



Instituto de Ciências Sociais

Universidade de Lisboa

www.ics.ul.pt

FILHOS DA TERRA, OU LAMARCK EM CABO VERDE

João Vasconcelos

joao.vasconcelos@ics.ul.pt

WP7-06

2006

Please address correspondence to
INSTITUTO DE CIÊNCIAS SOCIAIS- UNIVERSIDADE DE LISBOA
Avenida Professor Aníbal de Bettencourt, 9 1600-189 LISBOA
Tel: (351) 217 804 700 - Fax: (351) 217 940 274

Filhos da terra, ou Lamarck em Cabo Verde

João Vasconcelos

joao.vasconcelos@ics.ul.pt

(Instituto de Ciências Sociais, Universidade de Lisboa)

TEXTO EM GESTAÇÃO. POR FAVOR NÃO CITAR. TODOS OS COMENTÁRIOS SÃO BEM-VINDOS.

Em Cabo Verde, o substantivo “crioulo” designa um indivíduo cabo-verdiano. Como adjetivo, a palavra significa qualquer coisa que diga respeito a Cabo Verde ou aos cabo-verdianos. “Crioulo” e “cabo-verdiano” são sinónimos portanto. Ambos os termos podem ser trocados na maioria dos contextos de fala sem que isso afecte o sentido dos enunciados. “Crioulo” é também o nome corrente da língua cabo-verdiana. Não obstante as suas importantes variações locais, regionais e de classe, o crioulo é a língua materna de todos aqueles que nascem no arquipélago e é uma língua falada por quase todos os cabo-verdianos e seus descendentes que, nos países de emigração, transportam ou cultivam uma identidade cabo-verdiana.

O propósito deste texto é mapear o campo semântico e afectivo associado à palavra “crioulo” tal como ela é usada correntemente em Cabo Verde. Circunscrevo assim a minha abordagem às vivências e aos sentidos que andam atrelados ao termo no arquipélago – ou, para usar linguagem de antropólogo, à noção de crioulo enquanto categoria *emic*. Recorro para esse efeito a materiais etnográficos que reuni em 2000 e 2001, no decurso de trabalho de campo prolongado na ilha de São Vicente.

Este texto é um produto lateral da minha pesquisa de doutoramento, que trata de outros assuntos, e é também um *working paper*, um texto em construção, ainda bastante incipiente. Porque é que me abalancei a escrevê-lo? Primeiro porque o congresso onde o apresentei, cujo lema era “afinidade e diferença”, me pareceu uma ocasião adequada para reflectir acerca de lógicas culturais de identificação e diferenciação.¹ Depois

¹ Uma versão ligeiramente diferente deste trabalho foi apresentada no 3.º Congresso da Associação Portuguesa de Antropologia (Lisboa, 6-8 de Abril de 2006), no painel “Cabo-verdianidade e Crioulidade”, coordenado por Wilson Trajano Filho e por mim. Esta primeira revisão procura endereçar alguns comentários que me foram dirigidos naquela ocasião e, posteriormente, por João de Pina Cabral e Ramon Sarró, a quem manifesto a minha gratidão.

porque nos últimos anos tenho lido vários trabalhos antropológicos que falam de “crioulidade” e “crioulização” em termos que me parecem ser apenas parcialmente transponíveis para Cabo Verde. Pode haver três razões para este desajuste. Ou a minha percepção etnográfica está completamente equivocada, ou os cabo-verdianos estão errados quando se dizem crioulos, ou então a crioulidade cabo-verdiana possui realmente alguns traços distintos daqueles que são veiculados na crioulidade da vulgata antropológica. A primeira hipótese é admissível. A segunda é absurda: se os cabo-verdianos se dizem crioulos, o trabalho do etnógrafo é tentar perceber o que querem eles dizer com isso, e não decretar se estão certos ou errados. (É claro que as coisas seriam diferentes se, por mera hipótese académica, os cabo-verdianos se afirmassem uma raça superior e justificassem dessa maneira qualquer forma de tirania sobre outros povos.) A terceira hipótese é aquela que irei defender e explicitar aqui.

