

Literatura cabo-verdiana em trânsito¹

Norma Sueli Rosa Limaⁱ

1. Gênese e diáspora

Das relações travadas entre Portugal e África, Achille Mbembe (2018) evidenciou três momentos: o da espoliação em proveito do tráfico atlântico, o do nascimento da escrita, o da globalização e o das tecnologias eletrônicas/digitais. Situada no primeiro, a colonização portuguesa na África nasceu do movimento de expansão, agregado ao desejo mercantilista com direito a assunção de Portugal ter “descoberto” novas terras, embora essas rotas não fossem desconhecidas das cartografias catalã, marroquina e africana. Os europeus teriam tomado conhecimento delas por meio daquelas fontes, o que trouxe como consequência a negociação, com os reis da Espanha, do Tratado de Tordesilhas (NASCIMENTO, 2008, p. 107). Dentre as cinco nações africanas colonizadas por Portugal no século XV (Angola, Cabo Verde, Guiné Bissau, Moçambique e São Tomé e Príncipe), a segunda era a única desabitada, tendo sido povoada com escravizados da Guiné Bissau; esse foi, portanto, o primeiro movimento violento de diáspora para o arquipélago.

O surgimento das Literaturas Africanas de Língua Portuguesa, no século XIX, é igualmente o do testemunho das nações que transferiram para a escrita as histórias orais – por isso o primeiro verso do poema abaixo é iniciado pelo verbo flexionado em “Era”, que iniciava as histórias contadas que sempre começavam com “Era uma vez”.

Relato da nau

Era antigamente
a primeira nau de escravos
no rumo do Arquipélago
rápida navegando
sob o impulso dos alísios.
Tinha o bojo amplo
tal como convinha
ao transporte de centos cativos
no porão aglomerados.
[...]
Na escotilha ficou
uma fresta para os escravos
poderem respirar.
e abateu sobre a nau
a maior tempestade do equinócio.
[...]
Depois que afinal
amainou a fúria
dos ventos e das vagas
abriram ao ar e ao sol
a boca da escotilha.

Ao odor que havia
 juntou-se e veio ao cimo
 outro mais nauseante
 dos corpos dos negros que morreram
 de pânicos e de fome e asfixia
 nos três dias e três noites de tormenta.
 De olhos rígidos
 metálicos
 abertos
 foram com urgência
 lançados ao mar
 os corpos nus putrefactos
 com lastros nos pés
 para o mergulho em vertical.
 Não houve orações
 nem foram lidos
 versículos tristemente.
 na Bíblia de bordo.
 talvez nem houvesse nenhum
 temente e breve
 sinal da Cruz.
 [...]

Assim aportou
 a primeira leva
 que vinha cativa
 para o povoamento das ilhas.
 (BARBOSA, 1990, p. 25-29).

Os versos de Jorge Barbosa, que pertenceu ao grupo a publicar a pioneira revista de vanguarda africana *Claridade* e foi o primeiro a afirmar-se como produtor da moderna literatura poética cabo-verdiana (SANTOS, 1989), evidenciam a gênese violenta da fundação de Cabo Verde. Após terem sido descobertas as ilhas orientais do arquipélago, em 1460 por António de Nolie as ocidentais dois anos depois, por Diogo Afonso, foram loteadas através do sequestro dos guineenses transportados em navios negreiros, — também conhecidos como tumbeiros — quando as condições precárias daqueles traslados faziam, muitas vezes, do trânsito marítimo o para as suas próprias mortes. No poema, há a descrição das condições sub-humanas da viagem, como quando os corpos negros mortos eram lançados ao mar sem orações católicas, ao mesmo tempo em que a atmosfera religiosa eurocêntrica se fazia representar através das expressões “versículos”, “Bíblia” e “sinal da Cruz”.

Na penúltima *Claridade* – de número 8 – outros versos, agora de Aguinaldo Brito Fonseca, (participante do *Suplemento Cultural* que teve o título do seu único livro de poesia *Linha do horizonte*, sugerido por Amílcar Cabral) retomou a temática da diáspora em “Herança”, fazendo alusão ao aprisionamento do espaço das ilhas em paralelo ao do seu avô, nelas escravizado: “O meu avô escravo/legou-me estas ilhas incompletas/este mar e este céu./As ilhas/por quererem ser navios/ficaram naufragadas/entre mar e céu.” (FERREIRA, 1986, p. 30).

Vale frisar que Cabo Verde, devido ao seu clima de chuvas escassas e natureza hostil, não causou no colonizador interesse de fixação, tendo as ilhas servido como território de passagem e entreposto, mas não como colônia de povoamento (LIMA, 2000, p. 32). Elas se localizavam relativamente afastadas de Portugal, em comparação à distância em que se situavam do então reino outros arquipélagos

atlânticos já colonizados. Por isso, algumas vantagens foram oferecidas para que colonos nelas habitassem, como uma carta de privilégios aos moradores brancos (1466), “onde se concede licença para resgatarem na costa da Guiné, com exceção de Arguim [...], podendo estes vender em Portugal os produtos obtidos, dos quais o rei arrecadaria o [...] quinto do valor geral obtido.” (LOPES, 1989, p. 252), a fim de incentivar o povoamento e evitar a concorrência dos franceses, ingleses e holandeses. A ilha de Arguim (costa norte da Mauritânia) conquista lusitana muito importante e lucrativa, não entrava nas vantagens concedidas aos portugueses que desejassem habitar em Cabo Verde.

Adaptaram-se ao seu novo meio, tomando mulheres africanas e fazendo acordos e alianças com os régulos e comerciantes locais. Assim nasceu uma nova sociedade, cujos interesses e perspectivas foram tanto ou mais africanos do que europeus, composta de lançados comerciantes particulares, brancos ou mestiços – e grumetes– os seus ajudantes negros, pela maior parte escravos de origem. (DIAS, 1989, p. 285).

O substrato humano, friso, constituiu-se com base em dois elementos: portugueses (fruto de uma mistura de povos que migraram para a Península Ibérica no decorrer dos séculos) de vários estratos sociais – atraídos por terras doadas ou por vantagens de ordem comercial – e negros, na sua maioria escravizados da zona litoral da Guiné (composto por várias etnias). As relações processadas entre os segmentos étnicos contrapostos de forma generalizada como “brancos” e “negros”, entretanto, não se situaram no arquipélago em bases harmônicas como alguns discursos afirmam haja vista, por exemplo, a resistência nos séculos XIX/XX, – fase em que o sentimento nativista fazia com que os escritores se identificassem com temáticas da terra –, o que representava um atentado à unidade do Império. A revolta dos escravos de 1835, na então Vila da Praia, a revolta dos camponeses dos Engenhos, em 1822, e a de Ribeirão Manuel, em 1910, são outros fatos ilustrativos.

