACAONACIONAL19631974.pdf>. Acesso em 20 set. 2025.

consolidou relações que permitiram ao movimento sobreviver ao isolamento, receber armamento, treinamento e apoio financeiro decisivos para enfrentar o poder militar português.

Além disso, Cabral foi o responsável por pensar a luta em termos de unidade entre Guiné-Bissau e Cabo Verde, estruturando o PAIGC como organização binacional e conectando as dinâmicas políticas entre os dois territórios na condução do processo revolucionário e nos anos que se seguiram à independência. Sua liderança garantiu, no período crítico da Guerra Fria, que ambos os processos revolucionários pudessem captar, administrar e direcionar recursos estratégicos vindos do bloco soviético sem subordinar totalmente a política nacional ao socialismo, já que buscou preservar a autonomia e o pragmatismo nas relações internacionais, como se consolidou nas décadas seguintes em Cabo Verde¹¹.

Em armas, mas intrinsecamente conectado à batalha das ideias, Amílcar Cabral está dentro do que se pode considerar um intelectual orgânico, nos termos de Gramsci (Gramsci, 1982). O conceito de intelectual orgânico designa o intelectual que está profundamente ligado a um grupo social ou classe, trabalhando para organizar, expressar e defender seus interesses por meio da práxis política, cultural, educativa e não apenas como produtor de ideias abstratas ou meramente acadêmicas.

Amílcar Cabral, intelectual orgânico: a contribuição de Gramsci

O artigo de Giovanni Semeraro (2006)¹² oferece uma análise profunda da distinção entre intelectuais tradicionais e orgânicos, mostrando que os

¹¹ COUTINHO, Kathleen Rocheteau Gomes. *A política externa de Cabo Verde (1975 a 1990): uma análise da configuração e atuação da política externa de Cabo Verde durante a Guerra Fria* (monografia de conclusão de curso, Universidade de Brasília, 2015). Disponível em: https://bdm.unb.br/bitstream/10483/16366/1/2015_KathleenRocheteauCoutinho_tcc.pdf. Acesso em 20 de set de 2025.

¹² Semeraro, G.. (2006). **Intelectuais “orgânicos” em tempos de pós-modernidade**. *Cadernos CEDES*, 26(70), 373–391. Disponível em <https://doi.org/10.1590/S0101-32622006000300006>.

intelectuais orgânicos são produzidos por cada grupo social conforme suas necessidades e são responsáveis por dar coesão, direção ética e política ao projeto da classe que representam. Eles atuam ativamente tanto na produção material quanto simbólica, conectando conhecimento científico, filosofia, educação e ação política. No contexto pós-moderno, a função desse intelectual está desafiada pela segmentação simbólica da sociedade, mas permanece fundamental para promover hegemonia popular e democracia ampliada.

Costa (2021)¹³ aplica diretamente o conceito gramsciano, analisando sua trajetória de Vieira como professor, advogado, militante do PCB e participante ativo dos movimentos sociais durante a ditadura militar brasileira. Vieira Netto é entendido como intelectual orgânico por sua inserção concreta nos campos político, social e educativo, articulando teoria e prática em defesa de um projeto político de transformação social vinculado a uma classe específica — no caso, a classe trabalhadora e setores subalternos. Sua atuação ultrapassa a produção intelectual isolada e se realiza na luta política, organização de partidos, defesa dos direitos estudantis e democratização do conhecimento.

Assim, o conceito de intelectual orgânico, formulado por Antonio Gramsci, ultrapassa a noção restrita do intelectual como sujeito isolado dedicado unicamente à produção de ideias. Trata-se de uma figura que atua de modo coletivo e está profundamente vinculada aos interesses históricos e políticos da classe social com a qual se identifica e se compromete.

O intelectual orgânico não se limita a interpretar a realidade, mas busca intervir nela, participando ativamente da construção de hegemonia por meio da articulação entre saberes, cultura e ação política, com vistas à transformação social. Assim, sua atuação representa uma crítica às formas tradicionais de intelectualidade, que tendem a se afastar das lutas concretas e dos desafios vividos pela sociedade. Ao propor que todo processo educativo e cultural seja,

Acesso em 20 de set de 2025.