Principiarei por identificar duas concepções de crioulidade e crioulização em uso na literatura antropológica recente. Estas duas concepções não são as únicas, mas parecem-me ser as mais difundidas no senso comum dos antropólogos contemporâneos. A primeira é moeda corrente naquilo a que chamarei os *estudos pós* e os *estudos trans* (traduzindo livremente duas expressões provocativas lançadas respectivamente por Marshall Sahlins e Jonathan Friedman).² A segunda circula em estudos com alicerces etnográficos nas Caraíbas, região que corporiza o protótipo da crioulidade nos imaginários anglófono e francófono. No final desta apresentação, procurarei demonstrar que a crioulidade cabo-verdiana, muito embora partilhe várias características da crioulidade caraíba, comunga também aspectos de uma lógica de formação de identidades que tem sido registada noutros espaços insulares bem mais afastados em termos geográficos, históricos e culturais. Refiro-me especialmente às ilhas do Pacífico.

*

² Sahlins (1999a) fala de “*afterological studies*” para designar os autodenominados estudos pós-modernistas, pós-estruturalistas e pós-coloniais, mencionando que foi buscar aquela expressão a um trabalho inédito de Jacqueline Mraz. Friedman (2002) fala do “*trans-X discourse*” como uma agenda ideológica que permeia os estudos sobre translocalismo, transculturalismo e transnacionalismo.

Ataquemos para já a criouldade dos estudos pós e trans. Um dos primeiros antropólogos a formulá-la foi Ulf Hannerz, no artigo “The world in creolisation”, publicado em 1987 na revista *Africa*. Esse texto começa assim:

Desde que me embrenhei pela primeira vez no Terceiro Mundo, no final dos anos 1950, início dos anos 1960, fiquei fascinado com aqueles modos de vida e de pensar que vão emergindo da interacção entre culturas importadas e indígenas. São as culturas em exibição nos mercados, nos bairros de lata, nas cervejarias, nas discotecas, nas livrarias missionárias, nas salas de espera das estações de comboio, nos colégios internos, nos jornais e nas estações de televisão.³

O país do Terceiro Mundo de que o antropólogo fala é a Nigéria, e o antropólogo é sueco. Todo o artigo é uma celebração deslumbrada do movimento e da mistura. A noção de cultura, escreve Hannerz, não tem de designar algo homogéneo nem sequer particularmente coerente. Os elementos culturais importados não abafam necessariamente os elementos indígenas. Na Nigéria, “Michael Jackson, os Abba e Jimmy Cliff não destruíram o mercado da música popular de Fela Anikulapo-Kuti, Sunny Ade ou Victor Uwaifo”.⁴ Este mundo de importações e misturas, afirma Hannerz, é “um mundo em criouldade”, e o conceito de cultura crioula é a “metáfora mais promissora” para o descrever.⁵

As culturas crioulas são culturas híbridas, mistas, misturadas. No final do seu artigo, Hannerz conclui (com uma candura que não chego a perceber se é retórica ou genuína), que “as culturas crioulas não são apenas necessariamente as culturas coloniais e pós-coloniais”, e que, imagine-se, até os suecos são crioulos.⁶ Esta concepção da criouldade como sinónimo de “hibridez, colagem, *mélange*, miscelânea, montagem, sinergia, *bricolage* [...], mestiçagem, miscigenação, sincretismo, transculturação, terceiras culturas e outros termos”, retomada por Hannerz em trabalhos posteriores, parece-me francamente débil como formulação conceptual.⁷ Se a criouldade significa isto, então somos todos crioulos – coisa que não me repudia de todo, mas que também não me parece poder constituir ponto de partida útil para um empreendimento analítico capaz de esclarecer o que quer que seja.⁸

³ Hannerz 1987: 546.

⁴ Hannerz 1987: 555.

⁵ Hannerz 1987: 551.

⁶ Hannerz 1987: 557.

⁷ Hannerz 1997: 26. Ver também Hannerz 1996.

⁸ Leia-se a este respeito Sarró 1999.

