



**INSTITUTO HUMANIDADES E LETRAS - IHL
BACHARELADO EM HUMANIDADES**

DANILSON IVANDRO GONÇALVES DA VEIGA

**IDENTIDADE E DIFERENÇA NA CONSTRUÇÃO DA CULTURA CABO-
VERDIANA: UMA ABORDAGEM FANONIANA**

**São Francisco do Conde
2016**

DANILSON IVANDRO GONÇALVES DA VEIGA

**IDENTIDADE E DIFERENÇA NA CONSTRUÇÃO DA CULTURA CABO-
VERDIANA: UMA ABORDAGEM FANONIANA**

Trabalho de Conclusão do Curso
apresentado como requisito para obtenção
do título de Bacharel em Humanidades, da
Universidade da Integração Internacional
da Lusofonia Afro-Brasileira (UNILAB).

Orientador: Prof. Dr. Cleber Daniel
Lambert da Silva.

**São Francisco do Conde
2016**

Universidade da Integração Internacional da Lusofonia Afro-Brasileira
Sistema de Bibliotecas da Unilab
Catalogação de Publicação na Fonte

V528i

Veiga, Danilson Ivandro Gonçalves da.

Identidade e diferença na construção da cultura cabo-verdiana : uma abordagem fanoniana / Danilson Ivandro Gonçalves da Veiga. - 2016.
75 f.

Monografia (graduação) - Instituto de Humanidades e Letras, Universidade da Integração Internacional da Lusofonia Afro-Brasileira, 2016.

Orientador: Prof. Dr. Cléber Daniel Lambert da Silva.

1. Antirracismo - Cabo Verde. 2. Cabo Verde - Identidade étnica.
3. Descolonização - Cabo Verde. 4. Etnologia - Cabo Verde. I. Título.

BA/UF/BSCM

CDD 305.896

DANILSON IVANDRO GONÇALVES DA VEIGA

**IDENTIDADE E DIFERENÇA NA CONSTRUÇÃO DA CULTURA CABO-
VERDIANA: UMA ABORDAGEM FANONIANA**

Trabalho apresentado à Universidade da Integração Internacional da Lusofonia Afro-Brasileira, como requisito parcial para a obtenção do título de Bacharel em Humanidades.

Aprovado em 02 de dezembro de 2016.

Banca Examinadora

Cléber Daniel Lambert da Silva – Orientador
Doutor em Filosofia pela Universidade Federal de São Carlos
Universidade da Integração Internacional da Lusofonia Afro-Brasileira.

Ismael Tcham
Doutor em Antropologia pela Universidade Federal de Pernambuco
Universidade da Integração Internacional da Lusofonia Afro-Brasileira.

Eduardo Antônio Estevam Santos
Doutor em História pela Pontifícia Universidade Católica de São Paulo
Universidade da Integração Internacional da Lusofonia Afro-Brasileira

Dedico este Trabalho a minha mãe Maria Filomena Borges Gonçalves (Tchuca), por tudo, pelo aprendizado, educação e humildade, porque se não fosse ela, hoje esse sonho nunca teria sido realidade. A minha irmã, Sonia Veiga. Aos meus irmãos; Helder Veiga e Walter Gonçalves, por terem me dado sempre atenção e toda força e a todos os meus amigos de infância que apesar de não terem a mesma oportunidade que eu tive e, sempre me motivaram e me deram força para não desistir até que cheguei hoje onde estou.

AGRADECIMENTOS

Primeiramente, agradeço a Deus pela vida que me deu e pelo dom da sabedoria que concedeu.

Da mesma forma em especial agradeço a minha mãe Maria Filomena Borges Gonçalves pela humildade e por tudo que ela fez por mim e pelo papel de mãe e pai que ela desempenhou. Você é a melhor mãe do mundo.

A minha irmã e meus irmãos: Sônia, Helder, Walter, que sempre me deram forças para que hoje esteja aqui nessa caminhada longa e dura de cabeça erguida. A meu Primo Smaieilô, Nilton e Milton. Vocês são as minhas fontes de Inspiração. E toda a minha família de modo Geral.

Assim, deixo aqui também um agradecimento sentido aos (The Best) Emanuel Smedo e Lenira Gonçalves pela atenção e carinho que me deram e pelo ombro amigo que sempre me deram e que em várias situações fizeram parte do meu percurso e pela contribuição dado para a concretização deste trabalho.

A meu orientador Professor doutor Cléber Daniel Lambert da Silva, pela disponibilidade, pelo aprendizado e contribuição para conclusão dessa pesquisa. Não posso deixar de agradecer aos meus amigos em especial Braima Seidi e Agostinho da Silva e as amigas e colegas de turmas: Beatriz, Edsana, Sara, Rafaela, Emilly, Aldan, Secov, Emílio (Pala), Moacir, Alassana, Eduardo (Edu), Kaick, Iuri entre outros pelas suas contribuições para realização dessa etapa da minha vida acadêmica e pessoal.

A querida colega Paula Reis pela disponibilidade, leituras, e correções ortográficas e toda contribuição dado para conclusão desse TCC.

De uma forma geral um agradecimento aos amigos/as e a todos os que de diferentes formas, contribuíram para a realização do presente trabalho, a todos agradeço reconhecidamente.

E por fim a todas as amizades feitas ao longo dessa caminhada, e a UNILAB pela oportunidade concedida.

RESUMO

A presente monografia tem como foco principal analisar como se deu os processos de construção da identidade e das culturas cabo-verdianas e ilustrar possíveis pistas para construção de uma identidade decolonial e antirracista, valorizando suas singularidades e diferenças. Por outro lado, essa análise busca oferecer uma compreensão acerca da tensão entre identidade e diferença na construção da cultura cabo-verdiana e tem como suporte o pensamento filosófico e social de Frantz Fanon acerca da questão da raça e da colonização, apresentado, sobretudo, no livro **Pele Negra Máscaras Brancas**. Por isso acreditamos que, a partir desse pensamento ele nos oferece a base, através de reflexões conceituais e análises acerca da situação do negro, para pensar certos aspectos da construção da identidade cultural cabo-verdiana, sobretudo aqueles referentes às possibilidades de afirmação de uma identidade cabo-verdiana descolonizada e antirracista.

Palavras-chave: Identidade. Cultura. Racialização. Colonização. Fanon.

ABSTRACT

This monograph focuses primarily on analyzing how the process of construction of identity and Cape Verdean culture was and illustrates possible clues for construction of a colonialist and anti-racist identity, emphasizing their uniqueness and differences. On the other hand, this analysis seeks to provide an understanding about the tension between identity and difference in the construction of Cape Verdean culture and its support philosophical and social thought of Frantz Fanon on the issue of race and colonization presented, especially in the book **Black skin White Masks**. We therefore believe that from that thought he offers us the basis, through conceptual reflections and analysis about the black situation, to think about certain aspects of the construction of the Cape Verdean cultural identity, especially those relating to the claim possibilities of Cape Verdean identity decolonized and antiracist.

Keywords: Identity. Culture. Racialization. Colonization. Fanon.

SUMÁRIO

1 INTRODUÇÃO	10
2 CAPÍTULO - CONCEITOS E PROBLEMÁTICAS FANONIANAS NO UNIVERSO CABO-VERDIANO.....	16
2.1 RELIGIÕES E A CONSTRUÇÃO DA IDENTIDADE CABO-VERDIANA.....	19
2.2 GÊNEROS, COR, RAÇA E IDENTIDADE CULTURAL CABO-VERDIANA	21
2.3 O NEGRO E AS SUAS DIMENSÕES EM FANON	26
2.4 CAPITALISMO E GLOBALIZAÇÃO COMO FORMA DE DOMINAÇÃO IDENTITÁRIA.....	28
3 CAPÍTULO - O PROCESSO DA CONSTRUÇÃO DA IDENTIDADE E CULTURA CABO-VERDIANA.....	33
3.1 BREVE CONTEXTUALIZAÇÃO HISTÓRICA DE CABO VERDE	34
3.2 O MESTIÇO E A MISTIÇAGEM NO ARQUIPÉLAGO	38
3.3 CRÍTICAS ÀS ELITES INTELLECTUAIS CABO-VERDIANA DO SÉCULO XX....	41
3.4 DISCUSSÕES SOBRE IDENTIDADE ÉTNICO-RACIAL NAS ILHAS	44
4- CAPÍTULO - IDENTIDADE CULTURAL CABO-VERDIANA, UMA PERSPECTIVA PÓS/DECOLONIAL.....	50
4.1 A EDUCAÇÃO COMO MECANISMO DECOLONIAL	50
4.2 AFIRMAÇÃO E REAFIRMAÇÃO DA IDENTIDADE CABO-VERDIANA	57
4.3 A POLÍTICA DA DESCOLONIZAÇÃO	59
5- CONSIDERAÇÕES FINAIS.....	67
REFERÊNCIAS.....	71

1 INTRODUÇÃO

O Trabalho que ora apresentamos é desdobramento de uma pesquisa teórica de iniciação científica intitulada “Cosmopolítica da relação em Frantz Fanon”, a qual integrou o projeto de pesquisa Práticas cosmopolíticas do ponto de vista Geofilosófico: Identidade, Alteridade e Relação, coordenada pelo professor Doutor Cléber Daniel Lambert da Silva, executado entre setembro de 2015 e agosto de 2016, na Universidade da Integração Internacional e da Lusofonia Afro-Brasileira (UNILAB).

Durante doze meses de pesquisa de iniciação científica conseguimos alcançar um dos objetivos que era construir, a partir do plano de trabalho de iniciação científica, uma proposta de trabalho de conclusão de curso como parte dos requisitos para obtenção do título de Bacharel em Humanidades. O resultado final desse percurso de trabalho é apresentado aqui na forma de monografia intitulada “Identidade e diferença na construção da cultura cabo-verdiana: uma abordagem fanoniana”, no qual analisamos como se deu o processo de construção da identidade e da cultura cabo-verdiana.

Essa análise busca oferecer uma compreensão acerca da tensão entre identidade e diferença na construção da cultura cabo-verdiana e tem como suporte o pensamento filosófico e social de Frantz Fanon a respeito da questão da raça e da colonização. O interesse pelo tema surgiu a partir do primeiro contato com o livro ***Pele negra máscaras brancas*** do autor Martinicano Frantz Fanon, no Grupo de Pesquisa Geofilosofia. Para isso, tomamos como base teórica central o pensamento do autor supracitado, sobretudo aquele apresentado no livro em questão, para desenvolver a nossa pesquisa.

Por outro lado, trata-se da primeira experiência com o pensamento filosófico e social fanoniano para pensar e analisar as comunidades africanas lusófonas, mais concretamente Cabo Verde. Para esta análise foi utilizado, sobretudo, o método qualitativo, consistindo basicamente em leituras, análise conceitual e explicação dos textos abordados, bem como a experiência vivida do autor, relatada e analisada no próprio livro *Pele negra, máscaras brancas*. Para compreender a problemática central do trabalho e, a partir dessa compreensão, apontar caminhos

possíveis para a construção de uma identidade cabo-verdiana decolonial e antirracista. Na investigação documental se privilegiou revistas, jornais, periódicos, livros impressos, artigos acadêmicos, monografias, teses e dissertações entre outros.

Nos livros, jornais e periódicos privilegia-se o pensamento e interpretação dos pensamentos pan-africanistas, as gerações dos pré-claridosos e os claridosos, o pós-colonialismo, os pensamentos decoloniais, o afropolitanismo, e o luso tropicalismo freyriano acerca da construção da cultura cabo-verdiana. São possíveis, através da narrativa escrita, compreender hábitos e costumes, anseios e lutas travadas que, recentemente, se afiguram como relevantes na compreensão do pensamento das diferentes gerações e a interpretação do pensamento de alguns intelectuais, principalmente os que pesquisam e/ou escrevem sobre o tema, através de memórias escritas. Tem por objetivo fazer o estudo, contribuindo para a comunidade científica interessada em pesquisas a respeito da identidade cultural da sociedade cabo-verdiana.

Fanon, psiquiatra e filósofo, nasceu no ano de 1925 na ilha da Martinica, antiga colônia francesa, colônia esta povoada por uma população majoritariamente negra descendentes de africanos. Morreu de pneumonia, aos trinta e seis anos, no ano de 1961, nos Estados Unidos da América, onde procurava tratamento para sua Leucemia. Ele, que, voluntariamente, aos dezoito anos alistou-se no exército francês e que;

Bateu contra os Alemães na Segunda Guerra Mundial e mais tarde contra o imperialismo francês na guerra da Argélia, tinha em mente não apenas a difícil situação dos Judeus durante o Holocausto, mas também a situação de outras vítimas do *ethos* imperial e racista europeu noutras partes do mundo, especialmente no mundo colonial. (TORRES, 2008, p. 82).

Após o fim da segunda guerra mundial, voltou para França, para estudar medicina em Lyon. Fanon desde o início recebeu diversas influências intelectuais e dialogou com o movimento da Negritude, principalmente Aimé Cesaire e o senegalês L. S. Senghor. Também recebeu influência decisiva teórica da psicanálise com os seminários de Jacques Lacan, à influência da fenomenologia de Maurice Merleau-Ponty e do existencialismo de Jean Paul-Sartre. Logo após formar-se em psiquiatria foi trabalhar na Argélia, onde se tornou importante ativista

na luta de libertação argelina. Seus trabalhos fundamentais foram "Pele Negra, Máscaras Brancas", de 1952 - que escreveu inicialmente como tese para receber título em psiquiatria, mas foi recusado - e "Os condenados da Terra" de 1961.

O livro ***Pele negra, máscaras brancas*** virou referência para os movimentos anticolonialistas africanos e caribenhos e mais tarde nos movimentos sociais no Brasil e nos Estados Unidos de América, entre outros, por colocar questões dessa natureza acerca dos efeitos profundos da colonização e da racialização e oferecer insumos para se desconstruí-los, superá-los e abrir vias possíveis para a experiência humana. Fanon em *Pele negra, máscaras brancas* nos oferece a base, através de reflexões conceituais e análises acerca da situação do negro, para pensar certos aspectos da construção da identidade cultural cabo-verdiana, sobretudo aqueles referentes às possibilidades de afirmação de uma identidade cabo-verdiana descolonizada e antirracista. Tomaremos a obra como base para construção da nossa análise sobre a identidade e a cultura de Cabo Verde explorando os conceitos da racialização, etnicidade e colonialismo. Nestes contextos há indícios da aproximação da história do povo cabo-verdiano com os martinicanos no qual Fanon analisa na sua obra, principalmente nas questões de assimilação dos mestiços, às manifestações culturais metropolitanas.

Neste sentido, o objetivo geral desta investigação é analisar o processo de construção da identidade e da cultura cabo verdiana e ilustrar possíveis pistas para construção de uma identidade decolonial e antirracista, valorizando suas singularidades e diferenças. Para Woodward (2014):

As identidades são fabricadas por meio da marcação da diferença. Essa marcação da diferença ocorre tanto por meio de sistemas simbólicos de representação quanto por meios de exclusão social. A identidade, pois, não é o oposto da diferença: a identidade depende da diferença. Nas relações sociais, essas formas de diferença – a simbólica e a social – são estabelecidas, ao menos em parte, por meio de sistemas classificatórios (WOODWARD, 2014, p. 40).

Nestes aspectos, para ele, toda identidade é constituída a partir da diferença numa relação entre um ser e o outro. Esse outro que, no caso de sociedades marcadas por desigualdades e sistemas de exclusão, é subordinado ou marginalizado por não enquadrar num sistema criado fora da sua realidade.

Creemos que através de uma leitura consistente de pensadores como Fanon e outros pensadores do seu seguimento, podemos descrever algumas pistas para desconstrução e ruptura com o pensamento ocidentalista. Por outro lado, investigaremos até que ponto essa diferença marca o cotidiano da sociedade e quais as medidas que foram tomadas ou precisam ser tomadas para lutar contra a discriminação racial, xenofobia e todo e qualquer tipo de racismo no arquipélago.

Enquanto a ideologia assimilacionista da identidade cultural no país foi utilizada pela elite letrada do período colonial com intuito de aproximar aos valores culturais portugueses, a criouidade foi mobilizada como instrumento para rejeitar tanto a africanidade quanto a europeidade com objetivo de assumir o nativismo. Mas, de acordo com o afropolitano Camaronês, Achille Mbembe (2015):

Em sua versão benigna, o nativismo aparece sob a forma de uma ideologia que glorifica a diferença e a diversidade e que luta pela proteção dos costumes e das identidades consideradas como ameaçadas. Na lógica nativista, as identidades e as lutas políticas são declinadas a partir de uma distinção entre “aqueles que são daqui” (os autóctones) e “aqueles que vieram de outro lugar” (os alógenos) (MBEMBE, 2015, p. 70).

Nestas condições a rejeição do que vêm de fora pode ser a maneira para fugir da responsabilidade de assumir qualquer tipo de posicionamento diante dos diversos agentes culturais vindos de lugares diferentes (África e Europa). Para evitar a necessidade de assumir uma origem e rejeitar a outra e os efeitos que decorreriam dessa decisão, a miscigenação aparece como ideal da construção de uma identidade cultural e nacional.

A literatura ilustra seus aparecimentos/surgimento a partir da mistura de diferentes raças e etnias, por isso a partir do pensamento do autor martinicano descreveremos e cartografaremos como essa diferença é marcada no discurso da peculiaridade da cultura cabo-verdiana. A identidade cabo-verdiana desde os primórdios da sua origem (1462 início do povoamento das ilhas) foi defendida como identidade assimilacionista que com o tempo tornou-se específico ou de características únicas no universo da Colônia portuguesa. A valorização da sua especificidade pelos colonizadores e pela elite branca era a forma que encontraram para fugir da discussão ou de assumir as suas posições diante de problemáticas relativas à etnia, raças e classes. Este tipo de posicionamento ainda faz parte do

cotidiano cabo-verdiano. Parcelas da população não sabem como posicionar quando confrontadas com situações do tipo. Efetivamente isso mostra o quanto o passado recente, sobre o domínio colonial, se manifesta no subconsciente da população e na estrutura dessa sociedade. A partir dos diferentes estudos sobre a questão da construção da identidade e diferença na construção da cultura cabo-verdiana, procuraremos desconstruir conceitos e paradigmas que sustentam as explicações em torno destas concepções, presentes no atual processo de configuração identitária cabo-verdiana. Entretanto, ao final dessa investigação acreditamos que conseguiremos expor pistas que possam contribuir para desconstrução da supremacia branca e construir senso crítico para enfrentar e dar respostas às problemáticas da racialização e do colonialismo nas ilhas de Cabo Verde.

Para defendermos a nossa tese propomos esquematizá-la para argumentar da seguinte forma:

No primeiro capítulo, faremos a contextualização (Apresentação) dos conceitos e problemáticas Fanonianas e seus leitores contemporâneos, esforçando-nos para compreendê-los a partir do universo cabo-verdiano, de modo a contribuir para a demonstração da tese fanoniana segundo a qual suas análises estendiam-se, na sua época, a todo o mundo colonizado, mas também contemporaneamente, para a permanência da colonialidade mesmo após as independências. Nesta ótica o primeiro capítulo intitula-se **“Conceitos e Problemáticas Fanonianas no Universo Cabo-Verdiano”**.