¹³ Costa RC da, Campos N de. *Do intelectual do caso Dreyfus ao intelectual orgânico: um modelo de análise da trajetória de Vieira Netto (1945-1973)*. Educ rev [Internet]. 2021;37:e66504. Available from: <https://doi.org/10.1590/0104-4060.66504>.

simultaneamente, político e socialmente engajado, o conceito reafirma a inseparabilidade entre teoria e prática, conhecimento e militância, educação e emancipação coletiva.

Essas análises ajudam a compreender a importância do intelectual engajado socialmente e sua relevância para processos democráticos e transformadores, tanto na teoria quanto em biografias concretas como a atuação de Amílcar Cabral, que deu extrema atenção para a disputa das consciências, ou seja, a disputa cultural e educacional. Assim, baseado na luta de Amílcar Cabral e nas considerações sobre o papel do intelectual orgânico e a disputa cultural no processo de construção de hegemonia é que ganha importância a discussão de projetos educacionais e culturais no processo revolucionário.

De acordo com Chantal e Mouffe¹⁴, conceito de hegemonia tem suas raízes na tradição marxista, surgindo como uma resposta às transformações sociais e políticas que desafiaram os modelos analíticos clássicos. Seu desenvolvimento teórico encontra expressão mais sofisticada nos escritos de Antônio Gramsci, que desloca o foco da análise marxista tradicional, voltada majoritariamente para a infraestrutura econômica, para a compreensão do papel das superestruturas, da ideologia e da sociedade civil na dinâmica de poder. Em Gramsci, a hegemonia se refere à capacidade de uma classe de exercer liderança intelectual e moral sobre outras, assegurando o consentimento das massas, mais do que simplesmente impondo sua vontade por meio da coerção. Esse deslocamento teórico se mostra inovador, pois rompe com uma perspectiva reducionista e inaugura um entendimento mais complexo sobre como se dá a dominação em sociedades capitalistas avançadas.

A sociedade civil, nesse contexto, assume centralidade como espaço privilegiado da luta ideológica e cultural, distinguindo-se do leninismo, que enfatizava sobretudo a tomada do poder coercitivo do Estado. Em seus termos, o partido político atua como o “moderno príncipe”, cuja função é organizar uma

¹⁴ Alves, A. R. C.. (2010). O conceito de hegemonia: de Gramsci a Laclau e Mouffe. *Lua Nova: Revista De Cultura E Política*, (80), 71–96. Disponível em <https://doi.org/10.1590/S0102-64452010000200004>. Acesso em 28 de setembro de 2025.

vontade coletiva nacional-popular capaz de promover uma reforma moral e intelectual, articulando alianças entre diferentes grupos sociais. A construção da hegemonia ocorre, portanto, na sociedade civil, e só se consolida quando ultrapassa interesses corporativos ou estritamente econômicos, alcançando um patamar de consenso que envolva sacrifícios limitados e pactos compartilhados. Nesse processo, a figura do intelectual orgânico desempenha papel estratégico, pois articula teoria e prática, garantindo que as demandas da classe ou grupo dirigente sejam traduzidas em direção ideológica e política dentro do bloco histórico hegemônico.

Décadas mais tarde, Ernesto Laclau e Chantal Mouffe¹⁵ retomam o conceito gramsciano, mas propõem uma reformulação radical ao inseri-lo em um contexto pós-estruturalista, próprio do capitalismo tardio. Para esses autores, a categoria de classe, central em Gramsci, deve ser relativizada. Em seu lugar, introduzem conceitos como contingência, antagonismo e discurso, que passam a ser categorias fundamentais para compreender a política contemporânea. Laclau e Mouffe argumentam que a sociedade não constitui um todo unificado e coerente, mas uma articulação precária de posições e identidades sociais, sempre definidas por lutas discursivas e por antagonismos que carecem de fundamentos necessários e fixos. Assim, hegemonia deixa de ser apenas o exercício de liderança por parte de uma classe e passa a ser entendida como um processo aberto e instável de construção de sentidos, no qual diferentes grupos competem pela fixação temporária de significados.

Nesse quadro teórico, o processo hegemônico se caracteriza por dois elementos centrais: a fixação parcial de sentidos, que se dá por meio do discurso, e a presença permanente do antagonismo, que marca o limite do social e revela a impossibilidade de um fechamento total da ordem política. Em outras palavras, não existe reconciliação final ou unidade plena; a política é sempre um campo de disputas em aberto, no qual identidades e projetos são constantemente redefinidos. Essa abordagem confere maior flexibilidade analítica ao conceito,

¹⁵ LACLAU, E; MOUFFE, C. 2004. *Hegemonía y estrategia socialista: hacia una radicalización de la democracia*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica de Argentina.

permitindo compreender fenômenos políticos complexos e fragmentados que escapam às categorias clássicas do marxismo.