Mais ainda, como escreve Sahlins, “a chamada hibridez é no fim de contas uma observação genealógica, e não uma determinação estrutural – talvez apropriada apenas para os intelectuais cosmopolitas que fabricam estas teorias culturais a partir da sua posição de exterioridade”.⁹ Friedman argumenta no mesmo sentido. E acrescenta que o fascínio contemporâneo de intelectuais como Hannerz, Arjun Appadurai, Homi Bhabha ou James Clifford pelas viagens e pelo hibridismo decorre mais da forma de vida dos académicos e das suas próprias preocupações políticas paroquiais (como por exemplo o multiculturalismo nas grandes metrópoles), do que da emergência de uma nova realidade global. Mais de noventa e oito por cento da população mundial permanece toda a sua vida no país onde nasceu e a maioria não tem acesso à Internet. Os discursos do mundo em crioulização e do transnacionalismo “constituem uma agenda ideológica e não uma descoberta científica”: “um programa elitista imposto de cima para baixo e baseado na experiência de viajar de avião”.¹⁰

*

Passemos à segunda concepção de crioulidade e crioulização, que merece outra atenção, visto encontrar-se em estudos baseados em trabalho de campo prolongado. Os estudos a que aludirei concentram-se nas sociedades das Caraíbas, sociedades formadas através de processos históricos que envolveram o desenvolvimento de economias de plantação, a escravatura, a deslocação mais ou menos forçada de populações de origens diversas (africanos, asiáticos e europeus) em diferentes tempos, e a manutenção durante séculos de um domínio colonial centrado em metrópoles europeias.

Tomarei como amostra três estudos sobre quatro sociedades caraíbas: a monografia de Michel Leiris (1955) sobre a Martinica e Guadalupe, um influente artigo de Lee Drummond (1980) sobre a Guiana, e a etnografia mais recente de Daniel Miller (1994) sobre a Trinidad. Estes trabalhos cobrem um período bastante longo: o livro de Leiris baseia-se em missões etnológicas realizadas em 1948 e 1952 e o de Miller em trabalho de campo do final dos anos 1980. São também estudos muito diferentes no tocante às suas perspectivas teóricas de partida. Não vou aqui resumi-los. Vou somente identificar

⁹ Sahlins 1999b: xi.

¹⁰ Friedman 2002: 32-33. Ver também Friedman 1994: 209-210.

um denominador comum a todos eles, que parece demonstrar a existência de um traço bem saliente na criouldade das Caraíbas.

Esse traço comum é a importância que as categorias étnicas e raciais ali assumem na organização das relações sociais e no pensamento sobre a sociedade. Os três estudos retratam sociedades cujos membros designam “crioulas” e vêm como resultado de uma mistura de ingredientes de origens diversas, e nas quais as pessoas, os costumes e os objectos são classificados de forma quase obsessiva em termos étnicos ou raciais, de acordo com a proveniência dos grupos que real ou presumidamente os introduziram. As classificações étnicas e raciais utilizadas nem sempre coincidem com aquelas que os observadores exteriores aprenderam nos seus países de origem. Como escreve Leiris, “o observador estrangeiro que chega à Martinica ou a Guadalupe é forçado a constatar que o seu discernimento falha frequentemente quando julga saber, fiando-se no aspecto da pessoa com quem trava contacto, qual a categoria racial em que ela é colocada localmente: um indivíduo que ele vê como um branco é afinal classificado como mulato, um outro que ele toma por mulato é afinal um branco crioulo, outro ainda que ele julgava negro é rotulado de mulato”.¹¹ A questão é que na classificação racial, em qualquer classificação racial, entram em jogo modos de percepção e apreciação da cor da pele, da fisionomia, da qualidade dos cabelos e também da genealogia das pessoas e do seu estrato social que são aprendidos desde a infância e cujo domínio competente se torna, portanto, muito difícil a um indivíduo naturalizado noutra esquema classificatório e ignorante da pequena história local.¹²

Escrevendo sobre a Guiana, Drummond afirma que também nesta sociedade as diferenças entre pessoas e formas de vida são expressas de forma explícita em termos de categorias raciais ou étnicas. Aqui, as categorias primárias são “*coolie*” (indiano), “*black*” (negro), “*buck*” (ameríndio), “*potuguee*” (português, que não equivale a “branco” no sistema guianense), “*chinee*” (chinês) e “*white*” ou “*english*” (branco ou inglês).¹³ Além de reconhecer a inexistência de isomorfismo entre a classificação

¹¹ Leiris 1955: 160-161.