Com o decorrer do tempo, processou-se a fusão entre os dois elementos rácicos apontados, que deu origem a uma terceira componente da sociedade cabo-verdiana – o mestiço. Este novo elemento social acabou por se tornar, ao longo dos séculos, dominante e embora algumas famílias brancas procurassem manter a sua linha de descendência imune aos contatos com negros ou mulatos, o certo é que a par dos filhos legítimos, a maioria dos homens brancos tinha filhos mestiços de ligações com negras. (TORRÃO, 1989, p. 152)

A intromissão europeia na África ocasionou inúmeras violências, de acordo com Kabengele Munanga, como a multiplicação de guerras e conflitos incentivados pelos colonizadores; a desproporção da luta entre escravizados e colonizadores no Continente negro indefeso cujas tecnologia e indústria de guerra eram relativamente inferiores às europeias, fizeram com que aquele espaço fosse retratado como primitivo e inferior no qual seus habitantes e descendentes seriam dotados de mentalidade pré-lógica. “À colonização apresentada como um dever, invocando a missão colonizadora do Ocidente, competia a responsabilidade de levar o africano ao nível dos outros homens” (MUNANGA, 1988, p. 9). No caso cabo-verdiano, já penso ser superada atualmente a visão de que a sua identidade se dividiria entre a África e a Europa, por se constituir nação crioula, pois a tomada dessa identidade — realizada no século passado, como já mencionei, pelos fundadores da Revista *Clareza* — era responsiva ao eurocentrismo no ato de fincar os pés no chão, assumindo a mestiçagem, que pode ser pensada através da perspectiva

antropofágica do brasileiro Oswald de Andrade, conforme desenvolvido no Manifesto de 1928.

1.1 Crioulidade

Em termos do terceiro momento preconizado por Mbembe, a revisão do termo “negro” sugere a percepção de designativo inventado para aquelas etnias interpretadas como “de cor”, desde os primeiros contatos entre europeus e africanos. A partir de então, a população negra passou a ser apreendida na ambiência da exclusão, do embrutecimento e da degradação até o final do século XX, quando passou a representar o símbolo pujante de uma humanidade reconciliada com a natureza, pensamento principalmente difundido pelas Vanguardas Europeias. Sabe-se que o europeu, em contato com povos nativos, não concebeu a identidade em termos de pertencimento mútuo, mas como manifestação do seu ser primeiro, ou ainda, a partir do seu próprio espelho. Nesse sentido, acato a provocação do filósofo camaronês quando indaga se o negro, na atualidade: “Não persistirá ele próprio a se reconhecer apenas pela e na diferença? Não estará convencido de ser habitado por um duplo, uma entidade estrangeira que o impede de se conhecer a si mesmo?” (MBEMBE, 2018, p. 22-23). Por sua própria configuração étnica, Cabo Verde originou uma crioulidade que, necessariamente, já trazia essa indagação diante de identidades em contato e tal perspectiva identificou a sua natureza como nova, produto de suas próprias interrelações e, por conseguinte, somatório delas.

No contexto de Portugal republicano, mas de ditadura salazarista, a estratégia era a de considerar as colônias como “extensões do Ultramar”, nas quais os africanos que aceitassem se tornarem “cidadãos portugueses”, assumindo-se católicos e utilizando a língua portuguesa, entre outras ações, seriam considerados “civilizados”, distanciados do estatuto depreciativo de “indígenas”. Alguns assinalam que essa expressão teria sido pouco ou nada dirigida aos habitantes de Cabo Verde (MATOS, 1989), possivelmente por serem considerados, arbitrariamente, mestiços distanciados de sua porção africana, no contexto dos traumas da assimilação, entretanto, segundo Dulce Almada Duarte, que foi combatente no Partido Africano pela Independência da Guiné e Cabo Verde (PAIGC), fundado por Amílcar Cabral, o cabo-verdiano teve sempre “consciência de possuir uma identidade própria, baseada numa comunidade de língua [...] uma maneira específica de conceber o mundo. É esta consciência que une tão profundamente o cabo-verdiano da diáspora a seu país natal”. (DUARTE, 1994, p. 66).

A nação crioula não pretendeu negar a sua identidade africana, ainda que discursos tenham apreendido e distribuído uma falsa visão dela como nação “mulata”, que deseja valorizar o seu lado europeu. Pensando nessas relações em termos diacrônicos, entende-se o vocábulo “negro” como força ativa, substantivo transformado em conceito que “se torna o idioma pelo qual as pessoas de origem africana se anunciam ao mundo, se mostram ao mundo e se afirmam como mundo, recorrendo à sua força e ao seu próprio gênio” (MBEMBE, 2018, p. 87). Isso no contexto das ideias de raça e de negritude, dos séculos XIX e XX, enquanto fuga ao extermínio e resposta à ameaça de desaparecimento que a teoria e as práticas do embranquecimento preconizavam. Na verdade, o esforço da fundação da caboverdianidade pelos intelectuais do início do século XX, deve ser compreendido pela chave do intercâmbio (Eu e o Outro) transitado entre fragmentos culturais devorados de etnias, lugares e tempos diferentes. Esse pluralismo era, àquela

época, desconhecido na Europa, que buscava construir uma identidade fechada, por isso, quando os cabo-verdianos se voltaram para o Brasil, deglutiram o europeu a partir de um novo olhar, passando de passivos para ativos e quebrando o etnocentrismo, nessa inversão.

No Manifesto Antropófago, o brasileiro Oswald de Andrade recorreu voltados valores pré-colombianos, influenciado pela teoria de Freud (da repressão dos instintos), proclamando a desvalorização do índio pela civilização europeia que, ao identificá-lo como “Selvagem Nobre”, o fazia renunciar, através desta idealização, aos seus valores naturais. A metáfora do canibal, que precisa devorar a imagem falsa que fizeram de si, assume no Modernismo e na literatura de Cabo Verde a perspectiva que prevê o fato de o potencial cultural e a originalidade não residirem numa exclusividade (nem somente na tradição ameríndia e nem na afro-brasileira), mas sim em uma combinação. (LIMA, 2000, p. 12)

Acrescida à diáspora forçada dos escravizados, em Cabo Verde somam-se outras, motivadas por dramas naturais (secas, epidemias), ou mesmo por expectativas mínimas financeiras, que expulsaram e expulsam amplos setores da sociedade do arquipélago, através de deslocamentos interilhas e/ou para outros continentes; esses trânsitos expressam a luta pela própria sobrevivência, não podendo, portanto, serem caracterizados como espontâneos, porque ainda que “[...] a diáspora seja permanente, não corta os laços entre os emigrantes e sua terra natal.” (HERNANDEZ, 2002, p. 106). A emigração não deixa de fazer referência à África como metáfora materna – muito recorrente no discurso da negritude incorporados pelos autores africanos – e já presente no número 2 da *Claridade* (1936), publicação que durante muito tempo foi acusada de incentivar o evasãoismo contraposto à permanência nas ilhas para a luta contra o colonizador. Em poema de Osvaldo Alcântara (pseudônimo de Baltasar Lopes), ao lado de Jorge Barbosa e Manuel Lopes, também fundador das modernas letras de Cabo Verde, encontram-se os versos: “Mamã – Terra,/venho rezar uma oração ao pé de ti/[...]por ele/por ti/pelos outros teus filhos – espalhados/na superfície cinzenta do teu ventre mártir,/Mamã-Terra” (MONTEIRO, 1986, p. 7).