Ao comparar as duas perspectivas, observa-se que Laclau e Mouffe partem do arcabouço teórico gramsciano, mas, ao desenvolverem o chamado pós-marxismo, rejeitam determinismos e universalismos ligados à ideia de classe como sujeito privilegiado da história. Enquanto Gramsci avança na compreensão da hegemonia como ferramenta crítica dentro do marxismo, destacando a importância da sociedade civil e da luta ideológica, Laclau e Mouffe ampliam o alcance do conceito ao evidenciar a natureza contingente e discursiva das disputas políticas. Assim, a hegemonia deixa de ser exclusivamente um instrumento da classe dominante e passa a ser vista como um processo plural e dinâmico, fundamental para a compreensão da política em sociedades contemporâneas marcadas pela fragmentação, pela multiplicidade de atores e pela constante disputa por significados.

A análise da disputa das consciências para o universo cultural, presente tanto na formulação clássica de Gramsci quanto na releitura pós-marxista, revela como a hegemonia se constrói para além da dimensão estritamente econômica ou coercitiva, envolvendo processos simbólicos e ideológicos que estruturam a vida social. Enquanto Gramsci destaca a centralidade das instituições da sociedade civil na formação do consenso, Laclau e Mouffe evidenciam a instabilidade e a contingência desses consensos em contextos de múltiplas identidades e antagonismos. Assim, compreender a disputa cultural é fundamental para apreender como se produzem significados, valores e práticas que sustentam ou desafiam projetos hegemônicos, tornando-a elemento imprescindível para o estudo crítico do conceito de hegemonia.

Cultura e educação: a pedagogia afro-indígena no processo revolucionário

Do ponto de vista gramsciano, o intelectual orgânico interpreta a realidade para intervir nela de forma prática. Desta forma, contribui para a produção da

ideia de hegemonia, como dito, articulando saberes, cultura e ação política. O fim desejado é a transformação social, como ocorreu em países africanos no enfrentamento ao imperialismo e o colonialismo, sob o comando de Amílcar Cabral.

A película filmada na década de 1970, “Amilcar Cabral”¹⁶ (doc, 27min), documentário híbrido, dirigido pelos pioneiros do cinema em Guiné, Flora Gomes e Sana Na N’Hada, que estudaram no Instituto *Cubano del Arte e Industria Cinematográficos (ICAIC)*, traz imagens de Amílcar Cabral em várias ações em prol da independência de Guiné e Cabo Verde. Fica cristalina em imagens a relação da cultura com a sociedade; assim como o processo de aprendizado dos jovens guineenses sobre a revolução. O treinamento militar é acompanhado dos processos rituais que auxiliam na proteção sagrada, assim como as relações de biointegração com a natureza estão dadas no filme, facilitando, por exemplo, a adaptação de habitações, acesso à água, alimentação e caça durante os acampamentos da luta armada.

O documentário, tributário à estética do Cinema Negro, que é o cinema das maiorias minorizadas e das minorias é um exemplo da força imagética telúrica que se pode produzir a partir dos complexos e diversos elementos culturais de uma nação e pode oferecer cores e imagens à teoria tratada neste texto. Aduz Cotrim et. al. (2021):

(...) o cinema negro tem como essência a luta ontológica da horizontalidade da imagem do ibero-ásio-afro-ameríndio (Prudente, 2017, 2018, 2019a), e das minorias como um todo contra a verticalidade da hegemonia imagética do euro-hetero-macho-autoritário (Prudente (2014, 2015, 2020a), é nessa luta ontológica que se dá a consciência como elemento substancial e dinâmico para o resgate de sujeito histórico que o negro conquista nessa tendência cinematográfica emergente (p. 231).