¹² Leia-se a este respeito Wade 2002, que não só evidencia a existência de diferentes tipos de formação racial e de racismo, como também denuncia o pressuposto, implícito na maioria dos estudos sociais sobre “raça”, de que o tipo de classificação racial estabelecido há cerca de cem anos nos Estados Unidos da América e nalguns países do norte da Europa constituiria por assim dizer o tipo padrão, a forma modelar do racismo.

¹³ Drummond 1980: 356. Sobre os *potuguees* da Trinidad, ver Vale de Almeida 1997.

guianense e, digamos, a inglesa, Drummond acrescenta que a primeira manifesta uma variação à primeira vista desconcertante. Através de vários exemplos etnográficos, ele mostra que não só a classificação varia situacionalmente, como varia também o valor atribuído aos estereótipos étnicos e raciais. Um branco num determinado contexto pode ser um mulato noutro, e classificações como “*whiteman*” e “*blackman*” podem assumir conotações positivas, negativas ou neutras, consoante a situação em que são utilizadas.

A etnografia de Miller sobre a Trinidad, por fim, acrescenta algo às observações de Leiris e Drummond. Segundo Miller, na ilha de Trinidad, dentro do pluralismo étnico e das formas de categorização social que se baseiam nele, sobressai um padrão classificatório dualista, cujos pólos são os “africanos” e os “indianos”. A africanidade e a indianidade, argumenta Miller, não são apenas atributos de dois grupos étnicos. São, além disso, dois estereótipos associados a valores em larga medida opostos, que as pessoas da Trinidad usam para pensar sobre a sua sociedade. Mais ainda, na interpretação do autor, a atribuição de africanidade e indianidade a determinados usos e costumes nem sempre reflecte a real origem cultural dos mesmos, e às vezes nem sequer sua real disseminação entre os grupos étnicos correspondentes. Para Miller, o dualismo cultural entranhado na Trinidad não resulta da diferença étnica. Passar-se-á antes o contrário: “muito do conteúdo específico da estereotipagem étnica e da experiência contemporânea da etnicidade resulta do uso de grupos étnicos para objectivar um dualismo cuja raiz se encontra noutro lugar”.¹⁴ Essa raiz, encontra-a Miller na “natureza fundamental da modernidade”: na contradição entre a valorização simultânea da “transcendência” ou continuidade (corporizada nos valores da indianidade) e da “*transiência*” ou efemeridade (corporizada nos valores africanidade).¹⁵

*

Muito disto será familiar para quem conheça um pouco, por experiência própria ou através de leituras, a sociedade cabo-verdiana do século XX e dos dias de hoje. Em Cabo Verde, tal como nas Caraíbas, confrontamo-nos com um contexto social crioulo no sentido que Édouard Glissant, intelectual natural da Martinica, dá ao termo. A

¹⁴ Miller 1994: 15.

¹⁵ Miller 1994: 132-133.

crioulidade, segundo Glissant, é “uma mestiçagem consciente de si própria”.¹⁶ Não estamos portanto a falar do vago e vasto “mundo em crioulização” de Hannerz e outros. Estamos a falar de sociedades concretas nas quais as pessoas se vêem a si próprias como mistas ou misturadas e usam o vocabulário das “categorias puras” que compõem a mistura para se pensarem e se classificarem.

Noutro trabalho tive ocasião de argumentar que, ao longo do século XX, a identidade cabo-verdiana foi sistematicamente definida pela mistura e que, por isso mesmo, o discurso da crioulidade nunca deixou de reproduzir as “categorias puras” que pretendia dissolver.¹⁷ Não me parece adequado falar de grupos étnicos em Cabo Verde. Muito embora o arquipélago tenha conhecido em diversos momentos da sua história várias vagas migratórias (de escravos da costa ocidental africana, alentejanos e algarvios, madeirenses, deportados políticos da antiga metrópole e judeus de Gibraltar, por exemplo), nenhum destes grupos construiu identidades étnicas de longa duração vinculadas às respectivas origens. Há que esperar para ver o que acontecerá com as migrações mais recentes de vendedores ambulantes da África Ocidental e de comerciantes chineses.