Pode-se afirmar que o ritmo africano sempre obteve destaque na nação crioula como expressivo elemento de sua identidade cultural, como explicitaram vários textos publicados ao longo dos nove exemplares de *Claridade*, desde o primeiro, que trouxe na capa a lantuna e o finaçom, dois batuques da Ilha de São Tiago, e, principalmente a partir do número 6 (presente em todos os posteriores) com as pesquisas de Félix Monteiro, investigador da cultura caboverdiana dos festejos da tabanca, da herança do pilão e sua investigação sobre os batuques. Detenho-me nas observações de Monteiro acerca do seu texto intitulado “Sobrevivências da África negra” (*Claridade* 8), em que o utensílio, essencial na cozinha africana, é contextualizado em sua prática nas festas das ilhas, existente até hoje, por sinal, sendo executadas ao som e no ritmo de canções apropriadas, geralmente dirigida por uma mulher idosa. O tema do pilão, inclusive, foi retomado no último número da revista, em dois poemas de Jorge Pedro, escritos em crioulo e transcritos para o português, ilustrados por linóleo de Rogério Leitão, para os versos “pila o teu milho,/faz cuscus (sic)/para dares ao teu filho”. (PEDRO, 1986, p. 75). Reforço ter sido nessa publicação que ocorreu a primeira participação de uma mulher na Literatura de Cabo Verde: “Nesse período, que se convencionou chamar de claridoso pelo impacto que nele teve a publicação dos nove números da revista

Claridade [...] podemos surpreender [...] a presença de uma única mulher, Yolanda Morazzo.” (DUARTE, 2015, p. 235).

Como mais um exemplo para a identificação de uma identidade nova, surgida no arquipélago crioulo nas páginas de *Claridade*, há a importante referência feita por Félix Monteiro, no exemplar 9, à Ana Procópio, uma das grandes cantadeiras improvisadas da Ilha do Fogo, desaparecida em 1963, que “confiava tanto na sua capacidade de improvisação que, nos momentos de grande entusiasmo, podia dar-se ao luxo de desafiar os tocadores a variarem de ritmo, de intensidade, de tom, a seu bel-prazer, na certeza de que saberia seguir-lhes no encaicho, sem se atrapalhar” (MONTEIRO, 1986, p. 16).

O pesquisador afirma que a cantadeira criara as cantigas na terra crioula e que as mesmas não teriam ecos na África negra, sendo, portanto, frutos dos contatos entre culturas. Novamente trago as palavras de Dulce Almada Duarte, que observou o fato de Cabo Verde não ter sido colônia de povoamento, mas entreposto (também de escravizados), não obtendo concentrações étnicas, nem africana, nem europeia, que permitissem serem impostas na sociedade cabo-verdiana como padrão. O parâmetro teria se diluído “nas trocas culturais que se estabeleceram durante os quatro primeiros séculos da colonização, ao longo dos quais o africano, para não desaparecer culturalmente, empreendeu uma resistência” (DUARTE, 1994, p. 63-64) que o fez passar do objeto em que havia sido transformado a sujeito de sua história. Acrescento a observação de Gabriel Mariano, citada por Manuel Veiga, da formação social do cabo-verdiano ter funcionado mais na base da africanização do português, do que o contrário (1994, p. 71). A ideia da raça dispersa em cantos de outras terras, segundo Maria Aparecida Santilli, é recorrente em “Ritmo de pilão”, de António Nunes, quando, através do objeto evocativo que o cotidiano oferece desencadeia-se o processo da memória – o mesmo que resistiu em Ana Procópio –, na recuperação do passado originário na diáspora africana (2003, p. 208).

Ritmo de pilão

Bate, pilão, bate,
que o teu som é o mesmo
desde o tempo dos navios negreiros,
de morgados,
das casas-grandes,
e meninos ouvindo a negra escrava
contando histórias de florestas, de bichos, de encantadas...

Bate, pilão, bate
que o teu som é o mesmo
e a casa-grande perdeu-se,
o branco deu aos negros cartas de alforria
mas eles ficaram presos a terra por raízes de suor...

Bate, pilão, bate
que o teu som é o mesmo
desde o tempo antigo
dos navios negreiros...
(Ai os sonhos perdidos lá longe!
Ai o grito saído do fundo de nós todos
ecoando nos vales e nos montes,
transpondo tudo...

Grito que nos ficou de traços de chicote,
da luta dia a dia,
e que em canções se reflecte, tristes...)

Bate, pilão, bate
que o teu som é o mesmo
e em nosso músculo está
nossa vida de hoje
feita de revoltas!
Bate, pilão, bate!...

(NUNES, 1988, p. 47)

Através do significativo utensílio de reiteradas batidas pelas quais ecoa a viagem sem retorno dos que se configuraram como estrangeiros em terras distantes, a recuperação do passado se processou na origem da diáspora africana estruturada pela combinação de conceitos e de representações coletivas, que se fizeram, também, nestas terras longínquas, em procedimentos de resistência. Vale a pena citar as reflexões de Mário Fonseca, perseguido político durante a ditadura salazarista:

Parece-nos, antes de mais, que há diversos factores de castração na nossa origem. Os mais importantes são: 1^o o facto de a maioria dos nossos antepassados ter sido reduzida à situação de escravos; 2^o o facto de nossa existência não ter derivado da nossa própria iniciativa; 3^o o facto de não termos sido nós a escolher o nosso espaço nacional. A estes factores juntam-se mais três (quase que) igualmente castrantes: 1^o a política de assimilação praticada pela colonização portuguesa (com a consequente rejeição dos valores étnico-culturais do grupo oprimido); 2^o a escassez dos recursos económicos; 3^o o duplo isolamento em que fomos confinados, tanto pela insularidade como pelo muro que o opressor construiu para impedir todo o contacto com a massa continental africana. (FONSECA, 1994, p. 89).

Falhando na apreciação de que a negritude nada teria a ver com o tropical arquipélago crioulo, Mário de Andrade e Francisco José Tenreiro, ao organizarem o *Caderno de Poesia Negra de Expressão Portuguesa*, em 1953, deixaram os autores cabo-verdianos de lado (PIRES LARANJEIRA, 1992, p. 38), embora no livro *Aventura e rotina*, publicado em 1952 e narrando a sua experiência em Cabo Verde, o brasileiro Gilberto Freyre tenha afirmado que a ilha de Santiago pouco diferia, “quanto a seu aspecto negroide”, das ilhas antilhanas Barbados e Trindade (HAMILTON, 2003, p. 184).

A diáspora dos cabo-verdianos enquanto escravizados – a que me interessa aqui –, ocorreu na direção de quase todo o Brasil, especialmente para a região nordestina, na condição de ladinos (sabendo falar a língua portuguesa), “já que o comércio escravista da costa ocidental de África era controlado a partir da ilha de Santiago” (PEREIRA, 2011, p. 29). Essa condição adveio da aprendizagem do português, em Cabo Verde, desde o século XVI (em 1570 foi erguido um Seminário nas ilhas, tendo sido enviados para lá, em 1647, 6 jesuítas), quando a Igreja esteve a serviço da exploração, catequizando-os e tornando-os capazes de se comunicarem pelo pidgin. A eles também foram ensinados ofícios — de carpinteiro, pedreiro, ferreiro, entre outros, — condições necessárias para que superassem o valor pago pelos outros africanos boçais (que não dominavam a língua do colonizador):

(...) dessas feitorias insulares saiu numerosa escravaria para as praias brasileiras – (...) que com frequência já desembarcava ladina, ou no processo de tornar-se ladina, porque, recolhida em diferentes partes dos litorais africanos, passava algum tempo nas ilhas e ali aprendia, para comunicar-se entre si, um crioulo de fácil entendimento aos que viviam no Brasil. (...) Nos mesmos barcos que os traziam, vinham também os panos de algodão produzidos nos teares islenhos e que, durante muito tempo, vestiram, principalmente nos dias de festa, as escravas, as libertas e as ingênuas das cidades brasileiras. (HERNANDEZ, 2002, p.8).