Na estética do documentário que se percebe a influência do cinema direto, possivelmente de tons neorrealistas e da *nouvelle vague*, por vezes etnográfico,

¹⁶ **Amílcar Cabral**: o pai da nação Guineense. Disponível em <https://www.youtube.com/watch?v=tNgKoNCiAHQ>. Acesso em 28 de setembro de 2025.

por vezes, observacional do *filme-processo*. Com ele, há a possibilidade de imersão estética na luta armada liderada por Cabral e sua influência epistêmica. A dimensão da luta anticolonial liderada por Cabral é percebida e valorizada com a expressão universal de confiança na possibilidade da democracia cultural perseguida e apropriada pela arte cinematográfica na função alfabetizadora identificada em todos os países que seguiram este caminho revolucionário.

No filme, verifica-se os cantos dos jovens acompanhado dos batuques, a caça, a produção de alimento, o descanso, o banho nos rios, a navegação, a construção de canoas, os vestuários. Esses elementos se somam ao toque dos instrumentos musicais, a coleta de madeira, a criação das crianças, o futebol, a reza e dança ritual dos soldados em volta da fogueira. Fenômeno que se dá em proveito da epistemologia da circularidade sagrada da cosmovisão africana primogênita. Todos estes processos são demonstrados com sensibilidade, sobretudo, a relação do humano com seu meio, seus espaços telúricos e ancestrais, fenômenos decisivos para a compreensão da cultura e suas territorialidades.

A sequência de cenas de um soldado em uma pequena montanha praticando rituais ancestrais sobre si e sobre a arma que empunha é pedagógica de um processo de resistência axiológica que entrecruza mundos e rejeita a imposição epistêmica do “euro-hétero-macho-autoritário” que tem no pensamento cartesiano-positivista-colonial sua limitação ontológica (Prudente, 2019). Ressalta-se que, mesmo que existem diferenças culturais e étnicas no interior dos países africanos, estas foram tratadas para convergir em torno de um objetivo comum, que é a unidade nacional dos referidos países no processo de enfrentamento às influências políticas externas coloniais e imperialistas que sempre provocaram instabilidade nos países afetados e explorados. Como percebemos no significado das relações comunais da circularidade africana do saber Rá nos povos egípcio-bantu, que já conheciam a consciência de respeito à biodiversidade, constituindo a mais antiga civilização da história da humanidade. Desse eixo epistemológico se originaram tanto a cultura Yoruba quanto a banto, observem:

- a. Na primeira percebemos a felicidade do distanciamento das possibilidades preconceituosas, considerando que na orixalidade Yoruba todas expressões

bioexistências são manifestações dos orixás. Isso, significa que o tratamento preconceituoso com quaisquer das formas de vida seria, a negar a divinização das divas e deuses Yoruba, configurados nos orixás.

- b. Na segunda temos a percepção da essência epistemológica como dimensão coletiva, percebida na filosofia Ubuntu, significando que “sou porque somos”. Esse discernimento banto é traduzido na corporeidade de dinâmica circular das relações lúdicos gregárias da praxeologia do canto da capoeira, como processamento do *semba de umbigada*, no qual cada um se encontra no corpo do outro, formando uma alma comum. Sendo, ‘ao nosso quase cego ver’, uma possível tradução telúrica da subjacência do saber utópico coletivo no diverso africano, que é estranho ao pensamento individualista, da lógica acumulativa da autoritária vampirização do universo europeu, que se alimenta do sangue no prato eurocolonial, (Prudente, 2019).

Tal epistemologia da revolução é vinculada aos processos de afirmação ontológica, na qual a cultura local é fator decisivo.

É provável que a negação da axiologia negra, que se dá pela perseguição dos cultos de matrizes africanas, tem o propósito de fragmentação ontológica do negro. Considerando que a tentativa de retificação é uma possível estratégia para justificar a violenta eurocolonização caucasiana, que lhe tentou furtar a dimensão de ser social do negro, subtraindo-o, no campo ontológico, da iniciativa no balbucio de que o mesmo viesse se limitar a condição de objeto, em proveito da mais valia absoluta (Cotrim *et. al.* 2021, p. 228).