O segundo capítulo intitula-se, **“O Processo da Construção da Identidade e da Cultura Cabo-verdiana”**, no qual analisamos de forma crítica alguma das diferentes vertentes que envolvem o processo de construção da identidade e da cultura cabo-verdiana com ênfase nos seguintes teóricos dominantes dos movimentos literários cabo-verdianos no qual destacaremos: os pré-claridosos (Eugénio Tavares, Pedro Cardoso, etc.), os Claridosos (Baltazar Lopes, António Gonçalves entre outros) e, por fim, os Cabralistas o qual será crucial para nossa análise.

O terceiro e último capítulo intitula-se, **“Identidade Cultural Cabo-verdiana, uma Perspectiva pós/de-colonial”**, no qual, a partir das críticas fanonianas acerca da situação do negro e sua experiência vivida, fornecer uma via para pensar

uma identidade cabo-verdiana de uma perspectiva decolonial e antirracistas como meio para contribuir, de uma perspectiva decolonial que se nutre como veremos, do pensamento fanoniana, para uma descolonização permanente do pensamento e da vida.

2 CAPÍTULO - CONCEITOS E PROBLEMÁTICAS FANONIANAS NO UNIVERSO CABO-VERDIANO

Ramón Grosfoguel é o filósofo do pensamento decolonial que vêm explorando alguns conceitos que são desafios contemporâneos, principalmente no que tange à hipótese da divisão ou partilha do mundo em duas partes. Essa divisão se refere a uma classe de dominação colonial donde a cultura gerada pelo sujeito Ocidental é enquadrada dentro da zona de ser, colocando-se a priori como superior às outras culturas não ocidentais. Nessa perspectiva essas culturas não ocidentais são submetidas a uma zona do não ser, caracterizados por bárbaros, não civilizados e sem culturas. O enquadramento dessas zonas é um desafio contemporâneo, mas, Fanon desde cedo teve essa visão da rachadura ou fissura causada pela dominação colonial. Perante a ideia de Fanon, o ocidentalismo dividiu o mundo em duas vertentes: a primeira seria aquela do colonizador que fica no topo ou por cima da linha de cor¹ e a segunda fica debaixo dessa linha que Grosfoguel chamaria de linha de colonialidade e Boaventura Souza Santos chamaria de “Linha abissal” onde situam os colonizados e todos os outros oprimidos.

Fanon nas suas análises não pensava apenas nos africanos e no afrodescendente, mas, sim em todos que pertenciam à zona do “não ser”, ou seja, em todos os oprimidos que se encontravam no Sul ou melhor debaixo da linha de colonialidade ou zona do não ser como é defendida pelo pensador decolonial Grosfoguel. Fanon (2008) afirma que “as conclusões às quais chegaremos só são rigorosamente válidas para as Antilhas francesas; não ignoramos, entretanto que os mesmos comportamentos podem ser encontrados em meio a toda raça que foi colonizada” (FANON, 2008, p. 40). Ele parte então para uma abordagem que coloca a relação no centro de suas análises, de onde há ideia de um cosmopolitismo que o filósofo decolonial Nelson Maldonado Torres chamará de decolonial, visto que coloca a relação entre os diversos contextos de dominação e de resistência a ela como elemento central para um pensamento da emancipação. Por isso levaremos essa análise como experimento para o contexto cabo-verdiano.

Quando Fanon analisa os antilhanos que vão a Paris e voltam de novo para as Antilhas tentando falar o francês de Paris, vê-se que há uma estrutura que

¹ Essa noção de W.E. B Du Bois, a linha de cor, que foi fundamental para as reflexões de Fanon.

implica que “o ser, o pleno, o cheio” está do lado do branco, enquanto “o não ser, o não pleno, o não cheio” está do lado do negro. A tentativa de falar a língua da metrópole desvela o desejo de se distinguir do negro, de se aproximar do branco, revelando a ação da branquitude e da colonialidade no plano da linguagem e, portanto, de nossa relação com os outros e o mundo. É possível ver nesse fato descrito por Fanon o desejo de abandonar a zona do não ser e de aproximação da zona do ser, passagem que se revela impossível e coloca o negro na condição neurótica da falta, do desejo de ser aquilo que lhe é justamente interdito: um homem entre homens, habitando um mundo humano, sem que para isso precise negar sua identidade, seu modo de ser, de falar, etc.

Com efeito, os antilhanos dos quais trata Fanon pensam que encontraram o que lhes faltava com a viagem feita à Metrópole. Fanon (2008) argumenta que “o negro que viveu na França durante algum tempo volta radicalmente transformado. Geneticamente falando, diríamos que seu fenótipo sofreu uma mutação definitiva, absoluta²” (FANON, 2008, p. 35). Eles pensam que já estão mais perto do ser, ou seja, saíram do não ser que são as Antilhas e foram ao ser na metrópole. Esse procedimento expressa um dos efeitos do esvaziamento do mundo do outro ocasionado pela colonização e pela racialização. Processos esses que permitirão instaurar a linha de divisão entre uma zona do ser e uma zona do não ser. Nessas condições, transpondo essa análise para pensamento cabo-verdiano diríamos que nesse país um processo em parte semelhante ocorre quando os nativos cabo-verdianos viajam para exterior mais precisamente Europa e Estados Unidos da América.

O que ocorre com os cabo-verdianos que vão à Europa e depois retornam? Um processo similar àquele descrito por Fanon com relação às Antilhas? Mas Cabo Verde não é mais colônia de nenhum país europeu. Haveria então efeitos mais profundos da colonização que perduram mesmo pós-independências, apontando para a realidade daquilo que os estudos decoloniais chamam de “colonialidade” (do poder, do saber e do ser)? Porque esses atos fazem com que os seres humanos continuem reproduzindo o racismo epistêmico que é um tipo de racismo onde se

² Em nota a essa questão Fanon afirma que: “Queremos com isto dizer que os negros que voltam para casa dão a impressão de ter completado um ciclo, de ter adquirido algo que lhes faltava. Eles voltam literalmente cheios de si” (Fanon, 2008).

desvaloriza o conhecimento, a cultura ou até a língua do outro. Grosfoguel (2011) defende que:

El racismo epistémico funciona a través de los privilegios de una política esencialista («identitaria») de las elites masculinas «occidentales», es decir, la tradición de pensamiento hegemónica de la filosofía occidental y la teoría social que rara vez incluye a las mujeres «occidentales» y nunca incluye los/ las filósofos/as, las filosofías y científicos/as sociales «no occidentales». En esta tradición racista/patriarcal, se considera «Occidente» como la única tradición de pensamiento legítima capaz de producir conocimiento y como la única con acceso a la «universalidad», la «racionalidad» y la «verdad». El racismo/sexismo epistémico ve el conocimiento «no occidental» como inferior al conocimiento «occidental» (GROSFOGUEL, 2011, p. 343) ³.

Com isso, nota-se que, apesar de haver a luta pela libertação dos países colonizados, ainda existe uma marca da colonização (que manifesta de forma estrutural) na mente das pessoas, de modo que podemos encontrar vários grupos reproduzindo a mesma ideologia do colonizador em alguns países que passaram por esse processo violento, como é o caso de Cabo Verde. Entende-se que isso leva, entre outras coisas, à desvalorização das culturas e da língua crioula cabo-verdiana e também contribui para legitimação das raízes eurocêntricas como um todo. A colonização deixou a sua marca em Cabo Verde, pois ainda se privilegia a cultura ocidental (europeia e norte-americana), a religião católica, cor branca, gênero masculino. Estes atos não são visibilizados, mas está em toda e qualquer sociedade porque o modelo do poder se concentra em determinados marcadores de cor, lugar, classe, gênero e religião. Nesse sentido, de agora em diante, elaboraremos a análise não exaustiva de alguns desses diferentes aspectos da identidade cabo-verdiana. Sua divisão tem uma finalidade puramente analítica, pois a identidade funciona como uma totalidade orgânica em que os diferentes aspectos a serem descritos concorrem para a produção dos mesmos efeitos práticos. Neste capítulo exploraremos os conceitos de: Religião e a construção Cabo-verdiana, gênero, cor e raça e identidade cultural cabo-verdiana, os negros e as suas

³ **Tradução livre do autor**- “O racismo epistémico funciona através dos privilégios de uma política essencialista (identitária) das elites masculinas (‘ocidentais’), quer dizer, a tradição do pensamento hegemônica da filosofia ocidental e a teoria social que raras vezes inclui as mulheres “ocidentais” e nunca inclui os filósofos/as, as filosofias e cientistas sociais “não ocidentais”. Em esta tradição racista/patriarcal, se considera “Occidente” como a única de pensamento legítimo capaz de produzir conhecimento como a única com acesso a “universalidade” a “racionalidade” e “verdade”. O racismo/sexismo epistémico vê o conhecimento “não ocidental” como inferior a conhecimento “ocidental”.

dimensões em Fanon e Capitalismo e globalização como forma de dominação identitária.

2.1 RELIGIÕES E A CONSTRUÇÃO DA IDENTIDADE CABO-VERDIANA

A religião teve um papel fundamental na época colonial que sustentou uma suposta identidade cultural europeu-portuguesa no qual deu no afastamento da cultura africana nas ilhas de Cabo Verde, ou seja, ela contribuiu e ainda contribui fortemente para negação da cultura africana no arquipélago. O catolicismo ganhou sua maior repercussão nas ilhas durante a colonização e até hoje é a maior religião que lidera nos projetos políticos religiosas em Cabo Verde. Gabriel Fernandes (2000), um dos principais pesquisadores sobre a identidade Cabo-verdiana salienta que:

O país foi dominado pelo quadro estruturante da Igreja católica, que desde o início da colonização engajou-se na difusão dos valores da cultura ocidental, e organizado a partir da transposição de arquétipos administrativos europeus, o espaço sócio-político arquipélago foi perpassado, desde os primórdios da colonização, e mais intensamente a partir do século XIX, por sucessivas discussões em torno da identidade dos cabo-verdianos e do estatuto a dispensar a Cabo Verde (FERNANDES, 2000, p. 2).

Um dos fatores que contribuíram para a legitimação do projeto religioso e político do colonizador foi devido à criação das primeiras escolas missionárias/seminários pelas igrejas e também a utilização da língua crioula para pregar seus ensinamentos bíblicos, o que influenciou uma parcela da população a acreditar que só o catolicismo é a religião. Do ponto de vista de Elias Moniz (2009):

O caráter facultativo do uso da língua crioula no ensino da religião católica revela a transcendental importância atribuída às questões de crença, de fé e de percepções de mundo que deviam ser inculcadas numa colonização das almas na fixação de condutas do bem/mal em choque com cosmologias africanas, pautadas na divisão de mundos visível e invisível, sem tal dualismo maniqueísta (MONIZ, 2009, p. 239).

Para muitos filhos de terra, o melhor caminho para conseguir uma formação acadêmica decente era filiar-se ao projeto religioso, pois isso era a política colonial para atrair seus fiéis.

Na linguagem do colonizador, não existem outras religiões, mas sim seitas, como é o caso das igrejas evangélicas e os protestantes espalhados pelas ilhas. Segundo Maria Santos e Maria Soares (1995):

A presença da igreja católica é tão pertinaz em todo o arquipélago e a sua manifestação social tão sólida que parece ser a única religião que prevaleceu desde os primórdios da presença da Ordem de Cristo até à atualidade. Sabemos que não é assim (SANTOS; SOARES, 1995, p. 359).

Com efeito, estamos diante das sequelas coloniais, que vandaliza o outro, por isso, essas ideologias precisam ser desconstruídas por meio de uma política ideológica decolonial que responsabiliza pela geopolítica religiosa que facilita o indivíduo a construção do próprio senso crítico. Mesmo com as suas imposições culturais, houve uma minoria da população que depois de se filiar, rompeu com eles nos finais da primeira metade do século XX por não aceitaram algumas reformas feitas pelos missionários da congregação de Portugal sob o comando superior do vaticano, por isso optaram em seguir um caminho diferente onde procuraram isolar dos restantes populações para residir nos locais de difícil acesso para que pudessem, mesmo que ilegal, continuar com as suas práticas do catolicismo tradicional, sob o comando de líderes comunitários e também para fugir das perseguições.

Esse pequeno grupo foi denominado pela sociedade de rabelados ou revoltados, mas para Maria Gonçalves (2009), “rabelados, na ótica do grupo, significa não os revoltosos ou rebeldes como foram batizados, mas sim os revelados - os escolhidos de cristo cuja missão é preservar e revelar a palavra sagrada” (GONÇALVES, 2009, p. 233). No sentido maligno o termo rabelados é pejorativa e discriminatória. Atualmente a comunidade mais conhecida pelas suas práticas identitárias tradicionais é a comunidade de Espinho Branco do concelho de Calheta São Miguel, ilha de Santiago. Essas questões reforçam o quanto a identidade cultural Cabo-verdiana é diversificada, tanto na religião quanto nas suas práticas e costumes. De acordo com Santos e Soares (1995):

[Essas] diversidades se deram através da] vasta camada cultural formada pelas diversas etnias africanas oriunda de terra firme e presentes no arquipélago, desde os jalofos, passando pelas mandingas e balantas, até aos sapes, os Jesuítas, que mais se ocuparam da questão, apenas distinguem dois tipos de não católicos: os gentios no seu todo e os muçulmanos (SANTOS; SOARES, 1995, p. 360).

2.2 GÊNEROS, COR, RAÇA E IDENTIDADE CULTURAL CABO-VERDIANA

Antônio Correia e Silva, um dos escritores do livro *História Geral de Cabo Verde*, numa entrevista dado ao jornal *Público* (2016), relata a questão de gênero no momento da escrita dos testamentos dos morgados (testamentos estes que eram deixados como herança para os/as filhos/ filhas desse povo). Correia salienta que:

A ideia era passar ao filho varão, legítimo e branco. Quando eram as mulheres a herdar, a questão era mais tensa — porque a defesa da mulher é a defesa da pureza racial; o homem pode ter filhos (com as indígenas), mas ficam na senzala. (...). Em muitos testamentos, quando a mulher herdava, havia uma cláusula quase obrigatória — se casar com um homem preto, fica deserdado (CORREIA, 2016, p.?).

Ora, permanecemos frente a frente com as problemáticas da racialização e da colonização. A população foi alienada a ideologia colonizadora de que a mulher cabo-verdiana só podia se casar com um branco para que pudesse afastar a negrura da família. Neste caso afastando de uma raça acaba aproximando da outra.

Normalmente existia um complexo de inferioridade imposta pelos opressores de que o homem de cor não era para casar com a mulher branca e vice-versa. O complexo de inferioridade advém entre outras coisas da interdição de casamento, de relações entre a mulher branca e o homem negro, entre a mulher negra e o homem branco entre outros. Uma ideia semelhante foi defendida pela Mayotte Capécia (mulher negra nascido na Martinica). Numa das suas cartas, encontradas por Fanon (2008), está escrito:

Fiquei orgulhosa. Naturalmente eu não era a única a ter sangue branco, mas uma avó branca é menos comum do que um avô branco. Então minha mãe era uma mestiça... devia ter suspeitado ao ver sua pele clara. Achava- a mais linda que nunca, a mais fina e distinta de todas. Se ela tivesse casado com um branco, talvez eu tivesse sido completamente branca (FANON, 2008, p. 57).

Este complexo de inferioridade é algo construído ao longo da história; hoje já se deu início a um processo de superá-lo, mas ainda falta muito por se fazer para acabar com essa ideia de que brancos são melhores do que negros. É preciso insistir na luta pelas igualdades raciais e de classes onde brancos e negros serão vistos como humanos, pois nenhuma raça é superior a outra. Para Fanon, só

haverá superação da colonização quando a própria ideia de raças for destruída⁴. Mais uma vez o autor nos clarifica as tendências que aproxima Cabo Verde da história dos antilhanos, diante disso é preciso romper com a ideologia colonizadora que é muito frequente ainda nessa sociedade; uma vez que não foi adotada nenhuma política que contribua para desconstruir a proposta opressora e racista das realidades e da cultura cabo-verdiana.

Afastar Cabo Verde da África foi como roubar um recém-nascido da sua mãe biológica, pois, passado algum tempo, ele, dificilmente a reconheceria. O mesmo aconteceria com o povo cabo-verdiano, se, no caso, a população tivesse seguido a proposta defendida pelas “elites brancas” cabo-verdianas da época colonial, mais concretamente a elite pré-claridosa e claridosa. Esses grupos de minoria letrada cabo-verdiana começaram a reivindicar sobre a identidade nacional através da literatura mais precisamente antes da década de 1930, mas sempre procurando símbolos do Ocidente para que possam se beneficiar politicamente e servir como mediadores nas outras colônias portuguesas africanas. Em pleno século XXI o povo cabo-verdiano pouco sabe das suas ancestralidades, principalmente no que tange a África. Raramente, ao serem indagados sobre seus avós, obtém-se como resposta “o meu avô é guineense”. Na maioria das vezes, quando confrontados com questões dessa natureza, respondem “o pai do meu avô era português” e aí por diante.

Para Sílvio Paradiso (2012), “essa volta ao passado marca a insistência em colocar o português como matriz da construção da identidade do cabo-verdiano, ignorando o fato que junto dele, nos porões da caravela chegaram outros “descobridores” – negros da Guiné” (PARADISO, 2012, p. 195-212). Isso evidencia o quanto a identidade cabo-verdiana é uma questão historicamente marcada pelo machismo e racialmente construída por via da dominação colonial. Jean Veneuse, de acordo com o livro de Fanon, era preto, pobre, de origem antilhana e morava em Bordeaux (França). Nas férias da escola, por não ter dinheiro para viajar, passava a maior parte do tempo lendo livros.

⁴ “Para Fanon, a abertura do mundo pressupõe a abolição da raça. Só pode concretizar-se quando se admitir a verdade segundo a qual ‘o negro não é. Não é mais do que o branco’; ‘o negro é um homem igual aos outros, um homem como os outros’, ‘um homem entre outros homens’. Na ótica de Fanon, o postulado de uma similaridade fundamental, de uma cidadania humana originária é a chave do projeto de abertura do mundo e do projeto de autonomia humana da descolonização” (MBEMBE, 2014, p. 60).

Ele se apropriou do livro para adquirir mais conhecimento, até que um dia acabou sendo elogiado pelos brancos e considerado como um exemplo a se seguir: “E, enquanto me afasto, ouço Divrande dizer: um bom menino, este Veneuse, frequentemente melancólico e taciturno, mas muito prestativo. Pode confiar nele. Você verá, é um preto como gostaríamos que muitos brancos fossem” (FANON, 2008, p. 71). Mesmo tendo crescido dentro da cultura da metrópole, ainda assim continuou sendo tratado pelos brancos como outro, por causa da sua cor da pele. Fanon mobiliza esse exemplo para ilustrar qual era a ideia do colonizador para com os povos que não pertenciam a raça branca. Apesar de comportar-se (o negro) como branco ou ser admirado pelas suas características intelectuais, sempre existe um espaço que os distancia mostrando seus complexos de superioridades.

Portanto, o ocidentalismo sempre submete as outras raças na posição do outro. Efetivamente, queremos dizer que no caso do arquipélago insular que numa tentativa utópica de afastar-se do continente mais negro do planeta continuaria sendo identificado como outro (não europeu, barbárie) não só pela questão da localização e da cor da pele, dado que os traços culturais o ligariam à africanidade. Um exemplo disso é notado na fala de Corsino Tolentino, um mestiço e ex-combatente da liberdade da pátria, numa entrevista dada ao Jornal Público (2016), quando ele afirma que:

Só tomei ‘verdadeira consciência’ da questão racial quando estava em Portugal, onde foi tratado por ‘negro ou não branco’. ‘Aqui a gente geria a situação por um não dito’. Mas, quando vou para Portugal estudar, as pessoas veem-me e dizem: ‘Mas este não é nosso, não pertence ao nosso grupo. Aí tomei consciência clara de que afinal não pertencia à comunidade branca e portuguesa (TOLENTINO, 2016).