Em vez de grupos étnicos, os estereótipos que fazem a mistura crioula cabo-verdiana são as nove micro-sociedades insulares que constituem o arquipélago, e que resultam de processos de formação social bastante distintos e desfasados no tempo. E são, sobretudo, dois estereótipos fortes, “África” e “Europa” (ou, mais modestamente, “Portugal”). No decurso das transformações políticas que marcaram o século XX, o estereótipo positivamente valorado foi ora “Portugal”, ora “África”, mas ambos estiveram sempre presentes na consciência da cabo-verdianidade. Mais ainda, “África” e “Europa” foram internalizadas em Cabo Verde. A África cabo-verdiana é a ilha de Santiago, personificada na figura do *badio*, o camponês escuro e iletrado do interior que vibra ao som do batuque. A Europa de Cabo Verde é a ilha de São Vicente, personificada no literato claro do Mindelo, empregado de escritório ou funcionário público nas horas vagas. Além disso, no passado tal como no presente, a maioria dos cabo-verdianos vê-se como gente com sangue mais africano que português e com espírito mais português que africano. Consoante as conjunturas político-ideológicas,

¹⁶ Glissant 1981.

¹⁷ Ver Vasconcelos 2004: 170-187.

esta crença tem recebido os nomes de “civilização” (no período republicano), “aristocratização cultural” (no período da Claridade), “alienação cultural” (no período da guerra colonial e dos anos pós-independência), e “hibridez” (nos neo-liberais anos 1990).

Os debates acerca da cultura cabo-verdiana são quase sempre debates acerca de origens culturais. De onde veio a morna? E o machismo? E a família matrifocal? E o gosto pelo desporto? Não são apenas debates de intelectuais; são conversas que se ouvem nos cafés, nos botequins, nos mercados, nas esquinas da Rua de Lisboa e em casa. Em suma, à semelhança do que acontece nas Caraíbas, existe em Cabo Verde a ideia de que ser crioulo é ser misturado. E, tal como nas Caraíbas, observam-se estratégias de classificação e distinção social que põem em prática a ideologia subjacente dos “tipos puros”. Diferentemente das Caraíbas, estes estereótipos não são étnicos. Revelam, em vez disso, a operação de critérios de identificação insular, racial e classista. Duas jovens mindelenses perfumadas e de cabelo alisado que passam descaradamente à frente de um rapaz de Santo Antão de aspecto pobre na fila da bilheteira do cinema Éden Park são descompostas por uma *rabidante* que vende *drops*, mancarra e cigarros no seu balaio em frente à escadaria, que lhes grita: “*tempo de escravatura acabá!*” Assisto no noticiário das oito a uma reportagem sobre um assalto em Lisboa a uma actriz de teatro, que identifica os assaltantes como cabo-verdianos, e um amigo meu, militante do PAICV, comenta logo: “Aquilo são *badios* da Praia. Andam sempre com faca, sempre a armar afronta!” Acompanho o drama de uma rapariga de boas famílias cujos parentes tentam por todos os meios pôr fim ao seu namoro com um rapaz também de boas famílias e até com estudos universitários, mas bastante escuro e de cabelo encarapinhado. Não só existe racismo em Cabo Verde como ele é além do mais consciencializado e verbalizado.¹⁸

Mas quero agora, para concluir, chamar a atenção para uma outra característica bem diferente da criouldade cabo-verdiana. Sem negar que a ideia de que se é “misturado” e as práticas de discriminação que só superficialmente a contradizem constituem componentes característicos da cabo-verdianidade enquanto forma de vida, gostaria de

¹⁸ O estudo de Deirdre Meintel (1984) sobre a classificação e a discriminação raciais em Cabo Verde, assente em trabalho de campo realizado no começo dos anos 1970, conserva ainda muita actualidade.

sugerir que estes componentes coexistem com outros, que evidenciam o funcionamento paralelo de uma outra lógica de formação de identidades.