Assim, afirma-se que as relações existenciais são possíveis, na medida em que se tem uma demanda lúdico-gregária de relações comunais dadas pela circularidade dos saberes sagrados da cosmovisão africana, que foi a primeira epistemologia ambiental, respeitando a biodiversidade e as diferentes expressões bioexistências, que eram manifestações da própria divindade. Evitando com isso possibilidades de relações de verticalidade, que se tornaram excessivas com a lógica cumulativa do mercantilismo eurocaucasiano, tendo em vista que,

nessa africanidade primeva, todas as bioexistencialidades e biopluralidades são reflexos da divindade, razão pelas quais não seriam objeto de preconceito do colonialismo em razão do poder da divindade. Para Prudente (2002) a libertação nacional de um povo é a reconquista de sua personalidade histórica, o seu regresso à história, pela desconstrução da dominação imperialista a que esteve submetido o colonizado.

Considerações finais

A educação da classe política, dos militares, dos jovens para o engajamento em busca da solução para seus desafios econômicos, sociais e territoriais, em um processo contínuo de aprendizagem da história, das relações econômicas e da preservação da cultura é central para o fortalecimento de estados independentes. Esses fenômenos estavam no horizonte do pensamento revolucionário, liderado pelo intelectual Amílcar Cabral.

A produção intelectual e socialização do conhecimento refletidas na produção cultural, nas artes, notadamente – o cinema autoral endógeno, ou seja, produzido no interior dos países revolucionários, é um elemento que buscou conduzir a educação popular pós-independência de povos que lutaram contra o imperialismo. Isso no sentido de defender a liberdade, os valores culturais, lutando contra todas as formas de segregação e opressão.

O cinema autoral contribui diretamente com a reflexão sobre a democracia cultural, no enfrentamento aos desafios sociais e para projetar as riquezas culturais africanas, na afirmação da imagem positiva de um passado revolucionário e libertário, alicerçado na ancestralidade e na bioexistência dos antepassados. O papel do cinema anti-imperialista que tem nomes de referência, como Sergei Eisenstein, Dziga Vertov, Glauber Rocha, Flora Gomes, dentre outros, introduziram perspectivas revolucionárias, assim como para o desenvolvimento do próprio cinema e da cultura, considerando que a luta concreta não se finda no processo de libertação de uma nação, mas ao contrário – é o princípio da construção de uma sociedade democrática, mais solidária e respeitosa.

Referências

- COTRIM, Ivan; PRUDENTE, Celso Luiz; SANTOS, Éder Rodrigues dos. Arte e enfrentamento: cinema novo e a dimensão pedagógica do cinema negro. In: *Cinema negro: educação, arte, antropologia*. PRUDENTE, Celso Luiz; Almeida, Rogério de (orgs). São Paulo: FEUSP, 2021.
- PRUDENTE, Celso Luiz. *Barravento: o negro como possível referencial estético no cinema novo de Glauber Rocha*. Antropologia do cinema. São Paulo, SP: Editora Nacional, 1995.
- PRUDENTE, Celso Luiz. *Mãos Negras: Antropologia da arte negra*. São Paulo: Editora Panorama do saber, 2002.
- PRUDENTE, Celso Luiz. *Arte Negra: alguns pontos reflexivos para a compreensão da cultura afro-brasileiro – artes plásticas, música, cinema e teatro*. Rio de Janeiro, RJ: CEAP, 2007.
- PRUDENTE, Celso Luiz. A dimensão pedagógica da alegoria carnavalesca no cinema negro enquanto arte de afirmação ontológica da africanidade: pontos para um diálogo com Merleau-Ponty. In: *Revista de Educação Pública*. v. 23. nº 53/1 (maio/ago. 2014). Cuiabá: EdUFMT, 2014.
- PRUDENTE, Celso Luiz. O mar e a afirmação da imagem positiva da lusofonia: questão da possível dimensão pedagógica do cinema negro. In: Cristina Montalvão Sarmiento; Sandra Moura. (Org.). *Novos desafios para o ensino superior após os objetivos de desenvolvimento do milênio (ODM)*. 1ed. Cabo Verde, Cidade Velha: Europress, 2015. p. 233-242.
- PRUDENTE, Celso Luiz. A dimensão pedagógica do cinema negro e a construção da imagem de afirmação positiva do ibero-ásio-afro-ameríndio: pontos à compreensão da identidade de pessoa em condição de rua. In: FÁVERO, Altair Alberto; TAUCHEN, Gionara. (Org.). *Políticas de educação superior e docência universitária: diálogos sul-sul*. 1ed. Curitiba: CRV, 2016. p. 429-445.
- PRUDENTE, Celso Luiz. *A dimensão pedagógica do cinema negro, como arte de afirmação da imagem positiva do ibero-ásio-afro-ameríndio na construção da lusofonia de horizontalidade democrática*. Patrimônio histórico do espaço lusófono: ciência, arte e cultura. In: ANAIS do XXVIII Encontro da AULP, Lubango, Angola. Universi-