Nesta linha de raciocínio Fernandes (2000) salienta que:

É fundamentalmente como estudante ou emigrante em Portugal que ele se dá conta da sua *africanidade*. Ali, a sua pseudocidadania, que no quadro comunitário, e sob a égide das estruturas histórico-sociais locais, encontrava formas incipientes de expressão, esvanece-se completamente, e de nada mais serve a *branquitude social* que, ao longo de décadas, fez esbaterem-se as diferenças de *cor* (FERNANDES, 2000, p. 108).

Diante disso afirmamos que, por mais que a “elite branca cabo-verdiana” se distanciasse da África e se aproximasse a identidade local da Europa, nunca seriam

reconhecidas e identificadas como tal, dado que as realidades são diferentes. Essa imposição ideológica opressora sobre a elite branca cabo-verdiana é o principal fator pelo qual existe o complexo de superioridade no inconsciente dos cabo-verdianos em relação às restantes populações africanas das Comunidades da Língua Oficial Portuguesa e não só. Essa afirmação do complexo de superioridade pode ser notada no exemplo que citaremos mais abaixo sobre os ditos “Mandjacos”⁵ e a maneira como a população comporta-se diante deles.

No entanto, essas ideias discriminatórias e opressoras com os irmãos do continente africano fazem parte da construção da supremacia branca remetente ao padrão universal eurocêntrico. Pelo fato de Cabo Verde constituir um conjunto de ilhas situado na costa ocidental africana, os portugueses na altura da sua colonização incutiram a ideia de que o país não faz parte da África⁶, porque “inicialmente, a política de povoamento projetada pelos portugueses privilegiou à fixação de populações brancas nas ilhas, tal como sucedeu nas suas possessões do Atlântico, Açores e Madeiras⁷”. Consequentemente isso serviu como uma das formas de dominar a população cabo-verdiana e de fazer com que os cabo-verdianos reneguem suas origens étnicas africanas.

Apropriando-nos dos conceitos fanonianos (complexos de inferioridade e de superioridade), pode-se fazer um link entre os cabo-verdianos e os restantes países da África. Na costa ocidental, principalmente, existe certa tensão que disputa qual pertence ao universo do “ser” e do “não ser”, uma vez que a identidade cultural eurocêntrica sempre teve privilégio de se designar como superior, por isso existe uma luta na qual a localização e as miscigenações são privilegiadas. Por outro lado, há certa luta de interesses de caráter político e hierárquico entre as culturas presentes nas ilhas: o primeiro é do tipo característico proveniente da África e o

⁵ Mandjacos- é uma etnia da Guiné-Bissau e que concorreu com outras no povoamento de Cabo Verde, em cujo contexto, atualmente, “mandjako” foi transformado no gentílico para definir todos os imigrantes africanos continentais, independentemente de sua efetiva origem étnica e, por vezes, racial (FURTADO, Cláudio 2012).

⁶ De acordo com o pensamento decolonial é relevante salientar que não seria somente uma causa de natureza geográfica, ou seja, é justamente por causa da racialização que elege o critério geográfico para instaurar uma distinção a mais, para permitir melhor obter seus efeitos de diferenciação e de exclusão.

⁷ MONIZ, Elias. A. V. **Africanidades versus europeísmo**: pelepas culturais e educacionais em Cabo Verde. Praia: Instituto da Biblioteca Nacional e do Livro (IBNL), 2009.

outro da Europa. Exemplificaremos como o batuque e a tabanca são duas manifestações culturais provavelmente vindas de “povos oriundos de ancestrais matrizes das tradições orais ”⁸ (Hampatê Bá, 2003). Essas manifestações foram perseguidas pela sociedade cabo-verdiana colonial e pela Igreja, durante bom tempo (aproximadamente até 1975) e também por serem habitualmente praticadas pelos camponeses, peixeiras e vendedoras ambulantes. Ainda hoje elas são de certas formas marginalizadas devido ao passado recente do domínio colonial. Manifestações, como a morna e coladeira, não tiveram muita rejeição por serem mais praticada pelos mestiços das ilhas (classes elitistas) principalmente as que não presenciaram as explorações escravistas nos seus territórios.

O ocidentalismo foi privilegiado, e no universo Cabo-verdiano não foi diferente, pois as manifestações culturais clássicas foram as mais prestigiadas por meio de uma política tendenciosa, isso resultava numa disputa de lugares na sociedade. Ora, aproximar-se de um significa, ao mesmo tempo, distanciar-se do outro polo. “A valorização do que é ocidental e a desvalorização do que é africano nota-se na forma de os cabo-verdianos se vestirem se pentearem — tudo remete para o Ocidente” (MOREIRA, 2016). Atualmente, se sairmos nas ruas fazendo pesquisa sobre o racismo e discriminações, provavelmente, muitos vão negar que há racismo em Cabo Verde e vão afirmar que a sociedade se vê de maneira homogênea. Acreditamos que o preconceito está no subconsciente de cada um na medida em que rejeita a sua africanidade e assume o europeísmo.

Moreira (2016) fomenta que:

Apesar de considerar que não há racismo em Cabo Verde, a verdade é que se percebe de que os cabo-verdianos têm atitudes de discriminação para com os africanos continentais. A forma como tratam os europeus e os irmãos africanos é diferente (MOREIRA, 2016, p.?).

Ou seja, mesmo entre os que não pertencem ao universo do “ser” (no caso, os cabo-verdianos), criado pelos colonizadores, tendem a disputar uma hierarquia com o intuito de se distanciar dos povos da Costa africana (tido como inferiores) e se aproximar do padrão traçado pela linha de colonialidade; tal linha imaginária

⁸ Sobre as formas de Transmissão de conhecimentos em várias Áfricas, ver HAMPATÉ BÂ, A. Ankoullél, O menino fula. Trad. Xina Smith de Vasconcellos. São Paulo: Pala Atenas Casa Áfricas, 2003.

divide o mundo, como vimos, em zonas ou regiões do “ser” e “não ser”. Por viverem em um país onde a “base identitária é mestiça” e por serem cidadãos com características “cosmopolitas”, eles mantêm esse tipo de comportamento. Quando referimos aos privilégios tomemos a consciência de que essa era a ideia do colonizador para dominar e aporuguesar os negros cabo-verdianos, desta forma incutiam a ideia que eles eram superiores aos outros povos de países vizinhos, mas nunca seriam iguais a um branco português.

De acordo com a construção eurocêntrica, autoproclamada universal, os ocidentais eram os únicos que se encaixavam na categoria de “ser” ou civilizados. Fanon, por sua vez, contesta essa construção inclusive em sua dimensão filosófica. Ele criticou alguns pensadores brancos, tais quais, Hegel, Marx e Husserl. Fanon, ao contrário dos pensadores citados, defendeu a ideia que tudo poderia ser processo a partir do si ou do lugar, ou seja, da experiência vivida do negro. Dessa maneira, o pensador martinicano pode responder os traumas racistas de forma saudável. No entanto é relevante salientar que essa crítica começou com a ideologia da negritude e do pan-africanismo⁹. Foi a partir desses pensamentos que os intelectuais africanos deram seus primeiros passos para luta contra a política colonial e as discriminações e racismo que os negros sofriam dos seus opressores. A cada caminho percorrido nessa escrita torna-se mais presente os conceitos fanonianos utilizados nas análises dos antilhanos e dá-se o poder de levá-lo para o universo identitário cabo-verdiano.

2.3 O NEGRO E AS SUAS DIMENSÕES EM FANON

Quando se fala das dimensões dos negros, Fanon (2008), afirma que eles têm duas dimensões: “uma com o seu semelhante e outro com o branco”. Para ele “o negro se comporta diferentemente com um branco do que com outro negro” (FANON, 2008, p. 33). Refletindo sobre as existências cabo-verdianas

⁹ A Negritude é o movimento que surgiu cuja proposta era romper com a política de assimilação à cultura (conjunto dos padrões de comportamento, das crenças, das instituições e dos valores transmitidos coletivamente) europeia e procurar a valorização das culturas e das ancestralidades africanas os dois principais protagonistas desses movimentos foram Aimé Cesair e Leopold Sedar Sengor (DOMINGUES, 2005). E o Pan-Africanismo é um dos movimentos que buscava pensar a África e os negros Africanos numa perspectiva autônoma e de emancipação histórica, por isso ela surgiu como um dos movimentos ideológico que contribuiu nas lutas pelo africanismo e libertação da África. Seus principais protagonistas são: Edward Du Bois e Marcus Garvey (FAUSTINO, 2015).

compreende-se que, na maioria das vezes, isso faz sentido. Vejamos o caso dos irmãos da costa ocidental da África, quando chegam a Cabo Verde são tratados totalmente diferentes dos que provem do Ocidente. Essas diferenças são visíveis, através do modo de recepcioná-los e na forma de tratá-los. Dado que, em Cabo Verde, todos os negros africanos que vieram da costa africana ou do centro, são generalizados pela sociedade em suas religiosidades e etnicidades. Eles são comumente chamados de “mandjacos”, uma das etnias africanas. Segundo Lúcia Gomes (2010), “é culturalmente pejorativo quando um povo fala de outro povo, a tendência é fazer a diferença entre eles, isto é, marcar a diferença comum nas relações entre as duas culturas” (GOMES, 2010, p. 35). Deste modo, destaca-se que os imigrantes africanos são discriminados em Cabo Verde, por serem estrangeiros e não lhes são dados o devido respeito como cidadão.

Em que medida se pôde verificar neste caso efeitos da colonização? De que maneira foram produzidos? É possível destacar a seguinte hipótese: como os portugueses levaram os negros da costa ocidental da África para exercer trabalhos escravos e que concedeu com o povoamento de Cabo Verde a sociedade ainda reproduz as ideologias racistas da colonização sobre os irmãos africanos. Com efeito, o fenótipo negro foi por muito tempo associado ao exotismo e a miséria, e o fenótipo branco (cabelo louro e olhos azuis) têm sido desde muito tempo associados à riqueza e a beleza. “Ser branco é como ser rico, como ser bonito, como ser inteligente” (FANON, 2008, p. 60). Por isso, acreditamos que a identidade e as culturas cabo-verdianas devem ser pensadas a partir das realidades de Cabo Verde, e não a partir da referência dos símbolos do ocidente, sobretudo aqueles representados pelo Portugal, como por exemplo, as arquiteturas locais, sistema educacional, religião e entre outros. Fanon (2002) já dizia que se os negros continuarem a agarrar a Europa como referências, nunca serão libertadas do pensamento colonialista, porque não se consegue igualar a Europa, visto que, as realidades são diferentes. As sociedades ainda vivem de vestígios da imposição colonial que favorece a raça branca. Os elementos descritos acima indicam a permanência de efeitos da dominação portuguesa que deixaram feridas incicatrizáveis no espírito da população cabo-verdiana. Por isso, ainda são escravos do pensamento colonialista e do sistema capitalistas.

2.4 CAPITALISMO E GLOBALIZAÇÃO COMO FORMA DE DOMINAÇÃO IDENTITÁRIA

O capitalismo consiste em um sistema que ganhou lugar em qualquer sociedade, uma vez que, no mundo globalizado o capitalismo é a própria organização da sociedade em classes e em torno da exploração da força de uma das classes em benefício de outrem, detentora dos meios de produção e da reprodução do próprio poder. No entanto, a raça aparece como elemento essencial para o capitalismo. Grosfoguel (2008) salienta que, “a ideia de raça organiza a população mundial segundo uma ordem hierárquica de povos superiores e inferiores que passa a ser um princípio organizador da divisão internacional do trabalho e do sistema patriarcal global” (GROSFOGUEL, 2008, p. 52).

Em muitas sociedades globalizadas e pós-modernas são utilizadas posses ou propriedade de uma pessoa para efetuar determinada legitimação identitária. Neste contexto, o ser humano se identifica não pelas suas identidades étnicas culturais e/ou raciais, mas sim pelas condições sociais, onde se reproduz o racismo não só em torno da cor da pele, mas sim através do lugar e das classes sociais em que o indivíduo se enquadra. Entretanto, para Moraes (2013):

A pós – modernidade é uma contundente crítica às antigas formas de legitimação da sociedade capitalista moderna, em um contexto segundo o qual a própria reprodução socioeconômica da estrutura societária capitalista, necessita de interpretações e compreensões que neguem as metas narrativas e se concentrem na constituição das diferenças como condição elementar da produção de novos nichos de mercado (MORAES, 2013, p. 97).

No contexto cabo-verdiano não é diferente, visto que, é habitual encontrar esses tipos de discriminação. As pessoas dos interiores das cidades e dos bairros periféricos se deparam muitas das vezes com estas situações discriminatórias nas escolas do ensino primárias, secundárias ou até nas universidades. Efetivamente, esse tipo de discriminação não é somente pela questão da linguagem (falar um tipo de crioulo mais distante do falado na capital), mas também, por serem pessoas que vivem nas regiões periféricas e menos globalizadas ou com poucos contatos com as tecnologias modernas. E também, muitas das vezes, por serem filhos de agricultores pertencentes à classe de baixa renda, são tratados pelos colegas de

forma diferente por virem de localidades marcadas pelas práticas tradicionais, e são associados ao outro ou à diferença que deve ser excluída ou relegada à condição marginal (não civilizados).

Desta forma, podemos notar que esse tipo de discriminação não vem à toa, uma vez que, desde os períodos da colonização os escravizados fugiam da capital para escapar da exploração dos seus senhores e procuravam lugares mais distantes para viver e construir famílias e pedaços de terra para cultivar produtos alimentícios para seus sustentos; visto que, não seria viável viver como fugitivos ou mesmo como escravos livres dentro da capital que nesta altura era dominada e governada pela elite branca portuguesa. Acreditamos ainda que no subconsciente dessas pessoas da cidade ainda hoje há certo grau de superioridade que os leva a marginalizar e discriminar os outros. Antes do mundo globalizado as identidades eram legitimadas pelas questões sociais e culturais locais e nacionais, mas hoje, com os novos códigos globalizantes o sistema não favorece pensar uma identidade no interior de uma sociedade. Conforme a professora Andrey Cordeiro Ferreira (2014):

O capitalismo estendeu as relações coloniais sobre o espaço e as formas sociais, atualizando-o como componente estrutural de seu próprio sistema e amplificando de forma nunca antes vista sua dimensão e significado, tornando-o onipresente na história das diferentes sociedades (FERREIRA, 2014, p. 255).

Alguns pesquisadores defendem que o arquipélago de Cabo Verde viveu uma globalização precoce. Lançando mão dessa hipótese, Maria Teixeira (2010), argumenta que:

A sua especificidade de arquipélago insular, no cruzamento de rotas atlânticas e de civilizações, trouxe-lhe uma experiência de globalização precoce, em que as permutas culturais são uma constante e a riqueza da diversidade é assumida como um modo de ser 'crioulo' (TEIXEIRA, 2010, p. 17).

Constatamos que, isso poderia estar na origem de uma fragilidade identitária provocada pelas diferenças étnicas culturais e até regionais, visto que, desde o início da sua povoação segundo a história oficial, Cabo verde já se confrontava com diferentes povos nas ilhas onde tinham negros e brancos de diferentes partes do globo que cruzaram o oceano e fixaram no arquipélago para fins económica. Nestas

condições, o capitalismo e a globalização como fenômenos que andam juntos não implicam experimentar ou reivindicar as identidades cabo-verdiana de forma global, não nacional ou transnacional. Portanto, enquanto os cabo-verdianos não se reconhecem de igual para igual para afirmar a sua identidade, sempre haverá legitimação de que existe uma zona de “ser” que é o mundo europeu e o do “não ser” o universo dos não ocidentais. A elite letrada cabo-verdiana sempre migrava na expectativa de ser reconhecida pelos terceiros, ou seja, mostrava a dependência do outro para a valorização da identidade local. Nestas condições tanto para validar ou criticar sobre a identidade nacional cabo-verdiana há uma dependência do outro (africana ou europeia).

No universo globalizado o capitalismo é um dos mecanismos de branqueamento social. Em Cabo Verde houve uma época que as pessoas pagavam para que pudessem ser reconhecidos como brancos, e de forma utópica acreditavam que superariam os traumas discriminatórios ou as “*falhas genéticas*” que eles tinham, para ganhar privilégios e conquistar espaço no universo dos brancos ou colonizadores portugueses que dominavam e governavam o país. Foi a partir daí que surgiu a expressão “*Djam Branco Dja*”¹⁰. Quando um cabo-verdiano aderiu à tal ato, contribuía com a legitimação da supremacia branca na sociedade e, conseqüentemente, com a discriminação das outras raças. Com efeito, essa branquitude social que marginalizava o outro serviu como ferramentas de ascensão, e poder. Este foi um dos mecanismos utilizados por alguns mestiços para se “libertar” dos estigmas sociais, que eram submetidos pelos colonos. Por outro lado, era a forma de ser legalizado como brancos e conseguir cargos na administração ou lugares de maiores prestígios ao lado dos metropolitanos, com intuito de conseguir maior ascensão socioeconômica e de superação do que faltava. Segundo Antônio Ramos (2009):

A conquista do poder económico e da elevação social do mestiço produziu efeitos imediatos. Isto é, a inversão da pirâmide social com a ascensão do mestiço aos lugares cimeiros da hierarquia social cabo-verdiana impulsionou, por exemplo, mudanças culturais importantes ao possibilitar o reconhecimento da mestiçagem como a grandeza da nação cabo-verdiana (RAMOS, 2009, p. 24).

¹⁰ “Djam Branco Dja” - expressão da língua crioula para afirmar que eles são brancos. “Agora sou branco Também”.

Neste contexto, mudam-se os paradigmas que legitimam a existência ou a partilha da zona do “ser” e do “não ser”, passando a ser confrontados com as diferenças de racialização e posições sociais e trabalhos que um determinado grupo ocupa ou desempenha na sociedade. De acordo com Aníbal Quijano (2005):

Essa distribuição racista de novas identidades sociais foi combinada, tal como havia sido tão exitosamente logrado na América, com uma distribuição racista do trabalho e das formas de exploração do capitalismo colonial. Isso se expressou, sobretudo, numa quase exclusiva associação da branquitude social com o salário e logicamente com os postos de mando da administração colonial (QUIJANO, 2005, p.109).

Isso remete a tremenda imposição colonial e hierarquização de determinadas culturas e classes sociais e raças. Portanto, mesmo com as mudanças de paradigma que o mundo globalizado traz não se consegue romper com a ideologia colonizadora, uma vez que, continuamos com a existência da linha de colonialidade que separa um mundo do “outro”, e o Ocidente continua sendo o topo de preferências pelos oprimidos que não usufruem os mesmos direitos que os opressores. A busca de condições socioeconômica levou o pequeno arquipélago a vivenciar a globalização precoce e contribuiu para a identidade cultural ideológica assimilacionista dos filhos de terras mestiços, que ficou passando de geração em geração a valorização dos códigos do ocidente.