Dominando a língua portuguesa, ainda que minimamente, tornavam-se mais valorizados para comércio escravagista, por outro lado, paradoxalmente este fato linguístico facilitava, em solo distante e estranho, que conseguissem preservar as suas identidades, ainda que através de uma expressão não nacional. A atitude de alçar a cultura cabo-verdiana a um patamar mais elevado, em relação às outras nações africanas, em termos da formação instrutiva, trouxe como consequência a promoção de uma espécie de mobilidade social no Arquipélago, pois embora a educação tenha sido elitista e para poucos, foi um critério de ascensão que privilegiou os cabo-verdianos a ocuparem os melhores postos nas ilhas, a partir de 1960:

(...) dificultando o acesso dos portugueses à Guiné portuguesa, Angola e Moçambique, o que, como se sabe, praticamente não ocorre em Cabo Verde. Por sua vez, os negros africanos que permanecem no arquipélago participam de intenso processo de miscigenação (...) a falta de condições geoeconômicas do arquipélago desloca o alvo da sua colonização da exploração econômica para a criação de um espaço predominantemente administrativo, fornecedor de mão de obra qualificada para as demais colônias. (HERNANDEZ, 2002, p. 103).

Deste modo, Cabo Verde foi desenhado, através da mão do colonizador, com perfil de aparente privilégio com relação às outras colônias, porém esta distinção foi muito mais utilizada para a sua exploração, do que para o seu desenvolvimento. Alguns fatores favoreceram o fenômeno, como a sua posição geográfica (como já afirmei) — ponto nodal de navegação do Atlântico, — quando as ilhas foram importantes não só para que Portugal pudesse dar continuidade ao processo da colonização mais para o sul e assegurar o comércio na costa africana, como para suas expedições às Índias. Vale frisar que, no ambiente das variações étnicas das ilhas, foi Santiago, — a mais negra — em 1936, na qual se construiu o Campo de concentração do Tarrafal, para o qual foram enviados tantos autores africanos, como o moçambicano Craveirinha ou o angolano Luandino Neto, como testemunharam inúmeros textos por eles produzidos, inclusive, no cárcere.

Ao examinar as relações históricas travadas entre Cabo Verde e Brasil, Daniel Pereira elencou a sua intensidade em vários fatos, como o de Pedro Álvares Cabral ter passado e parado na ilha de São Nicolau, — documentado na Carta de Pero Vaz de Caminha — e nas trocas efetuadas entre as duas nações, com destaque para o milho e a mandioca, oriundos do Brasil. Retomo que não é de se estranhar que a identidade cabo-verdiana, quando estava sendo pensada e estabelecida distanciada da europeia em tempos de colonialismo, se voltasse como reconhecimento para o Brasil.

O comércio escravista não aproximou apenas as praias que ficavam frente a frente nas duas margens do Atlântico, mas estendeu pelo sertão adentro o seu alinhavado, uma vez que muitos escravos trazidos para o Brasil e que vieram trabalhar na Bahia, Pernambuco, Alagoas, Minas, Rio de Janeiro, Goiás, ou Mato Grosso partiram de regiões no interior do continente africano, das savanas e das bordas dos desertos, muitos passando por Cabo Verde, S. Tomé, Ilha de Moçambique. O “negro Cabo Verde”, por exemplo, era aquele que dominava a técnica do aguardente (a cachaça brasileira) e tinha rudimentos da panaria, artes e ofícios aprendidos, primeiro, no laboratório humano da Cidade de Ribeira Grande, hoje Cidade Velha, localizada no Sul da ilha de Santiago, e, depois, na Praia de Santa Maria da mesma ilha, hoje capital do meu país, Cabo Verde. (PEREIRA, 2011, p. 52).

A tabanca, por exemplo, manifestação musical da Ilha de Santiago, possui afinidades com o maracatu brasileiro, originário do estado brasileiro de Pernambuco, misturando aspectos religiosos cristãos com práticas de origem africana, inclusive na vivificação dos reinados do Continente Africano. Aquele ritmo foi hostilizado e reprimido pela Administração portuguesa (que receava a eventualidade de insurreição dos escravos) e pela Igreja Católica, que nela via reminiscências animistas. A primeira legislação proibindo a tabanca surgiu em fins do séc. XIX, com tal repressão se tornou progressivamente manifestação clandestina, sendo mesmo proibida nos principais centros urbanos. Só depois da independência de Cabo Verde, em 05/07/1975, graças à meia dúzia de investigadores e interessados (vale lembrar a campanha por sua manutenção feita em vários números da revista *Claridade*) houve tentativas de ressurreição das manifestações culturais genuínas.

Não é de se estranhar, portanto, que a literatura cabo-verdiana que primeiro investigou a sua identidade se encantasse com uma produção proveniente, ou de temática nordestina — como ocorreu com a identificação dos claridosos com o poema de Manuel Bandeira “Evocação do Recife”, de *Libertinagem* (1930), que compõe personagens e cenários da infância do poeta recifense, de rápida identificação com a realidade das ilhas:

Rua da União onde todas as tardes passava a preta das bananas
 Com o xale vistoso de pano da Costa
 E o vendedor de roletes de cana
 [...]
 Me lembro de todos os pregões:
 [...]
 Vinha da boca do povo na língua errada do povo
 Língua certa do povo
 Porque ele é que fala gostoso o português do Brasil
 Ao passo que nós
 O que fazemos
 É macaquear
 A sintaxe lusíada. (BANDEIRA, 1998, p. 133-136)

O Rio de Janeiro, igualmente com forte composição africana, não foi esquecido pelos autores de *Claridade*, como se evidencia em uma das capas da Revista ilustrada com o poema de Osvaldo Alcântara, “Saudade do Rio de Janeiro”, introduzido pelos versos “Caminho, asfalto sem fim,/minha terra longe,/donde a tua voz antiga/in memoriam de Nhá Isabel?” (FERREIRA, 1986, p. 1). Interessante notar que Manuel Bandeira toma contato, no Rio de Janeiro da Santa Teresa do início do

século XX, mais precisamente no da Rua do Curvelo, com a pobreza “mais dura e valente”, como observou:

Também morei na Rua Dias de Barros e me lembro muito bem dessa parte do morro do Curvelo agora encoberta pelos edifícios de apartamentos da Glória e da Rua Cândido Mendes: havia sempre Marias carregando ‘latas d’água na cabeça’, como diz um velho samba de Carnaval. (FONSECA, 1988, p. 168).

Além de “Evocação do Recife”, o poema “Vou-me embora para Pasárgada”, de Bandeira e igualmente publicado em *Libertinagem*, também foi revisitado pelos autores caboverdianos de várias gerações, incluindo a contemporânea (Danny Spínola lançou em 2015 obra poética intitulada *Pasárgadas de sol*, para citar apenas um), tendo merecido de Osvaldo Alcântara cinco poemas reunidos em “Itinerário de Pasárgada”, no *Cântico da manhã futura* — “Passaporte para Pasárgada”, “Saudade de Pasárgada”, “Balada dos companheiros para Pasárgada”, “Dos humildes é o reino de Pasárgada” e “Evangelho segundo o rei de Pasárgada”.

