

Cabo Verde: expressões ibéricas de cultura política, morabeza e cordialidade

Leão Jesus de Pina

INSTITUTO SUPERIOR DE CIÊNCIAS JURÍDICAS E SOCIAIS

ABSTRACT

In this essay, we will emphasize some of the main interpretive models of the so called Iberian based political culture and their relationship to the consolidation of deeply rooted democracy. The characterization of the idea of cordiality is put forward as a manifestation of this cultural tendency, best expressed, in the Cape Verdean context through the category *morabeza* (welcoming, warmth, hospitality...). Both apologetic and critical arguments are presented regarding the relationship between this cultural current and the deepening of the modern democratic socio-political order.

Keywords: political culture; democracy; cordiality; Morabeza

Através deste ensaio procuramos enfatizar alguns dos principais modelos interpretativos da chamada *cultura política de matriz ibérica* e a sua relação com o enraizamento da democracia. Expõe-se, enquanto manifestação dessa tendência cultural, a caracterização da idéia de cordialidade, melhor expressa, no contexto cabo-verdiano, através da categoria *Morabeza*. Tanto argumentos apologeticos quanto argumentos criticos são apresentados, no que concerne à relação dessa corrente cultural com o aprofundamento da ordem sócio-política democrático-moderna.

Palavras-chave: cultura política; democracia; cordialidade; Morabeza; iberismo

Introdução

Cabo Verde é um arquipélago situado na costa ocidental da África, nas proximidades de Senegal. Foi colônia portuguesa desde o seu descobrimento, em 1460, até 1975, data de sua independência. Em 1990, no quadro da *terceira onda* de democratização, depois de quinze anos sob um regime autoritário de partido único, conhece a transição para a democracia. Desde essa altura, as eleições e alternâncias políticas no país têm decorrido num clima de estabilidade; as principais instituições democráticas foram instaladas e têm funcionado com normalidade, tendo o país conhecido também melhorias no seu desenvolvimento socioeconômico. Este desempenho tem despertado avaliações positivas sobre o processo de democratização cabo-verdiano, como sendo exemplar no continente africano, em que parte das transições para a democracia entrou facilmente em depressão. Isto tem suscitado a cristalização da imagem de que Cabo Verde está dotado de uma democracia robusta. Consta-se, também, que esta imagem está associada a uma idéia, recorrente na interpretação da identidade cultural cabo-verdiana, de que a cultura cabo-verdiana é, na sua essência, naturalmente democrática, comum em sociedades de forte mestiçagem e/ou de colonização luso-ibérica. Isto fica mais visível quando se recorre à categoria cultural *Morabeza*, espécie de cordialidade cabo-verdiana, tida como uma das maiores marcas culturais do país. Assim, pretendemos, em paralelo com a cordialidade brasileira, através desta reflexão, expor algumas das principais perspectivas à volta da relação da chamada cultura de cordialidade com a democratização, e, a partir disto, sugerir a aplicabilidade desse debate no caso cabo-verdiano.

Primeiramente, traçamos a caracterização da categoria *Morabeza*, a partir de análises e interpretações de alguns estudiosos da cultura cabo-verdiana ligados ao chamado movimento cultural *claridade*¹. Em seguida, far-se-á a exposição desta tendência cultural (de fundo ibérico), apresentando argumentos tanto críticos quanto defensores acerca da relação de tal tendência cultural com a democratização. Abre-se, com esta discussão, a possibilidade de o processo de democratização cabo-verdiana ser discutido também do ponto de vista cultural (além da perspectiva institucional e formal) e, a partir de categorias culturais endógenas (como a *Morabeza*), que remetem a heranças culturais advindas de grandes matrizes civilizacionais, como a luso-ibérica, com forte peso na formação da cultura crioula do arquipélago.

Morabeza, a Supercordialidade Crioula: *delineando uma caracterização*

Doravante, através da caracterização da categoria *Morabeza*, percebida costumeiramente como básica para a colectividade cabo-verdiana, inicia-se a tentativa de sugerir algumas *especificidades* da cultura política nacional, aproximando-a à matriz ibérica e discutindo brevemente algumas implicações

¹ *Claridade* foi um movimento dinamizado por um grupo de literatos cabo-verdianos que, nos anos trinta do século passado, ainda no contexto colonial, fundou a revista *Claridade*, gerando a volta da mesma um movimento cultural, fortemente identificado com preceitos literários modernistas importados da Europa e do Brasil, com o objetivo de, num corte com os cânones literários *tradicionais* metropolitanos e na busca de um modelo regionalista, abordar, através da literatura, do ensaísmo e de crônicas jornalísticas, temas ligados à formação sociocultural cabo-verdiana e problemas sociais advindos da administração colonial.

dessa tendência de padrão cultural para o processo de afirmação da cidadania e da consolidação democráticas, através da exposição de posições teóricas, tanto críticas quanto apologéticas, tangentes à correlação entre esses aspectos. A *Geração Claridade* fornece-nos as bases para essa caracterização. De seguida, apresenta-se a descrição da *cordialidade brasileira*, via Buarque de Holanda, que, ao lado de Faoro, também por nós destacado, constitui um dos críticos emblemáticos das implicações dessa expressão cultural para a organização democrática. A figura central, na sequência enfatizada, é Richard Morse, enquanto defensor da cultura ibérica.