No que se refere à atualidade do processo de globalização dos fluxos migratórios, o país vem servindo de fronteiras para acesso aos países mais desenvolvidos no outro canto do mundo (Europa e América), pelos grupos de imigrantes de diferentes países africanos que vêm à procura de refúgio dos seus países por motivos de conflitos religiosos, instabilidades políticas, entre outros, em busca de um capital econômico digno e um lugar onde possa garantir seus direitos civis, económico-social e cultural como seres humanos. A respeito disso, Vera Duarte (2007) salienta que:

Há que se destacar que Cabo Verde, nos últimos tempos tornou-se um país atrativo não só como rota para os grupos migratórios atingirem mais facilmente a Europa ou a América do Norte, mas também como destino por se tratar de país sem conflito e economicamente promissor (DUARTE, 2007, p.?).

No bojo desses navios precários, os imigrantes trazem consigo diversas manifestações culturais, religiosas, étnicas que, por vezes, torna difícil a adaptação à nova realidade. A problemática da adaptação muitas das vezes contribui para que os imigrantes sofram algum tipo de discriminação e às vezes submetidos a trabalhos de exploração por serem imigrantes ilegais. Nestas circunstâncias permite-nos afirmar que, com chegadas desses imigrantes, o país passa a defrontar com o processo de multiculturalismo. Portanto, é verificável nesse caso os impactos que podem ser negativos ou positivos para construção da identidade cultural nacional, no que pode conduzir para as fragilidades identitária no país. Efetivamente, não é primeira vez que o pequeno país insular vive sobre a pressão das correntes migratórias a procura de fins econômicos e terras promissoras, uma vez que, esses fluxos caracterizam a própria história do capitalismo, de sua expansão, de suas crises e mutações. Segundo a história oficial esse fenômeno aconteceu desde a “descoberta” do país pelos portugueses, que se lançaram nas águas do Oceano Atlântico a procura da expansão do comércio e de terras promissoras. Isso mostra que, os seus posicionamentos estratégicos sempre estiveram nas miras das correntes migratórias.

Ao longo deste capítulo fizemos os desdobramentos de algumas problemáticas fanonianas e alguns dos diversos conceitos (racialização, colonização, sexismo) utilizado por ele e pelos seus leitores contemporâneos e encaminha-nos essas análises para pensar esses conceitos no processo da construção da identidade e da cultura cabo-verdiana nas suas diferentes fases. No capítulo a seguir, explanaremos mais essas questões, para, posteriormente fazermos as sugestões que consideramos relevantes para a desconstrução dessas ideologias dominantes ou impostas pelo colonizador e apropriados pela elite nacional.

3 CAPÍTULO - O PROCESSO DA CONSTRUÇÃO DA IDENTIDADE E CULTURA CABO-VERDIANA

Neste ponto, desdobraremos sobre algumas das diferentes vertentes que envolvem o processo da construção da identidade e da cultura cabo-verdiana com ênfase em alguns teóricos dominantes dos movimentos literários cabo-verdianos, dentre os quais destacaremos: os pré-claridosos (Eugénio Tavares, Pedro Cardoso, etc.), os claridosos (Baltazar Lopes, António Gonçalves entre outros) e por fim os cabralistas no qual será crucial para nossa análise no qual trazem as problemáticas africanas para o debate político, cultural, identitária e educacionais cabo-verdianas com base nas teses dos pan-africanistas e da negritude.

O processo de formação da identidade e da cultura cabo-verdiana teve início a partir das décadas de 1460, com as presenças portuguesas e africanas nas primeiras ilhas a serem “povoadas”, no momento da expansão marítima portuguesa. Essa identidade começou a ser criticada por grupos de intelectuais nativos que no início do século XX começaram a reivindicar seus direitos contra a Colônia portuguesa. A primeira elite intelectual que deu início a reivindicação das suas condições de inferioridade e de submissão ao jugo colonial, querendo adquirir os privilégios iguais aos brancos portugueses que estavam em Cabo Verde em função do comércio¹¹.

Para isso, procuravam no reconhecimento paterno afirmarem-se como brancos cabo-verdianos, dado que, eram filhos mestiços. Eles contestavam suas indignações aproximando suas identidades para cultura portuguesa. Anos depois, por volta de 1930, apareceu uma nova elite letrada que pleiteou as identidades culturais das ilhas a partir do pensamento regionalista, mas sempre de olho na Europa como fator primário afastando as africanidades das suas origens. Para esse fim, alimentava-se no conceito do luso-tropicalismo do sociólogo brasileiro Gilberto Freyre, mas o próprio Freyre numa das viagens à África onde visitou Cabo Verde constatou que a ideologia luso-tropicalista não seria viável para o universo cabo-verdiana, uma vez que, os traços africanos são muito mais visíveis que as possíveis

¹¹ Quando se fala da primeira elite estamos a referir aos primeiros filhos mestiços que começaram a reivindicar sobre a desigualdade política dos colonizadores. Essa elite que é chamado por Gabriel Fernandes (2000), “filhos bastardos”. E no início da década de 90 do século XX, com o surgimento do movimento literário claridoso em 1936, essa primeira elite foi destinado de pré-claridosos.

características europeias. Para ele, “a estabilização cultural de uma gente que, procurando ser Europeia, repudia as suas origens africanas e encontra-se, em grande número, em estado ou situação precária de instabilidade cultural e não apenas econômica” (FREYRE apud FERNANDES, 2000, p.85).

Na década de 50 surgiu a elite Cabralista com um papel diferenciado em tentar fazer o resgate das origens étnicas africanas que foram tratados de formas racistas pelos colonos portugueses. Os Cabralistas bebiam na fonte dos pan-africanistas e levaram a ideologia de resgate das culturas africanas que foram rejeitados no mundo colonial. Nos anos de 1956 essas novas gerações criaram o Partido Africano de Independência de Guiné-Bissau e Cabo Verde (PAIGC), com intuito de lutar contra a repressão portuguesa nos dois países vizinhos. Amílcar Cabral, uma das principais figuras da luta de libertação desses países, definiu as suas lutas como ato cultural, portanto é a cultura do povo oprimido lutar em prol da libertação do jugo colonial e de todos os atos discriminatórios.

3.1 BREVE CONTEXTUALIZAÇÃO HISTÓRICA DE CABO VERDE

Situado no meio do Atlântico aproximadamente a quinhentos quilômetros do Senegal, composto por dez ilhas e diversos ilhéus, que segundo a história oficial foi descoberto pelos portugueses nos anos de 1460 a 1462 numa das viagens dos portugueses, lançado pelo oceano Atlântico à procura de expansão do comércio marítima durante o século XV. O pequeno arquipélago se divide em dois grupos: os de Barlavento e os de Sotavento. O primeiro fica mais ao norte, as ilhas que o compõe são: Santo-Antão, São Vicente, Santa Luzia, São Nicolau, Sal, Boavista e o ilhéus Branco e Rambos. O segundo são os de Sotavento, no Sul; composto pelas Ilhas de Maio, Santiago, Fogo, Brava e o Ilhéus Secos e Rasos. Entre as dez ilhas, uma única não habitada é a ilha de Santa Luzia e os ilhéus porque o solo não é fértil e o clima é desfavorável. O espaço territorial total desse estado arquipélago é de 4.033 km².

Segundo os dados do INE¹² censo 2010 a população é de 491.875 habitantes com uma parcela maior de jovens em que estigmatiza em 55% da

¹²INE- Instituto Nacional de Estatística.

população com idade abaixo de 24 anos. Segundo a mesma fonte, 98,5% destas populações estavam presentes nos seus respetivos agregados no momento censitário e as suas condições de vidas refletem parcialmente o nível de desenvolvimento do país através dos indicadores característicos da situação em que vivem as famílias cabo-verdianas. Refere-se, a um conjunto de medidas que ilustra as condições da habitação, condições de acesso à água potável, de higiene e saneamento básico, as origens de energia para iluminação e preparação dos alimentos, assim como posse de alguns bens duradouros que contribuem para o bem-estar das suas populações.

As economias do país são baseadas na remessa dos emigrantes (30% do PIB), o turismo que representa um dos principais eixos de desenvolvimento económico, sustentado e com efeitos macroeconómicos importantes, sobretudo, na formação do Produto Interno Bruto (PIB) e ajuda internacional que corresponde a 10 % do PIB¹³.

Em relação aos recursos naturais (petróleo, diamante, entre outros...) ainda não há pesquisa que prova a existência de tal no arquipélago. Desta forma, António Correia e Silva (1995) salienta que, “não tendo riquezas naturais abundantes e significativas, o maior trunfo deste pequeno arquipélago foi a sua capacidade em desempenhar um papel ativo nas redes de trocas e de circulação entre diferentes espaços, climas e civilizações” (CORREIA, 1995, p. 1). Nestas circulações, chegou à civilização portuguesa que é considerada a pioneira nas ilhas e também a colonizadora.

A luta contra a colonização portuguesa no arquipélago aconteceu em Guiné-Bissau e outros países, porque as ilhas não possuíam condições para a luta, por isso Amílcar Cabral e os compatriotas optaram por fazer a luta fora do país e posteriormente voltar a Cabo Verde para expulsar os colonizadores das ilhas¹⁴. Mas alguns dos pesquisadores como Andréia Moassab (2013), afirma que:

[Houve o] abandono total da população sem quaisquer investimentos em infraestruturas, acompanhado de um discurso reforçado acerca das mazelas climáticas (o país é ciclicamente assolado por severos períodos de seca) resultou numa aceitação praticamente passiva das condições

¹³ Ibidem.

¹⁴ É relevante salientar que os países que foram colónias portuguesas não conquistaram as suas independências da mesma forma que algumas outras colónias em África. Para esses países ex-colónias portugueses tiveram que fazer a luta armada contra a política de dominação colonial.

desiguais de acesso à terra, cenário não contestado e tão pouco revertido com a independência (MOASSAB, 2013, p.?).

O jovem arquipélago tem um passado recente marcado pelo domínio colonial, até 1975, que não pode ser excluído da sua história ou panorama geral. Infelizmente não há como fugir dessa realidade, visto que, o colonialismo deixou feridas profundamente marcadas nas histórias dos países africanos, e em Cabo Verde pode se dizer que foi pior porque, segundo a narrativa da história oficial quando os portugueses chegaram às ilhas não havia presença humana, isso lhes dá certa legitimidade na imposição da sua cultural. A colonização portuguesa foi o primeiro a invadir o continente africano e foi o último a abandonar o continente. Nesta mesma linha de raciocínio Roselma Évora (2001) argumenta que:

Portugal foi a última potência colonial a reconhecer a independência das suas colônias na África. O processo de emancipação política dos territórios portugueses, além de terem ocorrido bem mais tarde do que nos países africanos colonizados pelos ingleses e pelos franceses, passaram por um processo de luta armada para conseguirem ser reconhecidos como países independentes e autônomos no plano político (ÉVORA, 2001, p, 44).

Entre os países que viveram sob o domínio colonial portuguesa, Cabo Verde ocupou um lugar diferenciado dos outros na época colonial e também foi um dos países que não presenciou no seu território a luta armada pela independência do mesmo, devido a seu posicionamento e suas condições geográficas que, “eram desfavoráveis a este tipo de luta. Especialmente por causa da dispersão geográfica das ilhas, o arquipélago tornava-se impróprio para qualquer tipo de luta, enquanto na Guiné existiam todas as condições necessárias para se travar uma luta” (ÉVORA, 2001, p. 48).

O país tomou a independência aos cinco de julho de 1975, e ficou no comando do sistema um partido único do regime autoritário que durou cerca de 15 anos no poder sob a governação do ex-combatente Aristides Pereira. Ao longo desses períodos o país deu início a uma nova fase, desta vez sem a presença dos colonizadores, mas seguindo as leis e estruturas impostas pelo sistema colonial, impondo suas ideologias de forma autoritária:

Apesar de a Constituição reconhecer a igualdade de todos os cidadãos perante a lei, de garantir o direito à integridade física e moral, de proibir a

tortura e garantir o direito à inviolabilidade do domicílio e da correspondência, na prática, o regime agia atropelando esses direitos, utilizando-se de práticas autoritárias como repressão, prisões ilegais, perseguições políticas e tortura para ameaçar quaisquer tentativas de oposição. (ÉVORA, 2001, p. 66).

Essa violação da constituição levou um grupo de jovens intelectuais, ou podemos dizer uma nova elite política a reivindicarem ou manifestaram contra o regime autoritário e repressivo do Partido Africano Para Luta de Independência de Cabo Verde (PAICV). No entanto, com essas lutas travadas pelos novos movimentos políticos, o país ganhou uma nova cara, com a transição do sistema monopartidarista para o regime multipartidarista que vem se intensificando a cada ano político com o seu caráter democrático e assim respeitando a vontade política e a decisão do povo nas urnas. No ano de 1991, foi implementado o regime da governação por eleições autárquicas no qual em cada município, os munícipes têm totais direitos e liberdade para escolher seus governantes locais.

Atualmente a democracia Cabo-verdiana vem conquistando mais espaços e novos desafios. Em 2016, ano que se comemora o vigésimo quinto aniversário das eleições autárquicas, os resultados foram estrondosos. Um dos principais partidos e também um dos mais antigos (PAICV¹⁵), ficou em segundo lugar e teve a pior colocação de todos os tempos, ganhando apenas duas câmaras num coletivo de vinte e duas. O primeiro lugar ficou com o MPD¹⁶ com dezanove municípios e o terceiro ficou com o BASTA¹⁷ com apenas um município. Esses são dados que mostram o quanto a democracia vem tendo mais espaços nessa sociedade, mas esse resultado de queda drástica da hegemonia de um dos maiores partidos da oposição, pode comprometer essa democracia que até agora vêm sendo vantajosa. O parlamento vai ser constituído na sua maioria absoluta por pessoas dos mesmos partidos com “ideologias iguais”, isso pode ser um risco para democracia, ou seja, a hegemonia do poder fica centrada num pequeno grupo com “*mesmas ideologias políticas administrativas*”.

¹⁵ PAICV - Partido Africano de Independência de Cabo Verde, filial do PAIGC - Partido Africano de Independência de Guiné-Bissau e Cabo Verde. Fundado em 1956, sobre a liderança de Amílcar Cabral.

¹⁶ MPD - Movimento Para Democracia

¹⁷ BASTA - Partido independente

3.2 O MESTIÇO E A MESTIÇAGEM NO ARQUIPÉLAGO

Algumas literaturas defendem que, em Cabo Verde, houve mestiçagem dos povos de diferentes etnias que foram levados da costa africana e da Europa para as ilhas no início da sua povoação nos anos de 1462; dois anos depois da chegada dos portugueses nas ilhas cabo-verdianas. Para eles, inicialmente o seu povoamento começou com os portugueses que encontravam nas ilhas. Anos depois houve uma mistura ou miscigenação com os negros escravizados levados da Costa Ocidental Africana, para exercer a mão-de-obra escrava no arquipélago de Cabo Verde. Nestas situações acreditamos que essas narrativas foram construídas para legitimar a autonomia do colonizador português nas ilhas. Por causa disso, foi construído o discurso de que quando alguns portugueses chegaram no território cabo-verdiano a terra era deserta. A respeito disso, Silvio Paradiso (2012), argumenta que:

O termo “descobridor” numa perspectiva pós-colonial, mesmo em se tratando de uma exceção colonial, como Cabo-Verde, ainda dá ao português certa legitimidade de cruzar os oceanos em busca de ocupação territorial e legitimação invasora e escravagista (PARADISO, 2012, p. 207).

Quais sentidos recobre a palavra "descobridores" aplicada àqueles que, vindo da outra parte, chegaram a terras já habitadas por outros povos? Sabendo que antes da invasão dos mesmos já havia civilizações no continente africano¹⁸. Admitamos que, essa era a ideia do colonizador para ocidentalizar, colonizar e catolizar as ilhas de Cabo Verde.

Durante a investigação, percebemos que, nas discussões feitas sobre as manifestações culturais e a identidade cabo-verdiana, não existem uma cultura africana nem europeia enraizada que identifica os cabo-verdianos como tal, baseando nas questões étnicas ou predominância de uma única etnia. O que tudo indica, foi que, existiu a mistura desses dois traços ou manifestações culturais. A partir dessa mistura, originou-se uma nova cultura: a cabo-verdiana. Apesar de termos notificados fortes indícios da valorização dos símbolos europeus ou, em

¹⁸ Para maior conhecimento a respeito das existências das civilizações no continente africano ver: KI-ZERBO, J. **História geral da África**, I: metodologia e pré-história da África. 2. ed. rev. – Brasília: UNESCO, 2010.

outras palavras, negação das ancestralidades étnicas africanas. Conforme Claudio Furtado (2012):

A negação/sublimação/omissão da dimensão étnico-racial, tanto no discurso das ciências sociais, quanto na prática discursiva do quotidiano, encontra eco no silêncio das estatísticas demográficas que, já no período colonial, em meados dos anos quarenta do século passado, deixaram de diferenciar os agrupamentos populacionais segundo a raça, no sentido fenotípico do termo, prática continuada no período pós-colonial (FURTADO, 2012, p. 147).

Esta ideologia foi defendida pelos intelectuais das ilhas desde século XX com base em interesses políticos e administrativos ainda hoje há uma minoria que se privilegia essa ideologia. De acordo com José Carlos dos Anjos (2003):

[...] a identidade mestiça só é anunciada como identidade geral para população das ilhas quando a ampliação do espaço de exercícios da administração colonial vocaciona os intelectuais cabo-verdianos para cargos intermediários na administração das demais colônias portuguesa em África (ANJOS, 2003, p. 589).

Isso legitima que, a ideologia de identidade mestiça em cabo Verde, não passa de um simples jogo político; tanto dos colonizadores como das elites letradas nacionais do período colonial. Estes que posteriormente passaram a ser os reprodutores ou divulgadores da ideologia mestiça cabo-verdiana nas outras colônias e pelo mundo à fora.

A África é o continente de diversidade, pois normalmente em cada um dos países existem diversas manifestações culturais. Em Cabo Verde não é diferente, existe um multiculturalismo que se verifica pela diferença e diversidade cultural semeados no oceano. Ramos (2009) salienta que:

Se é verdade que a cultura nacional cabo-verdiana partilha da dupla herança africana e europeia, o seu processo de formação foi diferente em cada uma das ilhas que compõem o arquipélago, dependendo de fatores históricos, económicos e humanos. Cabo Verde é, portanto, uma unidade na diversidade (RAMOS, 2009, p. 37).

Efetivamente, durante a formação cultural identitária de Cabo Verde teve de um lado os portugueses que se apropriaram das ilhas fazendo-as de propriedades exclusivas. E do outro, os negros escravizados que foram “levados” para trabalhar

nas ilhas. Tanto os portugueses quanto os africanos, mantiveram suas práticas culturais. De acordo com Filho citado por João Paulo Madeira (2014):

O encontro em Cabo Verde de duas culturas diferentes significou a separação de cada uma delas do seu tronco original, numa dada época histórica da sua própria evolução. Isto também ocasionou a transplantação e o contato mútuo, pois ambas - se viram separadas da sua própria raiz e do percurso evolutivo das suas culturas de origem (FILHO apud MADEIRA, 2014, p. 8-9).

Creemos que, foi a partir desse encontro que se originou a cultura identitária cabo-verdiana; fruto da miscigenação e produto da fragilidade identitária, visto que, eles começaram a abandonar as suas diferenças étnicas raciais e começaram a conviver dentro de um sistema novo e diferente. Adaptando-as, a uma nova identidade cultural que é o povo crioulo. Neste contexto Gerhard Seibert (2014) fomenta que:

O encontro direto e prolongado entre a cultura portuguesa e as várias culturas africanas nos dois arquipélagos (Cabo Verde e São Tomé e Príncipe) gerou um processo de aculturação mútua: uma europeização dos africanos, bem como uma africanização dos europeus, o que resultou na emergência de duas sociedades crioulas com as suas próprias línguas e culturas (SEIBERT, 2014, p. 44).