O trânsito pretendido para o espaço inventado pelo autor brasileiro – Pasárgada– é o da utopia, o da busca pelo bom lugar (o da liberdade) que, subliminarmente, denuncia o ruim (o da colonização). Sérgio Buarque de Holanda identificou na expressão “Vou-me embora” a presença da literatura brasileira oral, que devia ser lida mais como ato de conquista e superação, do que de abdicação diante da vida. Para o modernista brasileiro Mário de Andrade, esta forma seria uma obsessão da quadra popular nacional, que como lugar comum poético originara-se em Portugal, porém desenvolvida no Brasil com sentido menos carregado de saudosismo (LIMA, 2000). Deste modo, não procede a alegação de que a identificação dos caboverdianos com esse poema se daria em função de Bandeira não ter se desvencilhado “totalmente de um ritmo luso-europeu”, o que teria trazido como consequência o fato de “ter tornado sua poesia possivelmente mais familiar aos ‘ouvidos’ dos poetas africanos, bastante acostumados com tal ritmo” (PADILHA, 1986, p. 387). Na verdade, a atração dos autores islenhos por Pasárgada é a que tinham pelo Brasil e pelo modo como o país devorara e transformava as influências portuguesas, tornando-se espaço do sonho, da liberdade política e estética.

A revista *Claridade*, portanto, previu que o processo diaspórico no qual a sua população era obrigada a se lançar como projeto de sobrevivência, ajudaria a construir e a preservar a sua identidade no diálogo, principalmente, realizado com o Brasil (onde centenas de africanos já estavam desde o processo da escravidão e para onde agora se voltavam com a proposta de recuperar esta dispersão como instrumento de compreensão de sua própria cultura rasurada pela colonização). Esta virada fez com que os seus fundadores, principalmente a partir da década de 60, fossem acusados de inautênticos, elitistas e permeados por outros desqualificativos que os enxergavam como alienados

(...) afirmando que isso se devia à formação que teriam recebido como herança do Seminário, cuja cultura mais literária que científica não poderia oferecer-lhes a consciência necessária para uma efectiva ligação com o povo, [Onésimo Silveira] foi extremamente injusto. Em relação a Jorge Barbosa, a quem chama o ‘pontífice do evasionsimo’ excedeu-se, talvez por desconhecimento dos seus poemas mais significativos da sua consciência social e política, dispersos em revistas da época. Entenda-se, porém, que Onésimo Silveira é animado por um espírito revolucionário que lhe advém dos

movimentos de libertação que, na então chamada África portuguesa, despontavam (aliás, muito atrasados em relação ao resto da África, onde, por essa altura, na década de 60, já se ganhavam muitas independências). O seu erro foi querer ver os anos 30 à luz dos anos 60 esquecendo-se que dos claridosos saíram as obras mais importantes da literatura cabo-verdiana: *Chiquinho*, de Baltasar Lopes, *Chuva Braba*, *Galo cantou na Baía* e *Flagelados do Vento Leste*, de Manuel Lopes, ainda hoje de grande impacto social, toda a obra de Jorge Barbosa, ponto de partida para uma nova estética poética cabo-verdiana. (SANTOS, 1989, p. 47-48).

Por isso, quando Ovídio Martins (apoiando Onésimo) resolveu gritar que preferia morrer em Cabo Verde a ir para Pasárgada, este autor compreendeu as configurações evasionistas como desistências de luta pela independência colonial, modernamente, entretanto, debates evidenciaram esta mobilidade como necessária para a sobrevivência (na evasão física) ou para a busca por uma sociedade utópica e justa (na evasão mental). Deslocar-se para a lendária Pasárgada, na definição do brasileiro Mário de Andrade, também poderia ser o contrário da partida, uma espécie de “farra física e moral” que se contrapunha ao contexto adverso com o “não-me-amolismo”. (LIMA, 2000, p. 144). Ademais, não se pode deixar de verificar a importância que os afastamentos de suas próprias terras teve para a formação dos líderes do PAIGC, cuja experiência na Casa dos Estudantes do Império (CEI), em Portugal, foi fundamental para a formação política de vários outros futuros guerrilheiros, pois “embora pareça paradoxal, a emigração está relacionada, diretamente, com o processo pelo qual se forma a consciência nacional” (HERNANDEZ, 2002, p. 126). A CEI ainda que tivesse sido fundada em 1944 a fim de reunir “rapazes vindos de vários pontos do Ultramar” (FARIA, 1997, p.24) para serem ideologicamente adestrados nos modelos eurocêntricos, virou ponto de encontro para as lutas de independência, incluindo nisso o papel fundamental das Literaturas Africanas escritas em português como auxílio aos combates, pelo caráter coeso que o idioma deu às diferentes etnias na percepção do “uso da língua portuguesa como veículo de uma unidade cultural e política” (FARIA, 1997, p. 48).

2. A fundação da moderna literatura crioula e a circularidade das leituras

Ressalte-se que o próprio nome da revista – *Claridade* – pode ser lido também como a evidência da vontade de clarificar as letras cabo-verdianas, apartada da perspectiva lusa. No exemplar 2, de 1936, a capa trazia uma morna em crioulo de Xavier da Cruz intitulada “Vênus”, também conhecida como “estrela da manhã”, por atingir o seu brilho máximo algumas horas antes da alvorada ou depois do ocaso, sendo por isso chamada de estrela d’alva, ou da tarde. Mais adiante retomarei essa relação entre o planeta, a deusa e as culturas caboverdiana e brasileira, por hora, analiso o fato de trecho de *Galo cantou na baía...* (e outros contos), publicado em 1959, ter sido veiculado nesse exemplar com o título de “Um galo que cantou na Baía...”, no qual o personagem central (Toi) é, além de guarda, tocador de mornas - canção símbolo da caboverdianidade. Este ritmo é associado, por ele, às ondas do mar, as quais também refletiam o farol do Ilhéu dos Pássaros que se liga “ao campo sêmico da claridade, por oposição à escuridade, referenciando o início da moderna ficção de Cabo Verde, iniciada pela Revista *Claridade*” (ABDALA, 2003, p. 224-270).

Este tópico fundador que conjuga a relação entre literatura e cultura cabo-verdianas (GOMES, 2008, p. 184-185) igualmente esteve presente na poesia de Jorge Barbosa, publicada no número 4, em 1947. Em perspectiva epistolar, Barbosa se

dirige ao autor de “Estrela da manhã”, poema que deu título ao livro lançado pelo modernista Manuel Bandeira (1936): “Eu quero a estrela da manhã!/Onde está a estrela da manhã?/Meus amigos meus inimigos/Procurem a estrela da manhã” (BANDEIRA, 1998, p. 149), confessando-se leitor da literatura brasileira, com o desejo de encontrar a estrela com a finalidade de entregá-la ao poeta. Nos versos, ele recorreu à interessante imagem da “porta entreaberta”: “Apenas já li/a Estrela da Manhã e alguns poemas teus/(...)eu te passaria a Estrela da Manhã/Depois voltaria tranquilamente para a minha ilha/Do outro lado do Atlântico/(...) através da porta entreaberta” (BARBOSA, 1986, p. 25), pois Cabo Verde, ainda que voltado para a busca de suas raízes identitárias, não deixava também de estar aberto para outras experiências interculturais, devido ao caráter móvel e fluido de sua cultura:

no contexto normalmente denominado como de migração, ou diáspora cabo-verdiana, atualmente acontecem importantes negociações relativas aos lugares e papéis de agentes, como migrante/não-migrante, nacional/não-nacional, anteriormente identificados especificamente com o lugar de origem ou de destino, respectivamente. (ÉVORA, 2016, p. 12).