Conheci em São Vicente alguns estrangeiros (brancos a maioria, mas também alguns negros e um chinês), que viviam na ilha há bastante tempo e que se comportavam e eram tratados como filhos da terra. Os filhos destas pessoas que nasceram ou foram criados desde pequenos na ilha em nada se distinguiram das crianças e dos jovens dos estratos sociais correspondentes. Eu próprio, a partir do momento que fiz questão de falar crioulo sempre que as circunstâncias não aconselhavam o uso do português, em que comecei a frequentar espaços públicos locais, a ter a minha cachupa preparada em casa todos os sábados ou a ir comê-la a casa de outros, a tomar uns grogues e uns pastelinhos nas vendas dos subúrbios e nos botequins da cidade, a frequentar as tocatinas que se organizavam aqui e ali, a vestir-me à moda local (tirando o uso de sandálias, que naquele tempo me incomodava) e a ganhar um tom moreno, comecei a sentir-me parte da pequena cidade com cerca de setenta mil habitantes. Foi um processo gradual, e creio que não se trata de uma percepção puramente subjectiva.

Os homens e rapazes com quem convivía foram-se tornando cada vez mais indiscretos e insistentes acerca das minhas relações com as raparigas da terra. Quando é que eu arranjava uma pequena? Quando é que eu tinha lá um filho? As raparigas foram-se tornando cada vez mais atrevidas nos jogos de sedução – ou então fui eu que comecei a percebê-los melhor. Todos apreciavam o facto de eu não ser esquisito com a comida, de comer o mesmo que as pessoas da terra, de fazer as minhas compras no supermercado, de ir nadar à praia da Lajinha pela manhã. O meu domínio do crioulo foi talvez o feito mais apreciado. Não que ele seja muito bom. Os meus amigos mais chegados dizem, julgo que com sinceridade, que eu falo como os filhos dos cabo-verdianos que nasceram em Portugal.

Pode haver aqui algum romantismo de *going native* da minha parte. Mas sei que os meus amigos cabo-verdianos não são tratados desta forma em Portugal, por muito que se esforcem por se comportar como portugueses. Pelo contrário, são apreciados, em certos contextos, exactamente pela sua diferença, por serem afro. E noutros contextos são depreciados pelo mesmo motivo. Aquilo que experimentei e que observei na interacção dos mindelenses comigo e com outros estrangeiros foi uma grande abertura da parte deles à assimilação do outro (para usar uma palavra politicamente incorrecta),

desde que o outro estivesse disposto a isso. A minha experiência pessoal e o meu universo de observação podem implicar muitos enviesamentos. Eu sou homem e sou branco, e quase todos os estrangeiros que conheci que estavam mais crioulistados que eu eram homens também, embora três deles não fossem brancos. Será a que a antropofagia cultural mindelense manifesta igual apetite por homens e mulheres, negros e brancos? Não sei.

Em todo o caso, aquilo que quero sugerir é que a crioullidade é uma classificação identitária que contempla não apenas elementos genealógicos (o facto de se ter nascido na terra, de se ter pais ou avós cabo-verdianos) e fenotípicos, mas também elementos performativos. É verdade que há uma espécie de fenótipo cabo-verdiano modal. Tenho amigos mindelenses que até em Portugal seriam brancos e que eram tomados por estrangeiros pelos raros camponeses com quem nos cruzávamos nos nossos passeios de domingo pelo interior da ilha – isto, é claro, antes de abrirem a boca e falarem em crioulo. Por outro lado, conheci um jovem turista mulato da Martinica que, ao cabo de uma semana em Cabo Verde, estava afrontado porque toda a gente presumia que ele era cabo-verdiano com base na sua aparência física e lhe falava em crioulo. Quando ele tentava explicar em francês ou em inglês que não era cabo-verdiano, havia quem não acreditasse e achasse que ele era um desses emigrantes cheios de inchadura que perderam as raízes ou, pior, que se envergonham delas. Portanto, quando se trata de classificar as pessoas como cabo-verdianas ou não, a “raça” interessa, tal como interessa quando se trata de diferenciar internamente os cabo-verdianos. Mas não é o único critério em jogo.

Há também uma outra crioullidade que obedece a uma lógica identitária que tem subjacente a ideia de que aquilo que se faz é uma parte importante daquilo que se é. A palavra “crioulo” tem a sua raiz etimológica no verbo “criar” e começou a ser utilizada em sítios como Cabo Verde e as colónias de povoamento das Américas, para diferenciar os brancos europeus ou *reinóis* dos brancos da terra e os pretos africanos dos pretos da terra. Em Cabo Verde, ser-se crioulo é, entre outras coisas, ser-se *di terra*. Brancos, pretos e mestiços são todos crioulos sem que deixem com isso de ser brancos, pretos e mestiços. As classificações raciais e classistas que os diferenciam em certas situações coexistem com uma outra que os irmana. Um estrangeiro, independentemente da sua aparência física, pode tornar-se crioulo se falar a língua da terra, se comer as comidas da

terra, se cantar ou dançar a música da terra, se acamaradar e eventualmente procriar com gente da terra.