Neste contexto, na República de Cabo Verde essa análise de Seibert é interpretada de forma diferente, pois, em alguns discursos do cotidiano algumas pessoas recusam a ideia de que houve africanização da cultura e identidade cabo-verdiana, ou melhor, dizem que são africanos nativos. Pois, o que mais dificulta o auto-reconhecimento da identidade cabo-verdiana e africana é o fato de terem sido vítimas da dominação portuguesa. “A colonização de Cabo Verde teve aspectos diferenciados das demais colônias e, por conseguinte, aspectos diferentes no encontro colonial” (PARADISO, 2012, p. 195-212). Essa república foi entreposta no momento do tráfico negreiro e foi um “laboratório” de negros que se espalharam pela Europa, América, e o resto do mundo a fora. Por esse motivo, e por muitas outras questões, há indícios de crise identitária quando o povo tenta fugir da sua história opressora. Nesse processo rejeita-se a África do escuro ou do vazio, interpretada pelo modo agressivo da colonização e seus opressores. Isso porque,

Na memória coletiva os membros desse grupo (brancos, nobres, morgados) é que são os nossos únicos antepassados, já que o subconsciente tentou durante século esquecer o trauma da escravidão e com isso a nossa ligação à África. Esta é a razão por que continuamos com uma discussão, sem fim, sobre a nossa identidade, identidade que, às vezes, nos esquecemos de que foi construída, principalmente, pelas várias elites que estiveram no topo da estrutura social cabo-verdiana (CABRAL, 2013).

Essa perspectiva tem o discurso do próprio nativista cabo-verdiano (no caso da elite letrada) que dificulta o tal reconhecimento e autoafirmação da simbologia ancestral africana no arquipélago. Nessa mesma ótica, Anjos (2003) salienta que:

No caso cabo-verdiano, é o próprio mestiço que fala de sua mestiçagem, diferentemente do lugar do discurso intelectual sobre a mestiçagem na América Latina, que se faz da posição do vir a ser mestiço (de quem ainda não é completamente), a partir de uma ascendência europeia, que fala sobre uma maioria mestiça (ANJOS, 2003, p. 585-586).

Habitualmente esses discursos nativistas foram acompanhados de políticas ideológicas tendenciosas rejeitando suas ancestralidades, praticando racismo e discriminações étnicos raciais com os mesmos.

3.3 CRÍTICAS ÀS ELITES INTELECTUAIS CABO-VERDIANA DO SÉCULO XX

A elite cabo-verdiana durante o início do século XX era representada pelos mestiços que estudavam no seminário na ilha de São Nicolau. Seibert (2014) reconhece que:

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. (SEIBERT, 2014, p. 63).

Alguns desses estudantes emigraram para Portugal para concluir a formação acadêmica e, anos depois, retornaram a Cabo Verde. Já em Cabo Verde, na ilha de São Vicente (uma das ilhas que não teve a presença da mão-de-obra escrava em si durante a sua povoação), alguns desses estudantes mestiços começaram a assimilar a ideologia mescigenética e difundi-la nas outras ilhas através da literatura. Iva Cabral (2016) anuncia que:

Na ilha de São Vicente, onde havia um porto, a mestiçagem foi forte e a cultura europeia mais presente “porque não teve a escravidão”, [ou seja,]

quando o Mindelo aparece como cidade, já a escravidão estava no fim, por isso a cultura é diferente, e quando é para abrir um liceu, Portugal escolheu a ilha mais parecida culturalmente, onde há menos escravos e menos rebelião (CABRAL, 2016).

Segundo as histórias oficiais, na ilha de São Vicente residiam imigrantes europeus, comerciantes judeus (que se faziam passar por portugueses para obter as mesmas imunidades que eles e também, por medo da discriminação que os hebreus sofriam) e, por fim, alguns mestiços nativos das outras ilhas. António Ramos (2009) afirma que:

Nesta 'pequena sala de visitas de Cabo Verde', juntaram-se pessoas oriundas de várias ilhas, mas também portugueses italianos e ingleses, bem como um considerável número de comerciantes judeus, provenientes de Marrocos, Gibraltar, Argel e Túnis (RAMOS, 2009, p. 15).

Mais tarde, por volta da década de 30, em São Vicente, os intelectuais nativos começaram a criticar a colonização portuguesa, através da literatura, no qual, surgiu o movimento literário Claridoso¹⁹ que era composto por filhos nativos cabo-verdiano da década de 1930. Essa pequena porção conhecida como nativistas defendia uma identidade cabo-verdiana mais próxima da metrópole (Portugal), pelo que desenvolveram uma cultura racista e xenófoba que rejeitava a africanidade nas ilhas. Fanon (2002) defende que “o racismo obedece a uma lógica sem falhas. Um país que tira a substância, da exploração de povos diferentes inferioriza este povo, pois o racismo é normal” (FANON, 2002). Ou seja, em Cabo verde foi adotado a identidade cultural nacional com vestígios racista herdado da pequena elite colonial em assumir uma unidade social e nacional que não existia. De acordo com Canêdo (2009):

Nos países africanos, sem tradição nacional, o nacionalismo precisou ser reinventado. Melhor dizendo, ele se transformou em álibi dos privilegiados que passaram a recorrer ao mito da totalidade nacional para não enfrentar problema das desigualdades reais” (CANÊDO, 2009, p. 87).

Na tentativa de afastamento da identidade cabo-verdiana da África as elites desvirtuavam suas escritas, assumindo a criouliidade ou dito “*homens de terra*” que significa o povo com cultura e identidade típica das ilhas. Ou então simplesmente

¹⁹ Claridoso - Movimento literário que trouxe as problemáticas da identidade cabo verdiano a partir da valorização do povo crioulo escritores que lançaram a revista claridade.

crioulos de Cabo Verde. Esses argumentos eram utilizados para se distanciar da África e aproximar da Europa, mesmo que se tivesse consciência que seria impossível se legitimar como povos metropolitanos (Portugal). Madeira (2014) fomenta que:

A partir dos anos trinta do século XX, surgiu uma nova geração de intelectuais, que para fazer face aos embates políticos e culturais da época, procurou construir argumentos sob a perspectiva teórica regionalista. Desta forma, a identidade cabo-verdiana, para os intelectuais Claridosos é a valorização do homem nascido no arquipélago de Cabo Verde, mas marcado pela predominância dos resíduos culturais europeus (MADEIRA, 2014, p. 16).

A respeito da assimilação, Fanon (2008), fomenta que “quanto mais assimilar os valores culturais da metrópole, mais o colonizado escapará da sua selva. Quanto mais ele rejeitar sua negridão, seu mato, mais branco será” (FANON, 2008, p. 34). Nessa tentativa de fugir das suas africanidade estabeleceram um distanciamento com a continente vítima da exploração escravocrata partindo do conceito da regionalização, mas com privilégios aos símbolos europeus.

Ora, estamos diante do processo de embranquecimento e de esvaziamento do mundo do outro, ocasionado pela racialização e colonização, pois a identidade e cultura de Cabo Verde foram pensadas desde o início em seguir o padrão defendido pelo pensamento e política eurocêntrica. Nestas circunstâncias a identidade cultural sobre a qual tanto mencionamos ao longo do texto, devia refletir sempre numa “cabo-verdianidade africana”. Para fomentar essas críticas surgiu outra tese defendida pela geração Cabralista nos anos 50 que trouxe o pensar cabo-verdiano a partir das questões africanas baseado nas ideologias do pan-africanismo e da negritude. Segundo Taciane Resende (2014):

Este cenário de crítica ao colonialismo ganhou força a partir do V Congresso Pan-Africano e da segunda Grande Guerra, responsáveis pela origem de transformações profundas no equilíbrio de forças e de uma nova gama de críticas sobre o imperialismo europeu na África. (RESENDE, 2014, p. 194).

A tese da geração Cabralista veio criticar o movimento claridoso e mais tarde originou-se a unidade de Cabo Verde e Guiné-Bissau. Esses dois países uniram forças para a luta das suas independências e não só. A união dos dois países

prevaleceu durante todo o processo de luta armada, para libertação política dos colonos portugueses que encontravam nas ilhas de Cabo Verde e na Guiné-Bissau. Ao longo desses tempos Cabral sempre defendia uma identidade política única dos dois países mesmo com as diferenças que existia tanto em Cabo Verde como na Guiné-Bissau. Para Cabral em Guiné-Bissau existiam problemas étnicos e em Cabo Verde problemas religiosos entre os católicos e os protestantes. Pois, estes problemas não os fazem tão distante, desde que são os mesmos colonizadores que presenciavam nesses países. Depois de Cabo Verde conquistar a sua liberdade da política colonial em cinco de julho de 1975, passando cinco anos houve a separação dos dois países. Antero Fernandes (2007), afirma que:

Alcançada à independência os dois Estados soberanos empenharam-se na edificação da união, tarefa que desde o seu início se afigura coisa não muito fácil, tendo o seu epílogo na fatídica noite de 14 de novembro, quando uma complexa insurreição militar encabeçada por João Bernardo Vieira, destituiu do poder Luís Cabral, tendo como consequência o desmantelamento do projeto da unidade Guiné e Cabo Verde (FERNANDES, 2007, p. 10).

Acreditamos que, essa foi à primeira violação do projeto ideológico cabralista, que ainda hoje é considerado o maior golpe dado para separação dos dois países que tinham um projeto político para traçar após as suas independências.

3.4 DISCUSSÕES SOBRE IDENTIDADE ÉTNICO-RACIAL NAS ILHAS

A construção do discurso sobre a identidade racial em Cabo Verde é um dos principais desafios contemporâneos. Desde seu povoamento sempre teve a base da sua população maioritariamente negra. Por isso, Cabral (2016) argumenta que:

[A Sociedade Cabo-verdiana] é uma sociedade mestiça culturalmente, mas em termos de pele não. Quando Cabo Verde nasce, no início do século XVI, havia 200 vizinhos brancos na Cidade Velha e cinco mil negros. Por mais que o português fosse fértil, era muito difícil miscigenar tudo isso; em finais de século XVIII, havia 2% de brancos. Depois da independência, 'houve uma saída do fundo do poço de toda uma população negra que estava escondida' — o lado africano foi sempre silenciado (CABRAL, 2016, p. ?).

Desta forma, é notável que o complexo de inferioridade (negro) e superioridade (branco) nunca deixou que as presenças das diferentes etnias principalmente as africanas, sejam afirmados ao longo das narrativas históricas. Mesmo com a minoria de brancos que por lá circulavam os nacionalistas remetiam a superioridade aos símbolos do ocidente. Esse silenciamento dos valores ancestrais africanos, remete a como as elites letradas tentavam branquear a sociedade cabo-verdiana. Habitualmente, assimilavam-se aos valores culturais europeus; entre eles destacamos: alisamentos de cabelos, modo de vestir, modos de falar, hábitos entre outros. No entanto, estamos diante de complexos de inferioridades dos negros que acabam migrando na ideologia assimilacionista para se igualar aos brancos como foi a ideologia defendida pelos intelectuais claridosos Cabo-verdianos. Em respeito disso Fanon (2008) argumenta que:

Usar roupas europeias ou trapos da última moda, adotar coisas usadas pelos europeus, suas formas exteriores de civilidade, florear a linguagem nativa com expressões europeias, usar frases pomposas falando ou escrevendo em uma língua europeia, tudo calculado para obter um sentimento de igualdade com o europeu e seu modo de existência (FANON, 2008, p. 40).

Percorrendo sobre a identidade mestiça e assimilacionista, lembro-me de quando entrei na faculdade um colega de turma perguntou-me, se em Cabo Verde tem pessoas negras que não são mestiças. Porque, segundo ele lá em Guiné-Bissau o relato que se passa dos cabo-verdianos, é que todos são mestiços, mas com tonalidades da pele mais clara. As histórias que eles conhecem é que Cabo Verde não tem negros/as não mestiços/as, até que ele fez comparação entre dois colegas cabo-verdianos da faculdade, com tonalidade da pele diferente.

[Estas ideologias, foram construídas] por um tipo de linguagem, produzida e divulgada tanto na metrópole como na colónia, sobre a ilusória ideia de Cabo Verde como uma prova da riqueza do domínio português, assim como a susceptível importância que a sua população assumia na “alma coletiva” e na “civilização portuguesa” (BARROS, 2010, p. 22).

Por outra via, na época colonial alguns dos descendentes Cabo-verdianos que passaram por lá eram mestiços e assimilados que trabalhavam na administração colonial ao lado dos portugueses. Nesta perspectiva, Anjos (2003) argumenta que “as elites comerciais e intelectuais cabo-verdianas, desde o século

XVI se vincularam ao empreendimento imperialista de Portugal na África negra como mediadores do contato entre as sociedades tradicionais e os portugueses, sobretudo na Guiné-Bissau” (ANJOS, 2003, p. 588). Isso pode ser um caso particular, mas nada como ilustrar o caso para entender que situação racial cabo-verdiana vai além do imaginário, pois essas construções ideológicas precisam ser destruídas. Para o sociólogo Francisco Carvalho (2016):

Existem todos os ingredientes para a sociedade cabo-verdiana ser revanchista porque o sistema colonial foi de uma enorme violência, mas ele defende que o país conseguiu “dar a volta a esses condicionalismos históricos” e desenvolver relações sociais entre diferentes grupos que ‘não são vincadas pela raça’ (CARVALHO, 2016, p.?).

Para ele, a discussão étnico-racial no cotidiano da comunidade cabo-verdiana não tem muita relevância, visto que, para a sociedade tal povo pertence a uma única singularidade étnico-racial. Por esse motivo, a problemática da cor da pele não é muito valorizada hoje. Outro debate que seria viável e que cabe uma análise mais aprofundada, é a questão *sampadjudo e badio*. Entre esses dois grupos há certa tensão de qual seria mais próximo da metrópole. Essa disputa já existia desde sempre, mas ganhou mais força no momento em que foi pensada a política de oficialização da língua crioula. Antes de mais as populações das duas localidades são socialmente diferentes com pronúncia e escritas diferentes; lutam para valorização e oficialização dos mesmos. Os *badios* são pessoas de Sotavento (região sul do país), mais concretamente Santiago. Esse nome era para designar os escravos livres e fugitivos dos seus senhores na época colonial, hoje os santiaguenses orgulham-se desse nome. E por outro lado os *sampadjudos* designam as pessoas das ilhas de Barlavento (ilhas mais ao norte do País) principalmente a ilha de onde surgiu a elite claridosa por serem mais assimilados aos valores metropolitanos. De acordo com Ramos (2009):

Esta situação contraditória de luta ideológica interna para a definição da identidade cabo-verdiana através da língua acabou por criar fronteiras que separam os *sampadjudos* tidos como assimilados da cultura lusa e, o *badio* o mais africanizado, logo, carregando todos os estigmas inerentes a estas conotações (RAMOS, 2009, p. 81).

No sentido social o termo badio é pejorativo em relação aos sampadjudo e isso levou os segundos a desenvolverem um complexo de superioridade em relação aos badio.

Atualmente não se compara a problemática étnico-racial cabo-verdiana com outros países que passaram pelo processo de mestiçagem, pois, em alguns deles quanto mais clara for a cor da pele, maior é a ascensão social, profissional e política. Um exemplo disso é notado no Brasil onde a sociedade é estruturada de acordo com as raças. Nos empregos de altos portes como: as representações nas mídias, nas lideranças políticas e as imagens turísticas vendidas do Brasil para o exterior sempre é destinado aos brancos. Os lugares menos privilegiados ou menosprezados e os empregos marginalizados como: faxineiros, motoristas, seguranças, domésticas entre outros são destinados aos negros pobres. Essas divisões ilustram como o racismo se manifesta na estrutura social da sociedade em alguns se não todos os universos que foram vítimas da exploração colonial. Isso advém da supremacia branca construída pela política ideológica eurocêntrica, em que, para eles o negro e os valores étnicos não ocidentais são condenáveis.

Em Cabo Verde na época colonial a cor da pele era muito valorizada principalmente para conseguir empregos nas administrações das outras colónias e aportuná-los. Segundo Tolentino (2016):

A tonalidade da pele era um fator muito importante, portanto espreitava de vez em quando para verificar se estava a ficar mais branco ou mais negro. Porque era visível e esse critério tinha valor social e valor para as candidaturas ao serviço administrativo nas outras colónias. Lembro que as famílias eram classificadas de acordo com o tom da pele (TOLENTINO, 2016, p.?).

Estamos cientes de que, em relação à questão racial da época da dominação colonial a raça que se privilegiava era a branca, e os ditos filhos de terra mestiços que eram filhos de escrava (negra) e senhor (branco) procuravam ascensão social a partir do reconhecimento do paterno, ou melhor, quando ganhar o sobrenome do pai (Português) lhe daria os mesmos direitos que os brancos tinham, nas lutas pelas questões socioeconómicas e da administração colonial dos países vizinhos. Essa aproximação para o reconhecimento afastava-os da cor negra de forma utópica mesmo sabendo que não seriam iguais aos brancos. No entanto, para Fanon (2008):

O negro não pode se satisfazer no seu isolamento. Para ele só existe uma porta de saída, que dá no mundo branco. Donde a preocupação permanente em atrair a atenção do branco, esse desejo de ser poderoso como o branco, essa vontade determinada de adquirir as propriedades de revestimento, isto é, a parte do ser e do ter que entra na constituição de um ego (FANON, 2008, p. 60).

Ora, a relação inter-racial mesmo não sendo de forma livre, foi utilizada pelas elites intelectuais mestiços/assimilados, como mecanismo de branqueamento da sociedade cabo-verdiana. No nosso entender as relações raciais têm duas formas de interpretação. A primeira é que em alguns casos os negros/as casam com brancos/as para serem aceitos na sociedade ou ganhar imunidade. A segunda concepção diz respeito àqueles que casam com pessoas de raças diferentes simplesmente por despertarem um sentimento amoroso e pelo fato de serem humanos e os humanos devem ser livres para fazerem suas escolhas, independentemente da cor, raça e etnia. E não considerando que sentimentos e afetos sejam perpassados diretamente pelos efeitos da racialização. Ao problematizar essa questão, Fanon cita Louis-T. Achille (1949) que:

O fato de algumas pessoas de cor escolher alguém de raça branca para se casar, parece ter prioridade sobre qualquer outra consideração. Através desse casamento, elas têm acesso a uma igualdade total com esta raça ilustre, senhora do mundo, dominadora dos povos de cor (ACHILLE apud FANON, 2008, p. 60).

Acredita-se que, essa tendência de valorização das concepções eurocêntrica em Cabo Verde, se deve muito a exploração colonial, pois, na altura da colonização as primeiras elites defendiam essa ideologia de conquistar a igualdade através das relações inter-raciais. Dessa forma, essas ideologias ainda podem não ser superadas por completo, devido ao passado ressentido sobre o domínio colonial.

Analisando a problemática do desdobramento da história dos mestiços do arquipélago na procura do que lhe foi rejeitado encontraremos o mesmo processo que o Fanon analisa na sua obra.

Processo bilateral, tentativa de aquisição por interiorização de valores originalmente proibidos. A preta se sente inferior, por isso, aspira a ser admitida no mundo branco. Nessa tentativa, ela será auxiliada por um fenômeno que denominaremos eretismo afetivo (FANON, 2008, p. 66).