É importante ressaltar que esta relação do homem com o Universo na fundação de seus mitos está presente nas narrativas populares orais da Guiné-Bissau (FERREIRA, 1994), que também povoou o imaginário oral do arquipélago, como uma de suas mais importantes matrizes fundadoras e me parece ser nesta ambiência mítica identitária que está inserido o jogo que revela e desvela as mensagens disfarçadas da revista *Claridade*, que procurava escapar da censura. *Vênus*, cantada em morna no exemplar em que a narrativa de fundação de Cabo Verde é publicada, representa a imagem da estrela da manhã procurada por Manuel Bandeira, a qual, quando desapareceu, “ia nua”. O poeta brasileiro afirmou que ela “pecai por todos e pecai com todos”, ou seja, trazia traços nitidamente prostituídos, pois após ter estado com ele o abandonou, deste modo, ao assumirem tal mito como fundador, os claridosos chamam para si o sentido de maldição, ironizando a ideia de serem julgados como “vendidos a Portugal”, e, por conseguinte, “prostituídos”. A ambiguidade se faz presente na polissemia de tanto a estrela poder ser lida em seu sentido denotativo como “de cor vermelha, anunciadora do perpétuo renascimento do dia (princípio do eterno retorno), (...) símbolo do próprio princípio da vida”. (LIMA, 2000, p. 125), ou de modo conotativo como “Pura ou degradada até a última baixeza” (BANDEIRA, 1998, p.150).

Vale lembrar que embora muito criticada, a revista trouxe no número 4 o poema “Há um homem estranho na multidão”, de Osvaldo Alcântara, que realizou sátira com o caro mito do sebastianismo para a literatura e a cultura portuguesas. Para José Hermano Saraiva, a origem desse mito remontava aos versos mal escritos de um sapateiro, Gonçalo Anes Bandarra, que misturou

confusas citações da Bíblia, reminiscências da poesia popular tradicional, mitos espanhóis (o Encoberto, a que faz alusão, é um mito ligado à revolta das comunidades espanholas de 1520-1522), profecias que andavam de boca em boca, vestígios de lendas do ciclo arturiano, críticas sociais à corrupção e à prepotência dos grandes, compôs uma espécie de auto pastoril profético, que era inicialmente um protesto contra a doação da vila ao infante irmão do rei. [...] A morte de D. Sebastião em condições misteriosas em breve veio dar nova acepção às trovas do sapateiro. O rei morreu durante a batalha, mas ninguém afirmava tê-lo visto morrer, embora muitos o tivessem visto já

depois de morto. (Segundo a ética cavalheiresca, confessar que se tinha visto morrer o rei, sem dar a vida por ele, seria uma infâmia. Isto explica em grande parte o mistério. Uma fonte da época, a Carta do Abade da Beira, dá uma outra explicação: a morte do rei nunca foi bem explicada para impedir a indignação popular, deixando a evasiva de um regresso possível.) Entre o povo dizia-se que o rei conseguira escapar e ia regressar ao País. [...] As profecias do Bandarra passaram então a ser lidas com olhos diferentes: o Messias cujo regresso anunciavam era Dom Sebastião. O público leitor já não é formado só pelos cristãos-novos, mas por nobres saudosistas. Versões sucessivas foram adaptando a redacção ao seu novo sentido, de tal modo que a restauração de 1640 pareceu trazer a confirmação das trovas. Considerado o profeta nacional, o sapateiro foi venerado como santo. O arcebispo de Lisboa autorizou a colocação de uma imagem de Bandarra num altar da cidade. D. João IV teve de prometer que, se D. Sebastião voltasse, lhe entregaria o trono. (SARAIVA, 1999, p. 174-175).

A partir do século XIX foi veiculada a ideia de que Dom Sebastião habitaria numa ilha encoberta, tendo chegado essa fabulação no Brasil, trazida por emigrantes portugueses com grande repercussão no Nordeste brasileiro, pois abordada em obras como *Os Sertões*, de Euclides da Cunha e em peças de Ariano Suassuna, entre outros. A visão do retorno do herói português, na revista *Clareza*, se deu em um contexto no qual as colônias africanas eram consideradas “extensões do ultramar”, fato que procurava disfarçar as relações de posse em outras que, ancoradas no discurso salazarista (1926-1974), as exploravam sob o disfarce da “cordialidade das relações de Portugal com suas colônias”. Eduardo de Sousa Ferreira mostrou que uma das primeiras reações de Portugal ao movimento anticolonialista, ainda na década de 50, foi um decreto que regulamentava o emprego de trabalho forçado nas obras públicas:

em 1958, ainda foram recrutados compulsivamente em Angola 120.000 africanos [...]. Em 1956, 500.000 africanos de Moçambique eram obrigados a trabalhar nas plantações de algodão; cada um recebia uma média de 11,17 dólares como vencimento de um ano de trabalho [...] (FERREIRA, 1977, p. 35-36).

No poema de Alcântara, a volta de Dom Sebastião não ocorre para Portugal, mas para Cabo Verde, espaço no qual é ridicularizado, “Olha as calças dele, os seus cabelos desalinhados,/olha como ele fala sozinho! (...) o seu fato está fora de moda.” (ALCANTARA, 1986, p. 23) e misturado à imagem do santo católico São Sebastião: “Está vivo São Sebastião/ (os homens olham para os filhos/com medo do seu destino místico)...” (ALCANTARA, 1986, p. 23). A desconfiança do messianismo que o padre Antônio Vieira defendia e que “haveria de salvar a todos que sofriam é evidente nos versos transcritos, bem como a crítica ao projeto de um império universal, no qual judeus e cristãos aparecem reunidos numa igreja nova e purificada dos antigos pecados.” (SARAIVA, 1999, p. 176). Na concepção dos claridosos, Cabo Verde não esperaria por um santo católico ou por um rei português e sim por um herói de sua gente.

E é nesse sentido que os autores cabo-verdianos se voltam para a expressão do português brasileiro, porque africanizado. Em “Você, Brasil”, poema de Jorge Barbosa publicado em *Caderno de um ilhéu*, 1956, os versos finais citam, textualmente, Manuel Bandeira e indiretamente Mário de Andrade e Oswald de Andrade. Barbosa corajosamente homenageia o português de base oral no título do

texto que substituiu o pronome pessoal “tu” – utilizado em Portugal – pelo pronome de tratamento “você” (derivado de vossa mercê na adaptação vosmecê, até se transformar em você):

Havia então de botar uma fala
 ao poeta Manuel Bandeira,
 (...) de falar como Você,
 com um i no si
 -‘si faz favor’-,
 de trocar sempre os pronomes para antes dos verbos
 - ‘mi dá um cigarro?’ –

(BARBOSA, 2002, p. 137)

A alusão ao poema “Pronominais”, de Oswald de Andrade, embora sem a transcrição direta (no original grafa-se “Me dá um cigarro?”), recuperou uma das diretrizes contida no *Manifesto da Poesia Pau-Brasil* (1924), de Oswald, ao propor a língua sem erudição, contendo “a contribuição milionária de todos os erros”, que no fim irá espelhar “como falamos e somos”. (ANDRADE, 1985, p. 327). Mário de Andrade foi citado no modo de falar (e de escrever) “com um i no si”, referência à realização da oralidade transposta para a literatura, no seu projeto não concluído de criar uma “Gramatiquinha brasileira” (PINTO, 1990, p. 55).