Esta realidade tem muito em comum com aquela que João de Pina Cabral e Nelson Lorenço encontraram em Macau no início dos anos 1990. Naquele enclave português na China, eram considerados macaenses, ou “filhos da terra”, não apenas os filhos de naturais do território, mas também chineses e gente de outras proveniências que adoptavam a língua e a cultura locais.¹⁹ Outros trabalhos etnográficos recentes realizados noutras regiões do Pacífico descrevem a operação de lógicas de formação de identidade semelhantes.

Marshall Sahlins, por exemplo, diz-nos que “no Havai uma pessoa pode tornar-se ‘nativa’, mediante acção adequada. Depois de residir um certo tempo na comunidade, até os estrangeiros se tornam “filhos da terra” (*kama'āina*), termo que não está exclusivamente reservado aos nascidos no lugar. [...] Para os havaianos, o facto de uma pessoa viver numa determinada terra e se alimentar do que ela dá fá-la da mesma substância que a terra, no mesmo sentido em que se diz que uma criança é feita da substância de seus pais”.²⁰ James Watson, na sua monografia sobre os tairora das terras altas da Nova Guiné, introduziu a expressão “identidades lamarckianas” para designar este tipo de classificações performativas, com base na acção.²¹ Diferentemente das “identidades mendelianas”, que enfatizam a preeminência dos traços herdados na constituição do ser, as “identidades lamarckianas” baseiam-se na crença de que o comportamento constitui o ser, de que se é aquilo que se faz.

Identidades mendelianas e lamarckianas podem ser concebidas como dois pólos de um *continuum* de produção de semelhanças e diferenças entre os seres humanos, que provavelmente se poderão encontrar em qualquer parte do mundo, em doses e com matizes diferentes. Num extremo estão as semelhanças e diferenças estabelecidas a

¹⁹ Ver Pina Cabral & Lourenço 1993: 53-72.

²⁰ Sahlins 1985: xi-xii.

²¹ Ver Watson 1983: 276-280. A conceptualização de Watson foi depois aplicada por outros autores a diversas sociedades oceânicas. Ver por exemplo Linnekin & Poyer (eds.) 1990 e Hoëm & Roalkvam (eds.) 2003. Na ilha índica de Madagáscar, Rita Astuti identificou também entre os vezo, um grupo da costa oeste, o recurso a duas formas de identificação idênticas às identidades lamarckiana e mendeliana de Watson: uma identidade “performativa” e uma identidade “étnica”. A primeira, escreve a autora, “adquire-se através de actividades realizadas no presente” e possui “traços caracteristicamente austronésios, por ser transformativa, não primordialista e não essencialista”. A segunda é vista “como uma essência herdada do passado”, e “possui um forte cunho africano, por se enraizar na ordem imutável da descendência e ser por ela determinada” (Astuti 1995: 1).

partir de reais ou supostas heranças genealógicas; no outro as semelhanças e diferenças reconhecidas nos modos de vida, na prática quotidiana.

Creio que a criouldade cabo-verdiana congrega ambas as lógicas de formação identitária. É-se reconhecido como crioulo em virtude tanto da ascendência familiar, como de traços corporais herdados e adquiridos socialmente, como ainda daquilo que se faz. O peso relativo atribuído a marcadores genealógicos, fenotípicos e comportamentais varia consoante os contextos de interação social. Um filho de crioulos é crioulo pelo nascimento, mas é igualmente possível que uma pessoa *se faça* crioula pela acção adequada. Este entendimento da criouldade cabo-verdiana levanta-me reservas em relação a qualquer uso generalista da noção e leva-me a defender em vez disso um uso *ad hoc*, atento aos sentidos que ela possui nos diferentes espaços e tempos em que é empregada pelos agentes sociais.