Caminhando no mesmo assunto as relações inter-raciais serviram-se não só como instrumento de branqueamento, mas também, de rejeição e de afastamento dos traços étnicos africanos que presenciava dentro do arquipélago. Em suma, a hierarquização das raças sempre esteve na origem da sociedade cabo-verdiana, desde os filhos fruto da relação entre o homem branco e a mulher de cor (escrava). Contudo há muitos que não reconhecem essa hierarquização historicamente construída sobre a supremacia branca e do racismo colonial. Salientamos também que essa miscigenação não foi de maneira legítima e nem de livre espontânea vontade, dado que, teve alguns fatores que os levam a essa emergência miscigenético. Para Ramos (2009):

É de acreditar que o processo de miscigenação, em Cabo Verde, terá começado com os primeiros contatos entre esses grupos étnicos através, de uniões ilegítimas de brancos com negras, por causa da distância do arquipélago ao reino; das dificuldades de comunicação (...) (RAMOS, 2009, p. 22).

Isso faz com que essas uniões, ou relações inter-raciais, sejam ilegais e de forma repressiva e obrigatória, o que não corresponde à ideologia freyriana sobre a questão da miscigenação, e que os intelectuais cabo-verdianos defendiam na década de 30 e que ainda precisa se debater para romper com essa ideologia.

4 CAPITULO - IDENTIDADE CULTURAL CABO-VERDIANA, UMA PERSPECTIVA PÓS/DECOLONIAL

Neste ponto, ilustraremos os possíveis mecanismos para repensar a identidade cultural cabo-verdianas do ponto de vista pós-colonial e decolonial. Para isso, destacaremos alguns conceitos, os quais, consideramos cruciais para a descolonização dos pensamentos e da construção de uma cultura antirracista. No entanto, tomemos como embasamento teórico para análise crítica do nosso trabalho alguns teóricos dos pensamentos pós-coloniais e decolonial que vem trabalhando para humanização das sociedades oprimidas e de um mundo igual sem hierarquização das raças, classes, gênero, sexualidades etc. Os direitos humanos é uma construção da modernidade, no qual todos os seres humanos são iguais perante a lei, mas, essa construção está em crise, pois, vivemos numa sociedade marcada pela globalização e que traz consigo uma tensão entre igualdade e diferença. Essa igualdade é abstrata e leva a um conceito substancialista e exclusivo de humanidade que, ao longo da modernidade/colonialidade, foi tomado como propriedade exclusiva de uma pequena porção da humanidade: a Europa. Ora, no mundo atual, os coletivos historicamente subalternizados estão se mobilizando pelo direito à diferença, uma vez que, são inferiorizadas e às vezes estigmatizada.

4.1 A EDUCAÇÃO COMO MECANISMO DECOLONIAL

A educação é a principal via para desconstruir a hierarquização das diferentes raças, culturas, etnias, línguas e condições sociais construídas pelo modelo Ocidentalista. Os fenótipos brancos nos livros didáticos estão bem especificados como características daquilo que é considerado, desde os mais diferentes aspectos (social, económico, cultural, etc...), como: bom, belo e legítimo e tudo que for bom para determinada sociedade padronizada pelo Ocidente, ou seja, esses materiais na sua maioria legitima a superioridade da raça branca. A respeito disso Ramos (2009), afirma que:

Durante muito tempo, nos meios acadêmicos e científicos, onde se teorizavam sobre o conceito de raça, promoveu-se a superioridade da tão proclamada raça branca, relativamente às restantes tidas como inferiores e incapazes de atingirem *per se*, um estado civilizacional comparável ao da raça branca, legitimando assim, a sua subordinação sobre as outras raças. Tais teorias tiveram grande impacto na afirmação e na consolidação da ideologia nazista, com todos os seus equívocos grosseiros fundamentais (RAMOS, 2009, p. 20).

Portanto, da mesma forma que ela (a educação) foi utilizada para marginalização das condições que não são ocidentalistas, tem por função especial combater o mal que a mesma provocou. Em Cabo Verde na época colonial as escolas desempenharam o papel de criadora da classe da pequena burguesia local com intuito de incentivar os colonizados a assumir o papel assimilacionistas, para afirmarem-se como brancos ou então negros diferentes dos não escolarizados ou barbárie como eram chamados pelos opressores²⁰. No entanto, isso traz-nos um conjunto de ferramentas teóricas para analisar a problemática da supremacia racial e social entre brancos e negros pautado pelo racismo de modo que, as pequenas burguesias vêm marginalizando os camponeses e todas as equipes não escolarizadas.

Diante disso, notificamos que o principal papel do sistema educacional colonial era reeditar as imagens criadas de que negros são inferiores ao brancos e que o caminho certo era assimilar as crenças e a cultura metropolitana para distanciar da barbárie. Segundo Arlindo Vieira (2012, p. 5), “a escola, na sociedade colonial, conjugava, assim, uma dupla função: desarreigar os nativos de sua cultura e aculturá-los a um modelo colonial preestabelecido, dedicando-se apenas ao ensino das Artes e Ofícios”. Neste período, as escolas não se ensinavam a história nem a geografia africana, eram ensinados a menosprezar a própria raça, cultura, religião, línguas e etnia. Efetivamente, para Ramos (2009):

Esse posicionamento de cariz racista fazia parte da estratégia do jugo colonial consubstanciada na imposição de valores, hábitos e costumes europeus e contou com a preciosa colaboração das missões religiosas que, a pretexto de ensinar o evangelho e de salvar as almas, trouxeram a alienação e a repressão cultural escondidas nos sopés da fé e da religião (RAMOS, 2009, p. 75).

²⁰Ver a esse respeito o modo como Grosfoguel, sempre na esteira de Fanon, em *Pele negra, máscaras brancas*, considera a diferenciação promovida pelo racismo no próprio interior da zona de não ser (lembrar a passagem de Fanon em que ele fala sobre a relação entre o martiniquense e o senegalês no exército francês).

A situação educacional pós-colonial cabo-verdiana é bem delicada, mas exploraremos alguns conceitos educacionais e ilustraremos os “caminhos”, considerando o alcance da presente abordagem, contemplaremos o caminho que podem ser ou que foram trilhados para desconstruir os traumas racistas construídos tanto pela dominação colonial como pelas primeiras elites nativistas. Em momentos que relatamos as delicadezas educacionais pós-colonial em Cabo Verde, queremos refletir que desde a independência do arquipélago no ano de 1975, a ideologia dos ex-combatentes e dirigentes que assumiram a governação do país depois da independência, era ponderar a educação local sistematizando-as nas suas culturas autóctones africanas ensinando as suas memórias para o resgate da identidade cultural perdida durante a exploração colonial. Moniz (2009) anuncia que:

As elites governamentais, na busca de algo para construírem seus discursos sobre a ideia de nação, logo após a independência, trataram de recuperar, dentro daquilo que lhes interessava algumas práticas culturais, de cariz africano, proibida no período colonial (MONIZ, 2009, p. 255).

Com as ideologias destes líderes ou da nova elite cabo-verdiana, acredita-se que a educação passa a ter o papel de “descolonização e a re-africanização das mentes”²¹. Para Fernando Tavares (2015):

A ideologia da “reconstrução nacional” e a reafirmação da identidade cultural foram as palavras-de-ordem consignadas nos discursos políticos da nova elite dirigente. Com efeito, a instauração de uma nova ordem política e institucional coincide com a proliferação de um novo discurso pedagógico-educacional, marcado pela busca de re-africanização das mentes, dilaceradas pelas práticas sociais coloniais (TAVARES, 2015, p.?).

Concederemos que, a ideologia anticolonial adotada pela nova elite apresentou um sério limite, capaz de comprometer por inteiro o desafio da descolonização do pensamento, visto que mesmo com a ideia de re-africanização dos espíritos continuaram a lecionar na língua dos colonizadores e os materiais didáticos continuam sendo as mesmas. Amílcar Cabral acreditava que, a língua

²¹TAVARES, Fernando. J. P. **Educação e diversidade em Cabo Verde**: um estudo sobre a pedagogia de exclusão da língua materna do Sistema de Ensino. [S.l]: Salvador, 2015.

portuguesa era o único valor cultural portuguesa que não devemos abrir mão delas por questões sócio-políticas. Desta forma, é relevante deixar essa inquietação. Em que consiste a descolonização declarada pelas elites sabendo que o ensino não seria na língua materna? Fanon (2008), afirma que “falar é estar em condições de empregar certa sintaxe, possuir a morfologia de tal ou qual língua, mas é, sobretudo assumir uma cultura, suportar o peso de uma civilização” (FANON, 2008, p. 33). Mas acreditamos que, o português pode ser utilizado como uma língua qualquer, que expandiu além da metrópole e não como uma única e universal ou autóctone de Portugal. Por isso, na perspectiva decolonial o uso do português deve ser de igual como quaisquer outras línguas, e não menosprezar a língua materna nem qualquer outra língua que é falado no país, ou que possa surgir futuramente.

Apesar de haver algumas mudanças ou revisões dos projetos pedagógicos políticos educacionais em Cabo Verde, não foram suficientes para desconstrução dos conceitos eurocêntricos privilegiado ainda na nossa sociedade. No início da década de 1990, houve algumas reformas políticas e educativas, com objetivo de encaminhar o país para um novo rumo. Essa época foi conhecida como período neoliberal, conduzido pela implantação do sistema multipartidarismo no arquipélago e da liberalização da economia global sobre a influência do Banco Mundial. Conforme Vieira (2012):

O advento do pluralismo político, saindo do partido único (PAICV) para o multipartidarismo (MPD e outros), no início da década 1990, conduziu o país para a senda da liberalização da economia e do mercado global, fazendo emergir um novo discurso, dominante em todos os sectores do desenvolvimento, inclusive o da educação: trata-se da lógica neoliberal economicista, substituindo, doravante, o discurso económico estatizante, outrora informado pela ideologia do Estado-Nação (VIEIRA, 2012, p. 11).

Neste período, os projetos políticos curriculares em ação tinham resíduos idênticos aos que foram deixados pela dominação portuguesa. Mas ainda se bebe dessa fonte para sustentar a base do ensino de Cabo Verde. Ao longo dos ensinos tanto primários quanto secundários, sente-se a falta da história da África e dos valores culturais africanos nas salas de aulas, para que possa permitir a “descolonização das mentes” (TAVARES, 2015). Sem a execução das medidas como as supracitadas, precedentemente de nada vale desejar desconstruir o complexo de inferioridade e de superioridade criado pelos colonizadores, pois ainda

estamos saciando a nossa sede educativa na fonte colonizadora. As línguas maternas são proibidas pelos educadores/as dentro das salas de aulas. Na verdade, a educação é feita na base da imposição cultural e sociolinguística, uma vez que, se o aluno dirigir uma pergunta ou sugestões na língua crioula dentro das salas de aulas os professores/as “fingem” que não entenderam, ou melhor, ignoram o estudante e de repente dá uma repressão no educando, que de forma tímida tenta re-expressar-se na língua portuguesa. Tavares (2015) fomenta que:

No cenário sociolinguístico cabo-verdiano, o português continua a ser a língua hegemônica e o crioulo, a língua subalterna, com consequências pedagógicas nefastas na relação pedagógica e nos processos de ensino e de aprendizagem, sobretudo na aquisição das primeiras letras. Neste sentido, a autodeterminação política não operou a emancipação cultural. Pesem, embora, as iniciativas políticas empreendidas pelos poderes públicos no período pós-colonial, na promoção e democratização de acesso à educação, as escolas cabo-verdianas continuam a cometer a alienação cultural, excluindo a língua e a cultura nativas do sistema oficial de ensino (TAVARES, 2015, p.?).

O que pressupõe essa tentativa de proteger a língua em favor da desconsideração de outras línguas? Se para Fanon, a língua constitui uma abertura para o mundo, temos exibido no que acaba de ser dito um autêntico conflito cosmopolítico, ou seja, a tentativa de defesa de uma maneira de compreender o mundo (uma língua) e conseqüentemente uma maneira de conceber nossa relação com mundo e os seres que o habitam em detrimento de outras maneiras (outras línguas). No caso abordado aqui, a realidade cabo-verdiana, é toda relação com o mundo e os seres da perspectiva das línguas maternas que são eclipsados e subalternizados em prol da hegemonia de uma cultura que permanece eurocentrada.

Nas escolas e em outros lugares que constrói debates sobre a educação os materiais didáticos privilegiados são de características metropolitanas (Portugal), pois, dentro das salas de aulas é frequente notar que há supremacia dos valores ocidentais. Por exemplo, na filosofia e na geografia não se discute a filosofia africana e nem geografia, mas sim o que foi propostado pelo universalismo eurocêntrico. Tavares (2015) argumenta que:

A instrução, no regime colonial, foi um processo demasiado drástico e violento, impondo ao aluno o estudo de matérias como a história e a geografia de um país que ele nunca visitou e provavelmente nunca chegaria a conhecer. Nas ex-colônias portuguesas, a escola tornou-se, deste modo, o veículo de excelência na consolidação do poder vigente, preparando homens com uma formação moral, religiosa e política baseada nos padrões europeus, com o intuito de incrementar o poder da metrópole nas colônias (TAVARES, 2015, p. ?).

O modelo do ensino que predomina no país é o modelo eurocêntrico, um modelo onde o professor é o detentor do conhecimento e o aluno é o receptor. Modelo que Paulo Freire (1987) critica e chama de educação bancária²². Mas acreditamos que, os caminhos para afirmação e reconhecimento das identidades culturais africanas nas ilhas, devem partir da emancipação em relação com à ideologia colonizadora e voltar às origens para entender como podemos questionar a identidade nacional. Começando pela valorização da língua materna e das culturas típicas “cabo-africanas”, questionando as problemáticas do cotidiano das ilhas. Neste contexto, ela deve estar ligada com os seus ideais no que deseja com os seus educandos, que é a re-africanização das mentes e também levando em consideração às relações múltiplas da África com o mundo, que é a perspectiva sugerida pelo pensador camaronês A. Mbembe sob o nome de afropolitanismo, a qual está em consonância em muitos aspectos com o pensamento decolonial. Para Mbembe (2015):

Afropolitanismo é uma maneira de ser no mundo que recusa, por princípio, toda forma de identidade vitimizadora, o que não significa que ela não tenha consciência das injustiças e da violência que a lei do mundo infringiu a esse continente e a seus habitantes. É igualmente uma tomada de posição política e cultural em relação à nação, à raça e à questão da diferença em geral. (Na medida em que nossos Estados são invenções (além do mais, recentes), eles não têm estritamente falado, nada em sua essência que) nos obrigaria a lhes render um culto - o que não significa que nós sejamos indiferentes ao seu destino (MBEMBE, 2015).

Um dos outros desafios das escolas e dos líderes cabo-verdianos na atualidade é construir um projeto pedagógico que trata das questões modernas, mas sem perder o foco central do que já vem fazendo desde a sua criação.

²² A concepção bancária da educação o qual Freire crítica é uma educação em que os professores depositam os seus conhecimentos e os alunos apenas recebem e arquivam-se ou assimilam-se as ideias do professor. Uma educação em que o professor impõe os seus conhecimentos sobre os educandos. Para ele a educação devia ser de forma espontânea onde o professor e os alunos aprendem um com o outro.

Eventualmente, o caminho pela descolonização é por meio do ensino das realidades onde o indivíduo se encontra inserido, para fazer os ensinamentos acadêmicos através da horizontalidade do saber. Há emergência de fazer reforma na política educacional de modo que, possa enquadrar os valores que considera importante para o processo da construção da identidade e da cultura cabo-verdianos de forma decolonial. O modelo de imposição da educação, o projeto pedagógico que marginaliza as etnicidades e as línguas africanas nas ilhas de Cabo Verde foram construções da cultura dominante (Portuguesa) que vem sendo um desafio para a educação pós-colonial, trabalhando firmemente na desconstrução dessas ideologias, pois, ainda se privilegia o padrão eurocêntrico, que abarca tanto nas relações sociais como nos modelos de ensino.

Hoje graças ao pensamento afrocêntrico²³ dos intelectuais e em parceria com alguns pensadores afro-diaspórico decolonial, a educação está passando por um processo de humanização, na medida em que temos os sujeitos históricos que são capazes de mudar e escrever as suas histórias a partir de si e para si, num contexto decolonial com análises crítica, em conexão com o mundo a partir do qual se constrói uma relação com a educação, num diálogo onde se possa construir os caminhos para a humanização do saber. Por isso, acreditamos que, a melhor forma de humanização da educação dá-se através do rompimento com o modelo eurocêntrico. Para isso, deve-se colocar as duas formas do saber de modo a caminhar paralelamente um com o outro, sem hierarquização de qualquer um deles. Ou seja, em vez de pautar essas divisões de forma vertical onde os conhecimentos não eurocêntricos se encontram na base da pirâmide e os eurocêntricos no topo, deveram pautar pela horizontalidade e multiplicidades dos saberes. A educação deve estar no campo da igualdade, pois ela pode padronizar homogeneizar os direitos para todos, atrelar a hierarquia, valorizar as diferenças

²³ O afrocentrismo como modelo político e educativo que traz a questão da valorização das origens africana tem suas limitações visto que ela até certo ponto limitava-se no campo do conhecimento apenas para África. Ela surgiu em resposta ao eurocentrismo por isso acredito atingiu o seu objetivo, mas com certas limitações porque se no caso pensarmos em construir um plano de educação humanizado e de cultura democrata, notificaremos que ela não nos deixa à vontade para pensar a educação em dois polos tanto europeu como africano respeitando as diferenças e o lugar de pertença. No entanto podemos dizer que ela caiu na cilada do eurocentrismo. A esse respeito o Afropolitano Achille Mbembe concebe o afro não como essência imóvel e centro fixo, mas como movimento de relação e circulação. Por isso nos leva a pensar um caminho para humanização do saber por meio dessas duas concepções paralelamente de modo que possam caminhar juntos sem que um ignore a existência do outro.

culturais, sociais, econômicas, de gênero, religião e uma afirmação de relação com direito para todos. Portanto, esses mecanismos são fundamentais para que haja uma educação humanizada e democrata de maneira que possamos desconstruir e desnaturalizar o que foi construída pela cultura dominante.

Há emergência de política pedagógica que nos leva a pensar de que maneira podemos lutar para desconstrução das hierarquizações dos saberes e romper com o modelo educacional poder-saber. Discutindo, quais os possíveis caminhos para o combate ao racismo epistêmico, epistemicídio e subalternização indentitária. Para isso, podemos elaborar políticas de ações afirmativas que obriga o ensino da história da África e das culturas e filosofias africanas. Criando disciplinas específicas com caráter interno que consiste na valorização da africanidade cabo-verdiana e formar intelectuais com senso crítico. Isso permitirá a autovalorização das diferenças étnico-raciais e todos os outros tipos de diferenças presente no arquipélago.

3.2 AFIRMAÇÃO E REAFIRMAÇÃO DA IDENTIDADE CABO-VERDIANA

Ao afirmar uma determinada identidade, podemos buscar legitimá-la por referência um suposto e autêntico passado- possivelmente um passado glorioso, mas, de qualquer forma, um passado que parece “real” – que poderia validar a identidade que reivindicamos (WOODWARD, 2014, p. 28).