Ao realizar este diálogo linguístico com a cultura brasileira, o autor cabo-verdiano se assumiu como vanguarda, transformando o que viera do Outro como identificação de sua própria diáspora, trazendo a África presente no Brasil de volta. Esses diálogos com o modernismo brasileiro, realizados por quase todas as Literaturas Africanas de Língua Portuguesa, aliás, evidenciaram a vocação destas para a rebeldia, na instauração do novo a partir das fissuras e pela prática de devoração do alheio para fazer o seu próprio tecido identitário.

Mas enquanto a literatura brasileira no modernismo (...) procurava reconciliar o leitor consigo próprio, devolvendo-lhe as mitologias regionais com potencialidades nacionalistas (...), a literatura cabo-verdiana buscava simplesmente inventar essas mitologias para poder afirmar-se, de modo subreptício, como projeto cultural nacionalista, isto é, anti-colonial. Se tanto os brasileiros como os cabo-verdianos pretendiam, com audácia e romantismo, partir do regional para o nacional, uma diferença há que, em definitivo, os distancia: os escritores brasileiros empenham-se em confirmar um país, uma nação, os cabo-verdianos em fundamentá-lo culturalmente. Ora isto foi reconhecido por inteiro no Colóquio Internacional sobre a Claridade, realizado em Novembro de 1986, na cidade do Mindelo, Cabo Verde. (PIRES LARANJEIRA, 1992, p. 43).

Na visão da diáspora forçada, evidentemente o mar assume perspectiva negativizada ao conduzir os cabo-verdianos nos navios negreiros, embora em outra perspectiva – a do deslocamento provocado pelas condições adversas para a sobrevivência em razão dos longos períodos de seca – ele configure salvação (no sentido de subsistência) ou assumo contorno de exílio involuntário, para autores que se estabeleceram como posição antagônica a do colonizador (como é o caso de Luís Romano). Depois do processo de independência de Portugal, o mar em Cabo Verde passou a ser pensado como territorial, não mais somente como dicotomia evasão/antievásão, mas como zona de cooperação. (MOURÃO, 1998, p. 64).

Lembrando que em 1823, um ano depois da Independência brasileira, ocorreu no arquipélago a revolta de Ribeira de Engenho, que além da recusa em se pagar rendas, sob a alegação de que o regime de propriedade estava extinto com a nova Constituição, foi sacudida por ideias políticas inspiradas na liberdade brasileira. (HERNANDEZ, 2002, p. 77). O que não foi possível naquela época, a libertação de Portugal, ocorrerá temática e esteticamente em 1936, com a publicação da revista *Clareza*. Embora os contatos entre a literatura caboverdiana com a brasileira sejam costumeiramente mais observados do ponto de vista da geração de 30, incluindo aí as poesias de Jorge de Lima, é importante ressaltar que desde a década de 20 – paralelamente à 1ª geração modernista brasileira – o autor brasileiro já tematizava os problemas africanos, tendo, inclusive, escrito “Zumbi”, que formatou sua visão sobre o dado concreto da diáspora e do africano escravizado, o qual finaliza com os versos “E o negro herói que não se curva e inflete/faz-se em pedaços para que não fique/com os homens brancos e sem o seu negro rastro...” (LIMA, 1980, p. 54). Santilli observa de que forma o contato de Jorge de Lima se deu com o personagem histórico:

Por trás do sobrado onde nascera e a poucos quilômetros da Serra da Barriga, onde Zumbi fundou o quilombo emblemático dos dramas da escravidão foi que essa aprendizagem começou. Quando menino, por volta dos sete anos, ouvia as velhas tias contarem a história de Zumbi, da república em que se acolhiam negros fugidos, na resistência aos escravocratas que aí se organizou. (SANTILLI, 2003, p. 326).

O contato com as narrativas orais, reproduzidas por suas tias, sobre heróis da resistência negra no Brasil foi importante para que Lima fosse ao encontro com a história não oficial de uma África percebida de forma positiva e distanciada como herdeira da maldição de Cam, a qual configurou o continente africano como lugar de expiação, servindo para justificar, além do parâmetro europeu como o único possível, a não indenização dos escravizados pós-abolição (BOSI, 1994). Atualmente, são o(a)s próprio(a)s africano(a)s que escrevem as suas e as histórias dos ancestrais, produção que cresce desde que começou a circular, principalmente após a Independência, de Portugal, das nações de língua portuguesa, ocorrida em 1975.

Considerações finais

A especificidade da fundação de Cabo Verde, descoberto pelo colonizador português e povoado com a população trazida em da Guiné Bissau, constituiu uma população crioula. Lugar de passagem e marcado por dramas como o da seca, não despertou interesse no colonizador de fixação. Enquanto esteve colônia de Portugal, de suas ilhas partiram vários africanos escravizados que lá se tornavam ladinos; no contexto da ditadura salazarista, participou junto a Guiné Bissau das lutas por sua libertação, percebendo na literatura modernista brasileira os elementos de africanidade invisibilizados de sua cultura, ocorrendo, então, um reencontro com essas raízes.

É importante frisar que a diáspora escravizada, que no contexto do Brasil colonial se deu pela evidência da violência, apresenta elos – salve as diferenças – com a sociedade contemporânea, que continua a enxergá-las sob as égides do racismo e do preconceito. Nas constituições multiétnicas, como são os casos da cabo-verdiana e da brasileira, a apropriação entre culturas, realizada nas sendas do colonial e do

pós-colonial, se apresenta sob o jugo não mais de um colonialismo histórico, mas de outro ainda resistente no pensamento colonial.

Os diálogos efetuados e ainda existentes entre os dois países (Cabo Verde e Brasil) evidenciam a importância da África para a cultura brasileira. Esses movimentos pretéritos e ainda atuais fazem compreender o Oceano, que separa a África do Brasil, como um rio, tais as afinidades que nos aproximam e as diferenças que não nos afastam, para as quais se deve olhar limpando os olhos de toda a ideologia da civilização. Ter percebido a África no Brasil, deste modo, foi um dos impulsos iniciais para a investigação da própria identidade crioula, de diáspora, mas também de raízes.

Nota

¹ In: *Soletras*, n. 38, 2019.2., p. 339-362. Disponível em:

<https://www.e-publicacoes.uerj.br/index.php/soletras/article/view/43347/30857>

DOI: <https://doi.org/10.12957/soletras.2019.43347>

Referências

ABDALA JUNIOR, Benjamin. “Utopia e dualidade no contato de culturas: o nascimento da literatura cabo-verdiana. In: *De voos e ilhas: literatura e comunitarismos*. São Paulo: Ateliê Editorial, 2003.

ANDRADE, Oswald de. *Obras completas*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1972.

ANDRADE, Oswald de. “Manifesto da poesia Pau-Brasil”. In: TELES, Gilberto Mendonça (Org.). *Vanguarda europeia e modernismo brasileiro: apresentação dos principais poemas, manifestos, prefácios e conferências vanguardistas, de 1857 a 1972*. 8ª ed., Petrópolis: Vozes, 1985. p. 326-331.