Termino com uma hipótese, mais uma. Não estará a criouldade enquanto identidade performativa estreitamente relacionada com aquilo a que poderíamos chamar o presentismo cabo-verdiano, ligado por sua vez à experiência do trânsito migratório e da transitoriedade das relações, tão belamente expresso na morna mais conhecida de Cesária Évora: “*Si bô escrevê’ m um ta escrevê’ b, si bô esquecê’ m um ta esquecê’ b, até dia que bô voltá’*”? (“Se me escreveres eu vou escrever-te, se me esqueceres eu vou esquecer-te, até ao dia em que tu voltares.”) Este é o meu ponto de interrogação final.

Bibliografia

- Astuti, Rita, 1995, *People of the Sea: Identity and Descent among the Vevo of Madagascar*, Cambridge, Cambridge University Press.
- Drummond, Lee, 1980, "The cultural continuum: a theory of inter-systems", *Man* (N.S.), 15 (2), pp. 352-374.
- Friedman, Jonathan, 1994, *Cultural Identity and Global Process*, Londres, Thousand Oaks & Nova Deli, Sage.
- Friedman, Jonathan, 2002, "From roots to routes: tropes for trippers", *Anthropological Theory*, 2 (1), pp. 21-36.
- Glissant, Édouard, 1981, *Le discours antillais*, Paris, Seuil.
- Hannerz, Ulf, 1987, "The world in creolisation", *Africa*, 57 (4), pp. 546-559.
- Hannerz, Ulf, 1996, *Transnational Connections: Culture, People, Places*, Londres & Nova Iorque, Routledge.
- Hannerz, Ulf, 1997, "Fluxos, fronteiras, híbridos: palavras-chave da antropologia transnacional", *Mana*, 3 (1), pp. 7-39.
- Hoëm, Ingjerd, & Sidsel Roalkvam, eds., 2003, *Oceanic Socialities and Cultural Forms: Ethnographies of Experience*, Oxford & Nova Iorque, Berghahn Books.
- Leiris, Michel, 1955, *Contacts de civilisations en Martinique et en Guadeloupe*, Paris, Gallimard.
- Linnekin, Jocelyn, & Lin Poyer, eds., 1990, *Cultural Identity and Ethnicity in the Pacific*, Honolulu, University of Hawai'i Press.
- Meintel, Deirdre, 1984, *Race, Culture, and Portuguese Colonialism in Cabo Verde*, Syracuse, Syracuse University, Maxwell School of Citizenship and Public Affairs.
- Miller, Daniel, 1994, *Modernity – An Ethnographic Approach: Dualism and Mass Consumption in Trinidad*, Oxford & Providence, Berg.
- Pina Cabral, João de, & Nelson Lourenço, 1993, *Em Terra de Tufões: Dinâmicas da Etnicidade Macaense*, Macau, Instituto Cultural de Macau.
- Sahlins, Marshall, 1985, *Islands of History*, Chicago & Londres, University of Chicago Press.
- Sahlins, Marshall, 1999a, "Two or three things that I know about culture", *The Journal of the Royal Anthropological Institute*, 5 (3), pp. 399-421.
- Sahlins, Marshall, 1999b, "What is anthropological enlightenment? Some lessons of the twentieth century", *Annual Review of Anthropology*, 28, pp. i-xxiii.
- Sarró, Ramon, 1999, "Cultura y metacultura: más allá de la diversidad y de la homogeneización", *Revista de Libros*, 27, pp. 13-14.
- Vale de Almeida, Miguel, 1997, "Ser português na Trinidad: etnicidade, subjectividade e poder", *Etnográfica*, 1 (1), pp. 9-31.
- Vasconcelos, João, 2004, "Espíritos lusófonos numa ilha crioula: língua, poder e identidade em São Vicente de Cabo Verde", em Clara Carvalho & João de Pina Cabral, orgs., *A Persistência da História: Passado e Contemporaneidade em África*, Lisboa, Imprensa de Ciências Sociais, pp. 149-190.
- Wade, Peter, 2002, *Race, Nature and Culture: An Anthropological Perspective*, Londres & Sterling, Pluto Press.
- Watson, James B., 1983, *Tairora Culture: Contingency and Pragmatism*, Seattle & Londres, University of Washington Press.