A afirmação e reafirmação da identidade e da cultura cabo-verdiana são simbolicamente representadas e legitimadas pelas suas peculiaridades culturais, que se manifestam através da música, da gastronomia, da língua crioula, da sementeira, das morabezas, da harmonia, das boas convivências e da bandeira nacional. Antes de relatar sobre as suas peculiaridades desdobraremos sobre alguns processos que formam a individualidade cultural cabo-verdiana e as influências que trouxeram para formação da cultura nacional. Nas músicas destacaremos a tabanca e batuque que são ritmos específicos cabo-verdianos que são mais aproximados às raízes ancestrais africanas, no qual eram geralmente praticadas pelos camponeses, vendedeiras ambulantes e na sua maioria de populações do sotavento (sul) principalmente os do interior de Santiago e do fogo

pertencentes aos bairros rurais ou periféricos do país. Nas perspectivas de Ramos (2009):

A Tabanca, durante muito tempo refugiada na clandestinidade devido às medidas repressoras exercidas pelo regime escravocrata, é a única sobrevivente do culto africano organizado em Cabo Verde (Ilha de Santiago) e terá chegado a Cabo Verde com os primeiros negros da Guiné que povoaram a ilha de Santiago, [...] o batuque é também uma realidade sociológica patente na ilha de Santiago, a única que conserva ainda hoje a sua essência africana. (RAMOS, 2009, p. 36).

Na gastronomia tem-se a *catchupa* como um dos principais pratos típicos de Cabo Verde. Ela é feita a base de milho e feijão e é consumida preferencialmente pela população do interior ou que trabalham nas práticas de agriculturas. Segundo Ramos (2009), “na gastronomia, a utilização do milho na confecção de alimentos, como a *cachupa*, prato verdadeiramente nacional, e outros derivados do milho como, por exemplo, papas de milho, o rolão, o xerém, *camoca*, cuscuz, etc. são africanas” (RAMOS, 2009, p. 36).

Outro legado são as representações verificadas nas celebrações das eucaristias, nas festas de romarias, na arquitetura das cidades, nas construções habitacionais, nas celebrações do casamento, na língua oficial, estrutura familiar entre outros. Esses legados trouxeram a emergência para criação de identidade nacional, através das suas peculiaridades para formação da nação cabo-verdiana. As lutas dos movimentos literários e dos seus militantes trouxeram para a comunidade o debate sobre a identidade nacional por meio da política de *unidade nacional*, que não era verdadeira, mas na ideologia dos mestiços e assimilados intelectuais era universal nessa unidade. Para Tavares (2015):

É, portanto, ilusória, a ideia postulada pelo colonizador e reapropriado, na atual conjuntura histórica, por certa elite política e “intelectual” cabo-verdiana, de que existe uma “unidade nacional” em Cabo Verde, como se o processo de criouliização se tivesse desenrolado de forma pacífica e isenta de conflitos (TAVARES, 2015, p.?).

As singularidades da identidade cultural cabo-verdiana são resultados partilhados entre os dois grupos de indivíduos, em que de um lado temos os que foram trabalhar e povoar e do outro aquela minoria (os portugueses) que explorou e colonizou os crioulos. O que equivale a dizer que sem o reconhecimento horizontalizante das diversidades e sem a quebra da dissimetria verticalizante - e

que equivale a uma verdadeira descolonização das mentes - não haverá unidade possível. A especificidade cultural cabo-verdiana é encontrada na música, literatura na língua crioula, na gastronomia e nas vivências do Cotidiano da sociedade crioula. Para Gomes (2012):

A cultura cabo-verdiana, por esses motivos denominada “crioula”, assenta-se sobre um processo de hibridação que gerou as formas de expressão da culinária, da música, da língua e da literatura. A identidade cabo-verdiana, portanto, formou-se pela reelaboração de traços culturais originários dos grupos étnicos que aportaram às ilhas, isto é, portugueses e africanos levados da costa da Guiné para o arquipélago (GOMES, 2012, p. 4).

As diversidades da cultura cabo-verdiana são marcadas fortemente pela diferença dado que entre as nove ilhas povoadas cada um possuem suas especificidades locais e/ou regionais.

É um conjunto dessas diversidades que faz com que a identidade cabo-verdiana seja tão discutida, a partir das suas peculiaridades, preservando as diferenças local, regional e até nacional. Nestas condições, é por meio disso que surgiu e originou o que hoje é chamado de identidade cultural cabo-verdiana ou comunidade Crioula. A reafirmação dessa identidade é universal/nacional principalmente pela preservação da língua crioula e das outras manifestações culturais nacionais. Por isso, Roselma Évora (2001) fomenta que, “Cabo Verde, um país peculiar devido à sua formação étnica e social que se caracteriza por uma forte homogeneidade tornando-o, dessa forma, um dos poucos casos de uma identidade nacional e religiosa una e fortemente definida” (ÉVORA, 2001, p. 11).

4.3 A POLÍTICA DA DESCOLONIZAÇÃO

No relato histórico oficial dos países africanos é notável que a política econômica de expansão marítima fosse um dos principais motivos da invasão portuguesa ao continente africano. Foram anos de muita exploração e dominação europeia na África e os países que viviam sobre a dominação portuguesa foram praticamente os últimos a libertar da dominação política colonial. Para Fernandes (2007):

A luta pela independência dos povos coloniais, entre os quais se incluem os povos da Guiné e de Cabo Verde, teve como base o princípio da autodeterminação, entendida como o direito de um grupo humano (definido por características próprias, de escolher, livremente, o seu próprio destino, através da designação do seu estatuto político) (FERNANDES, 2007, p. 13).

Com efeito, na década de 1961 deu o início a luta pela independência política dos países da Colônia portuguesa, com a Angola a ser pioneira em dar os primeiros passos para a luta da libertação da dominação portuguesa. A luta da libertação de Cabo Verde e Guiné-Bissau deram início dois anos depois da luta que tinha iniciado em Angola. Amílcar Cabral um dos líderes da luta de libertação dos dois países começou por construir equipas através de diálogos com alguns estudantes de diferentes nacionalidades que estudavam em Portugal e que frequentavam a casa do império. Entre eles destacam-se alguns exemplos: Agostinho Neto, Mário Pinto de Andrade, Pascoal Mocumbi, Alda de Espíritos Santos, Lúcio Lara, Marcelino dos Santos, Francisco José Tendeiro, Joaquim Chissano, Alda Lara, entre outros. Anos depois, alguns desses estudantes voltaram para os seus países de origem e criaram partidos políticos que deram entrada no terreno para expulsar os colonizadores que dominava os países e conseguir a autonomia política para que os nativos possam governar as suas terras. Segundo Canêdo (2009):

O instrumento utilizado por todas as sociedades colonizadas para a conquista da independência foi elaborado a partir do ocidente: o partido político. Criado por elites modernistas, educadas no Ocidente, ele possibilitou a organização da população para luta contra o agressor (CANÊDO, 2009, p. 86).

Nesta linha, podemos considerar que a formação educativa e política portuguesa teve um papel significativo na luta da libertação dos ex-colônias portuguesas. Conforme Évora (2001):

No caso das colônias portuguesas, a maioria desses movimentos nasceu na própria metrópole, mais especificamente em Lisboa, pois na capital portuguesa existia um número considerável de estudantes vindos das colônias para prosseguirem os estudos universitários, e é neste ambiente que eles começam a discutir a realidade do seu país e que começa a surgir um sentimento de repúdio ao sistema colonial, surgindo então a ideia de independência e de autonomia política (ÉVORA, 2001, p. 45).

Depois de uma década e poucos de lutas armadas, Cabo Verde conseguiu a sua libertação do jugo político estrangeiro. Desde 05 de julho de 1975, data da independência do país, não houve nenhuma política que contribuísse para a criação ou favorecimento de condições de descolonização do pensamento, apesar das ideologias dos líderes da época Cabralista eram re-africanizar o arquipélago de Cabo Verde. Mesmo com as lutas travadas nas matas da Guiné ainda são notáveis na cultura e na estrutura social da comunidade cabo-verdiana os vestígios da colonização e complexo de inferioridade em relação com a Europa. Para Fanon (2008):

O negro não deve mais ser colocado diante deste dilema: branquear ou desaparecer, ele deve poder tomar consciência de uma nova possibilidade de existir; ou ainda, se a sociedade lhe cria dificuldades por causa de sua cor, se encontro em seus sonhos a expressão de um desejo inconsciente de mudar de cor, meu objetivo não será dissuadi-lo, aconselhando-o a “manter as distâncias”; ao contrário, meu objetivo será uma vez esclarecido às causas, torná-lo capaz de *escolher* a ação (ou a passividade) a respeito da verdadeira origem do conflito, isto é, as estruturas sociais (FANON, 2008, p. 95-96).

Enquanto não for implementado a política radicalistas da descolonização, continuaremos vítima de ideologia colonizadora, que não facilita o reconhecimento dos valores africanos predominante na sociedade cabo-verdiana. O que está em causa não é a apenas resgate das histórias e dos valores perdidos mais sim de um futuro que o país pretende alcançar, que é “ser homem entre outros homens” como afirma Fanon. A ideologia descolonizadora pode ser utilizada não para construir um novo modelo da sociedade, mas sim para manter um bom funcionamento do país, porque ser livre não é fazer o que nos apetece, é ser responsável por si mesmo, é saber valorizar a ancestralidade e preservar a cultura e identidade e como considerar relações sãs com a alteridade, para além do complexo de inferioridade ou de superioridade.

Como já citado mais em cima, com a reforma política que houve na década de 90 do século passado, os líderes pretendiam dar um novo rumo para o país, no qual deixou de ser o país de regime partido único ou monopartidário para o regime multipartidário. Nesta década, passamos a contar com a ideologia da liberalização da economia global, cujo esses discursos eram para forjar o “neocolonialismo” pós-independência. Foi nesse momento que as elites que faziam parte do grupo do

movimento cabralistas perderam a hegemonia do poder. Por outro lado, o país foi conduzido para a democratização da educação em torno da sociedade pelo partido político Movimento Para Democracia (MPD). Com base nos interesses políticos de liberalização da economia global a nova liderança começou a reaproximar Cabo Verde em diferentes vertentes dos ex-conolizadores:

Sem avaliar bem as condições de suas sociedades, deram demasiada importância ao caminho que o Ocidente lhes apontava: o nacionalismo, o parlamentarismo, o partido político, o código civil, o capitalismo tecnocrático e até às ideologias nascidas da contestação capitalista, como socialismo (CANÊDO, 2009, p. 85).

A política decolonial deve estar no campo da igualdade, pois ela pode padronizar e homogeneizar os direitos para todos, atrelar a hierarquia, valorizar as diferenças culturais, sociais, econômicas, gênero, de sexualidade de religião e uma afirmação de relação com direito de todos e para todos. Acreditamos que só assim será possível desconstruir os males sociais, econômicas e a descolonização do conhecimento provocada pelo sistema colonial. Grosfoguel (2010) argumenta que, “a descolonização do conhecimento exigiria levar a sério a perspectiva/cosmologia/visões críticos do Sul Global, que pensam com e a partir de corpos e lugares étnico-raciais/sexuais subalternizados” (GROSFOGUEL, 2010, p. 44). E nestes contextos, que consideramos a emergência de repensar o mundo a partir de si e para si, lutando pela emancipação em relação à política ideológica opressora. Desta feita, o colonizado deixa de ser objeto de estudo para ser agente produtor dos seus valores culturais e conhecimentos de modo que possa conduzir a sociedade a partir do lugar onde ele se encontra. É relevante deixar claro que “o facto de alguém se situar socialmente no lado oprimido das relações de poder não significa automaticamente que pense epistemicamente a partir de um lugar epistémico subalterno” (GROSFOGUEL, 2010, p. 46). Isto mostra que mesmo dentro do universo criado como zona de não ser tem a sua zona de ser. Esse ser é dotado por meio de uma ideologia assimilacionista que valoriza o conhecimento ocidental e desvaloriza o não ocidental como são alguns casos ilustrados nos capítulos anteriores que relata a história de um país vítima do processo violento que é a exploração Colônia.

A ideológica universalista eurocêntrica não cabe no debate pós-colonial e decolonial, uma vez que ela impõe a vanglorização dos valores ocidentais mesmo para os universos que vivem fora desses padrões. Um universalismo que não reconhece o outro ser como ser igual aos que pertencem a mesma classe social, epistemológica e racial. Os princípios epistemológicos cabo-verdianos sempre foram baseados na política ideológica Ocidental. Para descolonização disso precisamos propor uma política por via de uma sociedade horizontal onde os homens vivem livres de imposição ou de subalternização do outro. Para que isso aconteça é preciso efetuar políticas de descolonização a partir das nossas realidades principalmente na valorização dos traços que foram subalternizados pelo colonialismo. Portanto as lideranças (políticos, movimentos sociais, educadores, intelectuais, etc...) têm que começar a exigir e fornecer ferramentas para que as escolas possam contribuir na formação do homem novo de uma sociedade descolonial e antirracista. Uma sociedade em que a construção ideológica identitária parte de si mesmo e as raças, sexos, gêneros e religião podem falar por si, sem imposição de realidades que não o pertence. Analisando a sociedade cabo-verdiana podemos verificar que a ideologia de igualdade racial é um dos mecanismos para que o racismo se manifeste de forma “velada” como foi nos séculos passados sob a ideologia do luso tropicalismo do sociólogo brasileiro Gilberto Freyre e que os intelectuais claridosos queriam mascarar a identidade cabo-verdiana por trás desse discurso hegemônico. Essa ideologia “não fez senão legitimar as doutrinas racistas que relacionavam as qualidades intelectuais e morais das raças com característica morfo-biológicas. Isto é, legitimar as relações de dominação e de sujeição entre classes sociais” (RAMOS, 2009, p. 21).

No entanto a luta pela liquidação dos vestígios opressores deve basear nas ideologias nacionalistas respeitando as diferenças, isso só consegue atingir o seu auge quando toda ou a maioria da população subordinada têm consciência de tudo que a diferencia dos ocidentais, assim “juntos protestamos e afirmamos a igualdade dos homens diante do mundo” (FANON, 2008 p. 104). De acordo com Amílcar Cabral (1974):

A luta de um povo é sua, de fato, se a razão dessa luta for baseada nas aspirações, nos sonhos, nos desejos de justiça, de progresso do próprio povo, e não nas aspirações, sonhos ou ambições de meia dúzia de pessoas, ou de um grupo de pessoas que tem alguma contradição com os próprios interesses do seu povo (CABRAL, 1974, p. 98).

Só por meio dessas aspirações pode-se conseguir construir uma identidade cultural Cabo-verdiana decolonial e pós-colonial. Sabemos o risco que correremos porque a descolonização social, cultural, intelectual e epistémica podem trazer para a nossa sociedade novos problemas. Por exemplo, a luta pela libertação dos países colonizados atingiu os seus objetivos que era a liquidação dos impérios coloniais dos seus países, mas trouxe uma nova problemática que era a construção do estado nação. Segundo Letícia Canêdo (2009), “os instrumentos utilizados para a rejeição dos velhos modelos colonialistas foram eficientes expulsaram a presença direta do colonizador. Mas a sociedade africana não reconhece sua liberdade” (CANÊDO, 2009, p. 86). De certa forma essa liberdade é abstrata porque as comunidades ainda “dependem” do Ocidente, principalmente a comunidade Cabo Verdiana que é muito terciarizado pelo turismo e cooperação arquitetônica do território, ainda há fortes indícios de valorização dos traços ocidentais que predomina nas ilhas. Para Amílcar Cabral citado por Ramos (2009):

A libertação política e cultural pressupunha a desconstrução dos estigmas difundidos pelos colonizadores, relativamente à incapacidade dos africanos em conduzirem os seus próprios destinos, mas também, à negação e destruição de todos os elementos da cultura do colonizador, e uma maior valorização dos traços culturais e étnicos susceptíveis de identificar Cabo Verde com a realidade africana (RAMOS, 2009, p. 83).

É nessa perspectiva que Canêdo refere às abstratividades dos países colonizados, porque mesmo sem a presença de senhores colonizadores nos países ainda as lideranças e os movimentos social saciam do ocidente para dar quaisquer passos que seja isso faz com que não reconhecem suas liberdades.

Em contrapartida a construção do estado nação foi por meio da ideologia colonizadora, visto que a lideranças que assumiram o comando do arquipélago na década de 1975 não cumpriram todas as suas promessas de luta, uma delas é a re-africanização do País. Entretanto nota-se no cotidiano que a sociedade vive na reclusão do colonialismo. Uma sociedade independente de qualquer colônia, mas que vive sobre a dominação do capitalismo globalizado onde os valores africanos

são menosprezados e as elites letradas têm privilégios na divisão de trabalho. Segundo Ferreira (2014):

Essa hierarquização era um dos traços característicos do colonialismo e do eurocentrismo, mas sobreviveu à situação colonial e tornou-se um dos fatores centrais da desigualdade no sistema mundial. Ao considerar que as raças foram produzidas pelo colonialismo, sendo seu traço distintivo principal, a colonialidade do poder é especialmente a continuidade de um traço (a desigualdade racial) dentro da ordem pós-colonial (FERREIRA, 2014, p. 255-288).

Em Cabo verde o regime pós-colonial trouxe consigo o neocolonialismo através de uma política socioeconómica nacionalista dependente de ajuda de terceiros. De acordo com Mbembe (2015):

[O] 'nacionalismo africano' representa originalmente uma potente utopia cuja força insurrecional foi ilimitada - a tentação de nos compreendermos a nós mesmos dignamente, de nos mantermos em pé diante do mundo, simplesmente enquanto seres dotados de uma face humana. Mas, desde que o nacionalismo se converteu em ideologia oficial de um Estado que se tornou predador, ele perdeu todo núcleo ético - doravante um demônio que vaga na noite e foge da luz do dia (MBEMBE, 2015, p. 68-71).

A política externa (turismo internacional, cooperação multilateral, etc...) que tanto se privilegia nas ilhas pelos líderes de forma tendenciosa são aparentemente práticas neocoloniais que trazem consigo ciclos viciosos e crónico de dependência das comunidades cabo-verdianas de dependência econômica de terceiros e que favorecem as elites locais. Canêdo (2009) salienta que:

Pela forma como foi utilizada, no plano político social, a "ajuda" estrangeira transformou-se em instrumento de corrupção. E essa é a característica fundamental do neocolonialismo: o fortalecimento de uma camada dirigente cujos interesses estão associados aos do capitalismo Ocidental. (CANÊDO, 2009, p. 88).

Essa ideologia de políticas externas traz consigo certos comprometimentos com a legitimação da identidade nacional, visto que traz conjuntos de fatores que influenciam na construção das identidades culturais e sociais em que contribui para fragilidades das identidades culturais do país através da imigração e do processo da globalização. Duarte (2007) afirma que:

Cabo Verde, um pequeno país arquipélago, tem conhecido este fenómeno mais do que qualquer outro país continental. Justamente por ser um pequeno país, a sociedade cabo-verdiana capta muito rapidamente os impactos sociais que as correntes migratórias trazem ao país e, em consequência, as confrontações que os grupos estrangeiros e a população local acabam engendrando (DUARTE, 2007, p.?).

Portanto, sugerimos a politização das identidades, através do reconhecimento dos diferentes agentes que interferem nos seus direcionamentos e tornando visíveis as variáveis habitualmente mascaradas. Desta forma, para uma abordagem emancipatória sobre a identidade, há que se garantir um equilíbrio de forças para que as diversas dicções locais tenham a oportunidades e a capacidade de estruturar seus individualismos para participar autonomamente em processos de tomada de decisões cabíveis. Segundo Lima (2012):

Neste processo a questão identitária emerge como ponto fulcral de valorização e reconhecimento, fundamental para equilibrar os sistemas de desigualdade e exclusão da modernidade capitalista. Identidades políticas, quando coletivamente construídas com vistas à projeção de cenários futuros de transformação social e quando autonomamente definidas, têm um carácter profundamente emancipatório (LIMA, 2012, p.?).