ANDRADE, Oswald de. “Manifesto antropófago”. In: TELES, Gilberto Mendonça (Org.). *Vanguarda europeia e modernismo brasileiro: apresentação dos principais poemas, manifestos, prefácios e conferências vanguardistas, de 1857 a 1972*. 8ª ed., Petrópolis: Vozes, 1985. p. 353-360.

BANDEIRA, Manuel. *Estrela da vida inteira: poesias reunidas*. Rio de Janeiro: Record, 1998.

BARBOSA, Jorge. *Obra poética*. Lisboa: Imprensa Nacional Casa da Moeda, 2002.

BOSI, Alfredo. “Sob o signo de Cam”. In: *Dialética da colonização*. 2ª ed., São Paulo: Companhia das Letras, 1994.

CARREIRA, António. *Cabo Verde: aspectos sociais, secas e fomes do século XX*. 2ª ed., Lisboa: Ulmeiro, 1984.

CHAVES, Rita. “A literatura brasileira no imaginário nacionalista africano: invenção e utopias”. In: CHAVES, Rita; MACÊDO, Tania; SECCO, Carmen (Org.). *Brasil/África: como se o mar fosse mentira*. Maputo: Imprensa Universitária /Universidade Eduardo Mondlane, 2003, p. 39-60.

DUARTE, Dulce Almada. “Identidade cultural cabo-verdiana”. In: *Pré-textos: ideias e culturas*, junho, 1994, p. 62-67.

DUARTE, Vera. “O canto da sereia ou a emergência da voz nas mulheres na literatura caboverdiana”. In: GOMES, Simone Caputo (Org.). *Contravento, pedra-a-*

pedra: conferências do I Seminário Internacional de estudos cabo-verdianos. Praia: Biblioteca Nacional, 2015. p. 229- 244.

ÉVORA, Iolanda (Org.). *Diáspora cabo-verdiana*: temas em debate. Lisboa: CesA/ISEG, 2016.

FARIA, António. *Linha estreita de liberdade*: a Casa dos Estudantes do Império. Lisboa: Colibri, 1997.

FERNANDES, Gabriel. *A diluição da África*: uma interpretação da saga identitária caboverdiana no panorama político (pós)colonial. Florianópolis: Ed. Da UFSC, 2002.

FERREIRA, Eduardo de Sousa. *O fim de uma era*: o colonialismo português em África. Lisboa: Livraria Sá da Costa, 1977.

FERREIRA, João. “A literatura popular da Guiné Bissau”. In: *África*. Revista do Centro de Estudos Africanos. São Paulo: USP, 1994, v. 16-17, p. 211-218.

FERREIRA, Manuel (Org.). *Claridade*: revista de arte e letras. 2ª ed., Linda-a-Velha: ALAC, 1986.

FONSECA, Edson Nery da. “Como e quando Manuel Bandeira descobriu o Brasil”. In: SILVA, Maximiano de Carvalho (Org.) *Homenagem a Manuel Bandeira 1986-1988*. Niterói: Presença, 1989, p. 165-172.

FONSECA, Mário. “A africanidade do cabo-verdiano”. In: *Pré-textos*: ideias e culturas, junho, 1994, p. 89-90.

GOMES, Maurício. “Exortação”. In: BARBOSA, Rogério Andrade (Org.) *No ritmo dos tantãs*: antologia poética dos países africanos de língua portuguesa. Brasília: Thesaurus, 1991, p. 74- 78.

GOMES, Simone Caputo. “Manuel Lopes: o nascimento de Vênus, a gênese da cultura e da literatura em Cabo Verde”. In: *Cabo Verde*: literatura em chão de cultura. Cotia, São Paulo: Ateliê Editorial; Praia: Instituto da Biblioteca Nacional e do Livro, 2008.

HAMILTON, Russel G. “A influência e percepção do Brasil nas literaturas africanas de língua portuguesa”. In: LEÃO, Ângela Vaz (Org.). *Contatos e ressonâncias*: literaturas africanas de língua portuguesa. Belo Horizonte: PUC-Minas, 2003. p. 137-154.

HERNANDEZ, Leila Leite. *Os filhos da terra do sol*: a formação do estado nação em Cabo Verde. São Paulo: Summus, 2002.

HOLANDA, Sérgio Buarque de. *Visão do paraíso*. 6ª ed., São Paulo: Brasiliense, 1999.

LIMA, Jorge de. *Poesia completa*. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1980.

LIMA, Norma Sueli Rosa Lima. *Revisitando Claridade*: o encantamento da poesia caboverdiana com o modernismo brasileiro. Niterói: UFF, 2000. Tese de doutorado. 212 p.

MBEMBE, Achille. *Crítica da razão negra*. 2ª ed., São Paulo: N-1 edições, 2018.

MIGNOLO, Walter. *Histórias globais, projetos locais*: colonialidade, saberes subalternos e pensamento liminar. Belo Horizonte: Ed. UFMG, 2003.

MOURÃO, Fernando Augusto Albuquerque. *Elementos do processo da identidade caboverdiana*. África. Revista do Centro de Estudos Africanos. São Paulo: USP, 1988, v. 11, p. p. 61-72.

NUNES, António. *Poemas de longe*. Praia: Instituto Caboverdiano do Livro, 1988.

PADILHA, Laura Cavalcante. “Bandeira e a poesia africana de língua portuguesa”. In: SILVA, Maximiano de Carvalho e (Org.) *Homenagem a Manuel Bandeira: 1986-1988*. Niterói: Presença, 1989. p. 383-393.

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

PINTO, Edith Pimentel. *A gramatiquinha de Mário de Andrade: texto e contexto*. São Paulo: Duas Cidades, 1990.

PIRES LARANJEIRA, José Luís. “A cumplicidade luso-brasileira na identidade e identificação das Literaturas Africanas”. In: *De letra em riste: identidade, autonomia e outras questões na literatura de Angola, Cabo Verde, Moçambique e São Tomé e Príncipe*. Porto: Edições Afrontamento, 1992.

SANTILLI, Maria Aparecida. *Paralelas e tangentes: entre literaturas de língua portuguesa*. São Paulo: Arte e Ciência, 2003.

SANTOS, Elsa Rodrigues dos. *As máscaras poéticas de Jorge Barbosa e a mundividência cabo-verdiana*. Lisboa: Editorial Caminho, 1989.

SARAIVA, José Hermano. *História concisa de Portugal*. 20ª ed., Sintra: 1999.

SAYAD, Abdel Malek. *A imigração ou os paradoxos da alteridade*. Trad. De Cristina Murachco. São Paulo: EdUSP, 1996.

SILVA, Alberto da Costa e. *Um rio chamado Atlântico: a África no Brasil e o Brasil na África*. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2003.

SPINOLA, Danny. *Pasárgadas de sol*. Praia: Spleen Edições, 2015.

VEIGA, Manuel. “Cabo Verde: emergência e afirmação da criouldade”. In: *Pré-textos: ideias e culturas*, junho, 1994, p. 69-87. VIEIRA, Alberto. *Portugal y las islas del Atlantico*. Madrid: Mapfre, 1992

ⁱ Norma Sueli Rosa Lima é professora adjunta do Departamento de Letras da Universidade do Estado do Rio de Janeiro (UERJ), Líder do Grupo de Pesquisa UERJ/CNPq Brasil Cabo Verde: Literatura, Educação e História, autora de *(Re)visitando Claridade: o encantamento da poesia cabo-verdiana com o Modernismo brasileiro*, entre outros livros e artigos.