- dade Mandume Ya Ndemufayo. Lubango Angola. Patrimônio histórico do espaço lusófono: ciência, arte e cultura. Lisboa Portugal: Europress, 2018. p. 499-512.
- PRUDENTE, Celso Luiz. *A Dimensão Pedagógica do Cinema Negro aspectos de uma arte para a afirmação ontológica do negro brasileiro: o olhar de Celso Prudente*. Celso Luiz Prudente e Dacirlene Célia Silva. (Org.). 2ª ed. São Paulo: Anita Garibaldi. 2019a.
- PRUDENTE, Celso Luiz. Cinema Negro: aspectos de uma arte para a afirmação ontológica do negro brasileiro. *Revista Palmares*, v. 1, 2005. p. 68 – 72. Disponível em: <http://palmares.gov.br>. Acesso em 25 jun. 2020.
- RAMOS, Paulo César. *Gramática Negra contra a violência do estado: da discriminação racial ao genocídio negro (1978-2018)*. Tese de doutorado. Programa de Pós-graduação em Sociologia, Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da USP, 2021.
- SANTOS, Éder Rodrigues dos. *Geografia ontológica indígena: cosmovisões e caminhos para o bem viver*. 2025. Tese (Doutorado em Geografia) – Fundação Universidade Federal de Rondônia, Porto Velho, 2025.



CABO VERDE

BARTOLOMEU PEREIRA DE SOUZA¹

Santiago
São Vicente
Sal
Boa Vista
Santo Antão
Maio
Fogo
São Nicolau
Brava
Santa Luzia

Cabo Verde

10 ilhas e um só país
Sua independência conquistada em 1975
Não sem muito sangue derramado de seus filhos
Mas finalmente Cabo Verde livre!

Cabo Verde
Não se lamenta segue em frente

Do lado de cá do oceano está o Brasil, Cabo Verde.
Do lado de cá do mar estou eu, cabo-verdiano, teu irmão

¹ bartolomeu.pereira.souza@gmail.com

As águas do Atlântico não nos separam, nos unem

Tivemos o mesmo colonizador, mas finalmente estamos livres do jugo dos
que nos queriam colonizados para sempre

Cabo Verde
10 ilhas e um só país

Cabo Verde como o nome já diz
É Verde
É azul da cor do céu
É terra
É água
É mar

Cabo Verde com sua cultura e sua história
É presente e futuro

Cabo Verde é um arquipélago com suas 10 ilhas formando um lindo país!
Como linda é a sua gente gentil e hospitaleira

Do lado de cá do oceano estou eu, irmãos cabo-verdianos
Sonhamos, os mesmos sonhos
Sonhos acalentados por nossos ancestrais
Sonhos de liberdade, a liberdade ainda a conquistar.



O IMAGINÁRIO INSTITUI-SE COMO UMA DAS FERRAMENTAS MAIS PODEROSAS PARA A COMPREENSÃO DAS RELAÇÕES ENTRE POVOS E CULTURAS. A SUA FORÇA RESIDE NA CAPACIDADE DE ARTICULAR DIMENSÕES, HISTÓRICAS, AFETIVAS E SIMBÓLICAS, PERMITINDO QUE REALIDADES DISTANTES SE TORNEM PRESENTES, E QUE VÍNCULOS SOCIAIS SE JAM REINTERPRETADOS PELA VIA DA MEMÓRIA, DAS ARTES E DA REPRESENTAÇÃO.



NO CASO DAS RELAÇÕES ENTRE CABO VERDE E BRASIL, ESSA DIMENSÃO GANHA RELEVÂNCIA PARTICULAR. TRATA-SE DE DOIS POVOS SEPARADOS PELO ATLÂNTICO, MAS UNIDOS PELA LÍNGUA, POR UMA HISTÓRIA COMUM DE COLONIZAÇÃO, PELA EXPERIÊNCIA DA DIÁSPORA E POR PROFUNDAS AFINIDADES CULTURAIS EXPRESSAS ATRAVÉS DA LITERATURA, DA MÚSICA, DA DANÇA, DA PINTURA.