Para isso é necessário lutar pela emancipação financeira e criar mecanismos que possam conceder a sua independência económica. Só assim conseguirá gerir a política nacional e encaminha-lo rumo a um futuro decolonial e antirracistas onde a sociedade vai ser organizada de forma horizontal.

5 CONSIDERAÇÕES FINAIS

Durante as análises realizadas ao longo dessa monografia, pudemos constatar que os primeiros nativos a criticarem a identidade e cultura cabo-verdiana por meio de ideologias discriminatórias que fogem às realidades do continente africano. Muitos desses discursos foram construídos não só pelos colonizadores como também pelas elites intelectuais locais colonizados assimilados que, de forma utópica, serviram como agentes produtores dos pensamentos subalternizados tanto em Cabo Verde como em outros países ex-colônias portuguesas na África. Portanto, a luta pelo reconhecimento ou aproximação da zona do ser fez com que os assimilados fugissem das suas raízes para entrar no universo do colonizador, mas sem ter a noção de que não seriam iguais aos mesmos visto que o racismo estruturante mantém diferença entre eles.

Em várias situações ou textos analisados para o nosso estudo notificamos que a questão racial e étnica é muito silenciada em Cabo verde. Há poucas matérias que trazem análises sobre a racialização e etnicidades. O que tudo indica parece que a assimilação e miscigenação eliminam todos os traços étnicos e raciais no arquipélago. Desta forma, chegamos a uma pista de que a taciturnidade dos debates sobre esses dois conceitos é por motivo de preconceitos e discriminação herdados desde a era colonial até os dias de hoje. Esses estudos precisam ser desconstruídos para acabar com o mito da assimilação total. Esses preconceitos e discriminações advêm do complexo de superioridade por parte da raça branca e do ocidentalismo que domina os discursos políticos e a formação da sociedade com as ideologias nacionalistas.

A sociedade é marcada fortemente pela disputa de partilha de dois universos no qual temos alguns assimilados que tendem a aproximarem-se do mundo ou zona do “ser” no qual pertence às sociedades padronizadas pelo Ocidente e outros que procuram suas origens na base das suas ancestralidades africanas que seria zona de “não ser” como era denominada na perspectiva da colonialidade do ser ou da linha abissal (Boaventura Santos). Efetivamente, essas disputas trazem consigo a questão ser africano ou não? Qual resolução dessa questão faz no sentido de uma perspectiva decolonial, afirmativa e emancipatória? Descrevemos que a identidade cabo-verdiana deve ser analisada com base em três conceitos

ideológicos criados desde as primeiras elites intelectuais até os dias de hoje em fazes diferentes: europeidade, criouldade e africanidade.

Conforme vimos acima, nas primeiras décadas de 30 do século XX, a ideologia da primeira elite intelectual e comercial cabo-verdiana defendia uma identidade cultural privilegiando os símbolos do ocidente. Essa ideologia foi repetida durante alguns anos, entretanto, tinham um caráter político-ideológico que menosprezava as outras etnias e traços culturais de tradição africana no arquipélago. Apesar de muitas outras ideologias foram debatidas para afirmação e reafirmação das identidades cabo verdianas esse discurso ainda é muito presente no cotidiano da sociedade.

Parcela da população não assume Cabo Verde como país pertencente ao continente africano, o que torna frequente encontrar o complexo de superioridade dos Cabo-verdianos em relação a outros países africanos. Isso tornou visível que a análise de Fanon sobre a Martinica é pertinente não somente para pensar outras colônias, como o autor afirmava em seu tempo, mas também a permanência da colonialidade na estrutura social dos países descolonizados, conforme pudemos analisar a partir do caso de Cabo Verde.

Quanto à ideologia de criouldade não perpassa de uma mera construção ideológica dos assimilados para afastarem-se da África dos gentios e dos bárbaros como eram caracterizados pelos colonizadores. O crioulisto foi utilizado como forma de assumir o povo cabo-verdiano (cabo-verdianidade) como os únicos diferentes da Europa e da África, mas é notável que as realidades e discussões aproximam-se para Europa, ou seja, assimilam mais ao conhecimento Ocidental do que Africana. A ideologia africana é levada para o público por uma pequena minoria que não se enquadra nas estruturas sociais pensadas pelas elites governantes do país da era colonial, devido à escassez de posto de emprego para alguns estudantes mestiços. Para essa disputa tem uma única explicação que é a procura de valores culturais e sociais que lhes foram negadas ao longo de muitos anos e também para escapar dos preconceitos e racismos dos colonizadores.

Por outro lado, um dos resultados encontrados é o complexo de superioridade e inferioridade em Cabo Verde. Esses complexos são notados não só entre os nacionais e os imigrantes da costa ocidental africana, mas também entre os cabo-verdianos há esses tipos de complexo, principalmente no que tange

sampadjudo e *badio*. A partir daí, divisões internas à zona do “não ser”, criando espaços do ser dentro dessa zona.

Para a desconstrução desses pensamentos ilustramos alguns caminhos e ou medidas que podem ser tomadas pelas representantes (dirigentes políticos, ministérios da educação, movimentos sociais, sociedade civil entre outros órgãos competentes). Os primeiros passos seriam a implementação de política educacional voltada para as realidades de Cabo Verde. Ensinar a historiografia do país e dos seus antepassados, uma política externa, uma relação com o mundo e com a África distinta daquela que caracteriza a realidade cabo-verdiana hoje, ou seja, pautada pela valorização dos elementos culturais africanos.

Enfim, a investigação levou-nos ao debate sobre a questão de algumas elites intelectuais negras (assimilados) cabo-verdianos que passaram muito tempo afastadas das suas raízes étnicas africanas, devido à falta de políticas ideológica de descolonização dos pensamentos. Muitos não se reconhecem em suas africanidades. Parcelas das elites não aceitam as suas africanidades, defendendo suas teses como questões socioeconômicas e políticas de não abrir a mão de um certo "privilégio", criado de forma fantasioso pelos europeus, de que alguns são menos negros do que outros por ter nascido na metrópole ou por serem mais próximos politicamente e ideologicamente.

No entanto, há emergência de problematizar por uma sociedade igual mesmo sabendo que isso não será, e nem será, algo que possa acontecer do dia para noite. Nessa perspectiva Fanon nos indica o caminho ou pistas para ruptura com a linha da colonialidade. De acordo com esse raciocínio, tentar eliminar a divisão do mundo para que se possa integrar num só mundo de forma igual, destruindo esse rompimento criado pela elite europeia. Ele afirma que “Juntos protestamos e afirmamos a igualdade dos homens diante do mundo” (FANON, 2008, p. 104). Ou melhor, quando começarmos a encarar o problema dos negros, antilhanos, africanos, americano entre outros tipos de inferiorização e discriminação como problemas de todos independentemente da raça conseguiremos romper a linha de colonialidade. Neste sentido a nossa luta não tem relevância se não lutarmos juntos, agregando todos os oprimidos, negros, brancos, mulheres, crianças, judeus, índios, asiáticos, etc., só assim conseguiremos romper com o mundo do “não ser” e nos sistematizarmos num só universo. Pois é isso que,

a partir de Fanon, chamamos de cosmopolítica da relação, que é romper com a ideia da existência de dois mundos, protestarmos e assumirmos como humanos que lutam pela igualdade num só mundo. Pudemos mostrar que seu pensamento não só permanece atual, podendo ser mobilizado para pensar a situação de diferentes países, grupos sociais e culturais no Sul global.

A cosmopolítica fanoniana nos traz a proposta de romper com o centro, que se diz o único representativo dos mais altos valores da humanidade, e afirmar um centro que é compreendido como movimento permanente de abertura para a alteridade. O pensamento e ideologia desse centro é que lutemos juntos pela mesma causa, por isso, esse momento é bom para que possamos quebrar os paradigmas criados pela racialização e colonização.

REFERÊNCIAS

ANJOS, José C. G. Elites intelectuais e a conformação da identidade nacional em Cabo Verde. **Estudos Afro-Asiáticos**, Rio de Janeiro, ano 25, n. 3, 2003, p. 579-596. Disponível em: <<http://biblioteca.clacso.edu.ar/gsd/ cgi-bin/library.cgi?e=d-11000-00---off-0br%2FbrZz-002--00-1----0-10-0---0---0direct-10---4-----0-0l--11-es-Zz-1---20-about---00-3-1-00-0--4----0-0-01-00-0utfZz-8-00&a=d&c=br/br-002&cl=CL3.2&d=HASH81d835629a190f81e6775e.8>>. Acesso em: 15 maio 2016.

BARROS, Víctor. Imaginar Cabo Verde a partir da imagem do Brasil. **Revista Estudos Políticos**, Rio de Janeiro, n. 0, v. 1, 2010, p. 21-36. Disponível em: <<http://revistaestudospoliticos.com/wp-content/uploads/2010/06/0p21-36.pdf>>. Acesso em: 15 maio 2016.

CABRAL, Amílcar. **Unidade e luta**. Lisboa: Nova Aurora, 1974.

CABRAL, Iva M. de A. V. **A primeira elite colonial Atlântica**: dos «homens honrados brancos» de Santiago à “nobreza da terra”: (Finais do séc. XV – Início do séc. XVII). Praia: Universidade de Cabo Verde, 2013.

CANÊDO, Letícia Bicalho. **A descolonização da Ásia e da África**. 14. ed. São Paulo: Atual, 2009.

DOMINGUES, P. Movimento da negritude: uma breve reconstrução histórica. **Revista de Ciências Sociais**, Londrina, v. 10, n.1, p. 25-40, jan. / jun. 2005. Disponível em: <<http://www.uel.br/revistas/uel/index.php/mediacoes/article/viewFile/2137/2707>>. Acesso em: 20 out. 2016.

ÉVORA, Roselma. **A abertura política e o processo de transição democrática em Cabo Verde**. 2001. 113 f. Dissertação (Mestrado em Ciências Políticas) - Universidade de Brasília, Brasília, 2001.

FANON, Frantz. **Pele negra, máscaras brancas**. Salvador: EDUFBA 2008.

_____. **Os condenados da terra**. Juiz de Fora: Editora UFJF, 2005.

FAUSTINO, D. M. “**Por que Fanon, por que agora?**”: Frantz Fanon e os fanonismos no Brasil. 2015. 261 f. Tese (Doutorado em Sociologia) - Universidade Federal de São Carlos, São Carlos, 2015.

FERREIRA, Andrey C. Colonialismo, capitalismo e segmentaridade: nacionalismo e internacionalismo na teoria e política anticolonial e pós-colonial. **Revista Sociedade e Estado**, v. 29, n. 1, jan. / abr. 2014, p. 255-288. Disponível em: <<http://www.scielo.br/pdf/se/v29n1/13.pdf>>. Acesso em: 05 nov. 2016.

FERNANDES, A. C. **Guiné-Bissau e Cabo Verde: da Unidade a Separação**. 2009. 138 f. Dissertação (Mestrado em Estudos Africanos)- Universidade do Porto, Porto, 2009.

FERNANDES, Gabriel. M. **Entre a Europeidade e Africanidade: os marcos da colonização/descolonização no processo de funcionalização indenitária em Cabo Verde**. 2010. 184 f. Tese (Doutorado em Sociologia Política)- Universidade de Santa Catarina, Florianópolis, 2010.

FURTADO, Cláudio A. Raça, classe e etnia nos estudos sobre e em Cabo Verde: as marcas do silêncio. **Revista Afro-Ásia** [online] da UFBA, Salvador, n. 45, 2012, p. 143-171. Disponível em: <<http://www.scielo.br/pdf/afro/n45/a06n45.pdf>>. Acesso em: 15 maio 2016.

GOMES, Simone C. Cabo Verde: literatura, culinária e música. In: SEMINÁRIO INTERNACIONAL ACOLHENDO AS LÍNGUAS AFRICANAS: SIALA: AFRICANIAS, IMAGENS E LINGUAGENS, 2012, Salvador. **Anais eletrônicos...** Salvador- BA: UNEB, 2012. p. 1-17. Disponível em: <<http://docplayer.com.br/1009648-Cabo-verde-literatura-culinaria-e-musica.html>>. Acesso em: 12 nov. 2016.

GONÇALVES, Maria L. S. Rabelados no bacio e no Espinho Branco: pontes e portas na (re) formulação identitária do grupo. In: LUCAS, Maria Elisabeth; SILVA, Sérgio Baptista da. (Orgs.). **Ensaio etnográfico na Ilha de Santiago, Cabo Verde: processos identitários na contemporaneidade**. Porto Alegre: UFRGS; Praia: UNICV, 2009. p. 231-261.

GROSFOGUEL, R. Para descolonizar os estudos de economia política e os estudos pós-coloniais: transmodernidade, pensamento de fronteira, e colonialidade global. In: SANTOS, B. de Sousa; MENESES, M. P. **Epistemologia do sul**. São Paulo: Ed. Cortez, 2010.

_____. Racismo epistémico, islamofobia epistémica y ciencias sociales coloniales. **Tabula Rasa**, Bogotá, n. 14, 2011, p. 341-355. Disponível em: <<http://www.redalyc.org/articulo.oa?id=39622094015>>. Acesso em: 15 mar. 2016.

HAMPATÉ BÂ, A. **Amkoullel, o menino fula**. 3. ed. São Paulo: Palas Athena, 2013.

HENRIQUES, Joana, G. “Ser africano em Cabo Verde é um tabu”. **JORNAL Público**, Portugal, Janeiro, 2016. Disponível em: <<https://www.publico.pt/mundo/noticia/ser-africano-em-cabo-verde-e-um-tabu-1718673>>. Acesso em: 25 maio 2016.

KI-ZERBO, J. (Ed.) **História geral da África, v. 1: metodologia e pré-história da África**. 2. ed. rev. Brasília: UNESCO, 2010.

LANDER, Edgardo (Org.). **A colonialidade do saber: eurocentrismo e ciências sociais: perspectivas latino-americanas**. Ciudad Autónoma de Buenos Aires: Colección Sur Sur, 2005.

LIMA, A. F. (Org.). **Psicologia social crítica: paralaxes do contemporâneo**. Porto Alegre: Sulina, 2012.

MADEIRA, João P. O processo de construção da identidade e do estado-nação em Cabo Verde. **Revista Científica Vozes dos Vales**, Diamantina-MG, n. 6, ano 3, out. 2014. Disponível em: <www.ufvjm.edu.br/vozes>. Acesso em: 05 set. 2016.

MBEMBE, Achille. Afropolitanismo. **Áskesis**, Santa Catarina, v. 4, n. 2, 2015. p. 68 – 71. Disponível em: <http://www.revistaaskesis.ufscar.br/index.php/askesis/article/view/74/pdf_1>. Acesso em: 08 nov. 2016.

_____. **Sair da grande noite: ensaio sobre a África descolonizada**. Luanda: Ed. Pedagogo, Mulemba, 2014.

MONIZ, Elias A. V. **Africanidade versus europeísmo: pelepas culturais e educacionais em Cabo Verde**. Praia: Instituto da Biblioteca Nacional e do Livro (IBNL), 2009.

MORAES, Robson S. O pensamento descolonial. In: ENCONTRO DO GEOGRAFO DA UEG/UNU, 8., Goiânia, v. 1, n. 1, 2013. **Anais eletrônicos...**

Goiás: UEG, 2013. Disponível em:
<<http://www.anais.ueg.br/index.php/diadogeografo/article/viewFile/2377/1462>>.
Acesso em: 15 set. 2016.

PARADISO, Silvio R. Subserviência e resistência colonial na poesia africana lusófona: uma análise em Viriato da Cruz e Jorge Barbosa. **Revista Científica Diálogos & Saberes**. Mandaguari-PR, v. 8, n. 1, 2012, p. 195-212.

PINA, Leão J. Cabo Verde: expressões ibéricas de cultura, política, morabeza e cordialidade. **CONFLUENZE**, v. 3, n. 2, 2011, p. 237-253. Disponível em: <<https://confluenze.unibo.it/article/view/2403/1782>>. Acesso em: 15 ago. 2016.

QUIJANO, Aníbal. Colonialidade do poder, eurocentrismo e América Latina. Buenos Aires: Consejo Latinoamericano de Ciências Sociales (CLACSO), 2005. <Disponível em: http://bibliotecavirtual.clacso.org.ar/clacso/sur-sur/20100624103322/12_Quijano.pdf. Acesso em: 20 out. 2016.

RAMOS. Antônio M. **Conflitos de identidades em Cabo Verde**: análises dos casos de Santiago e São Vicente. Porto 2009.

RESENDE, Taciane A. G. Temporalidades. **Revista Discente do Programa de Pós-Graduação em História da UFMG**. Belo Horizonte – MG, v. 6, n. 2 maio / ago. 2014. Disponível em: <www.fafich.ufmg.br/temporalidades/revista>. Acesso em: 05 nov. 2016.

SANTOS, E. P. dos. Pós-colonialismo e pós-colonialidade, In: FIGUEREDO, E. (Org.): **Conceitos de literatura e cultura**. Juiz de Fora: UFJF, 2005. p. 341-3???

SANTOS, M. E. M. (Coord.). **História geral de Cabo Verde**: v. 2. Lisboa: Centro de Estudos de História e Cartografia Antiga; Praia: Instituto Nacional da Cultura de Cabo Verde, 1995.

SEIBERT, Gerhard. Crioulização em Cabo Verde e São Tomé e Príncipe: divergências históricas e indetitárias. **Afro-Ásia**, n. 49, 2014, p. 41-70.

TAVARES, Fernando J. P. Educação, cultura e ideologia em Cabo Verde: um estudo sobre a exclusão da língua materna do sistema de ensino, no período pós-colonial. **USP**. São Paulo, 2004.

TAVARES, FERNANDO P. Educação e diversidade em Cabo Verde: um estudo sobre a pedagogia de exclusão da língua materna do Sistema de Ensino. In:

PEREIRA, Amílcar Araujo; COSTA, Wesley.. (Orgs.). **Educação e diversidade em diferentes contextos**. Rio de Janeiro: Pallas, 2015.

_____. A educação no panorama sociolinguístico cabo-verdiano: a construção social do discurso e da identidade no quotidiano escolar. In: CARVALHO, Adalberto Dias de. (Org.). **Contemporaneidade educativa e interpelação filosófica**. Porto: Edições Afrontamento, 2010. v. 1, p. 10-190.

TEIXEIRA, Maria A. T. **Autoria e construção da identidade cabo-verdiana: diálogos entre a obra de Germano Almeida e o discurso parlamentar**. 2010. 145 f. Dissertação (Mestrado em Letras). Universidade Federal de Fluminense, Niterói, 2010.

TORRES, Nelson M. « A topologia do ser e a geopolítica do conhecimento: modernidade, império e colonialidade ». **Revista Crítica de Ciências Sociais** 2008; colocado online no dia 01 outubro 2012. Disponível em: <<http://rccs.revues.org/695>>. Acesso em: 20 mar. 2016.

VIEIRA, Arlindo. Reformas curriculares em Cabo Verde. p. 1-26. Disponível em: <https://www.academia.edu/8449574/REFORMAS_CURRICULARES_EM_CABO_VERDE?auto=download>. Acesso em: 25 nov. 2016.

WOODWARD, K. Identidade e diferença: uma introdução teórica e conceitual. In: SILVA, T. T. da (Org.). **Identidade e diferença: a perspectiva de estudos culturais**. 15. ed. Petrópolis, RJ: Vozes, 2014. p. 7-72.