Se, por um lado, a ideia de cultura política, no formato teórico-conceitual que lhe é atribuído por nós², não fazia parte, *ipsis verbis*, do objectivo de qualquer das principais correntes intelectuais cabo-verdianas do século passado, e das suas interpretações da identidade crioula, por outro, é inegável que estão impregnadas de sugestões que podem ser aproveitadas utilmente no estudo dessa temática. É patente, por exemplo, no modelo claridoso, uma definição, calcada numa perspectiva identitária miscigenista, do carácter nacional cabo-verdiano permeada pela ideia de *Morabeza*, uma espécie de cordialidade crioula, que pressupõe, socioculturalmente falando, uma marcante disposição psicológica democrática na cultura nacional³. Essa geração foi profícua no que concerne à compreensão intelectual sobre a singularidade cultural cabo-verdiana.

Tanto para criticá-los quanto para validá-los, recorre-se, quase sempre, nas análises culturais, a um diálogo com os claridosos, o que explicita o seu *status* de referência obrigatória no debate a respeito das particularidades culturais cabo-verdianas. E é com a ideia de cordialidade crioula, de alguma forma por eles explorada, que aqui se dialoga, no sentido de examinar alguns dos significados atribuídos ao carácter nacional ilhéu e as suas implicações para a caracterização da cultura política cabo-verdiana; lembrando que, a partir disso, é possível esclarecer algumas das supostas predisposições subjectivas dos cabo-verdianos para a interacção interpessoal, e com as estruturas sociopolíticas que os rodeiam.

Embarcada no viés miscigenista, entendia a Geração Claridade que a singularidade do carácter do homem ilhéu advém significativamente da sua maneira *sui generis* de convivência social⁴. Ela é, nessa perspectiva, marcada pela potencialidade de diluir, através do relacionamento familiar e intimista, a rigidez e as diferenças com que se possa deparar no quotidiano. Na esclarecedora acepção de um dos líderes daquele movimento cultural, Baltasar Lopes da Silva, em Cabo Verde, “os antagonismos não se combatem e é, por

² A nossa definição de cultura política é inspirada na corrente de sociologia política norte-americana, iniciada por Almond e Verba, com a publicação do *The Civic Culture*, em 1963. Cultura política é, nesta óptica, um leque de valores baseado nas orientações afectivas, cognitivas e avaliativas, da parte do cidadão, acerca dos objectos políticos (sistema, instituições, seus titulares, o *self* como actor político, os concidadãos... (Almond e Verba, 1963).

³ É ainda possível discernir, no discurso dos independentistas, algum esforço de enquadrar a definição do carácter nacional ilhéu privilegiadamente no universo cultural africano e de adequá-lo a um projecto político de teor marxista-leninista. Para mais detalhes sobre esta última perspectiva, que se aparenta, em boa dose, com a linha gramsciana, Cf. Cabral, 1978 e Marrocu, 1998, p. 57-72).

⁴ A nossa referência à Claridade é baseada em alguns trabalhos de Baltasar Lopes (considerado o principal ícone da geração) e de Gabriel Mariano, enquanto espécie de herdeiro imediato dessa geração.

isso, com profunda harmonia que todos confraternizam e se submetem aos mecanismos de dar-e-tomar". Decorre dessa visão uma família de classificações positivas a respeito da personalidade cultural do cabo-verdiano, que enaltece a sua facilidade de interacção e maleabilidade social, coincidentes com adjetivos como: cordial, hospitaleiro, solidário, urbano, cosmopolita, universalista, democrático, amoroso, etc.; que, nada menos, se confluem para significar, de certo modo, o horror à diferença e ao formalismo, ou o pendor para a confraternização familiar, com uma forte dose sentimentalista. Baltasar Lopes caracterizou essa tendência espiritual (mal entendida pelos observadores superficiais), como sendo "aquela irreverência, a tendência para a confraternização e para tomar o braço quando se dá o dedo [...] ou a capacidade de fluir e refluir"; explicativa do contacto do ilustrado e do iletrado; do simples pé descalço e do indivíduo da primeira sociedade. Seriam essas algumas das expressões culturais da, por ele denominada, democracia social reinante na sociedade arquipelágica, "onde as classes não são categorias fechadas e estanques e o mesmo indivíduo pode conhecer durante a sua vida diversos escalões de consideração social, independentemente das circunstâncias do seu nascimento ou da cor da sua pele, tudo consoante o seu comportamento perante as perspectivas de acesso social" (Lopes da Silva, 1947, p. 9-10). Seriam expressões que destacam um carácter singular e humanista deste povo. Para reforçar esta caracterização, ele faz, ao destacar peculiaridades linguísticas, citando os brasileiros Gilberto Freyre e João Ribeiro, a analogia do carácter cordial cabo-verdiano com o brasileiro, vista através da suavidade que se denota no acto de pedir, no uso da sínclise pronominal (me-dê, me-faça...) em vez do uso que dela se faz no português luso, no qual o verbo antecede o pronome (ivi, p. 15).

Esta índole cordial do cabo-verdiano, no vocabulário popular crioulo, é captada através do termo *Morabeza*, apreendida como sendo uma espécie da essência espiritual do insular⁵. Ressalta-se, costumeiramente, tal é a sua força como expressão de uma originalidade cultural, que é de difícil correspondência vocabular ou tradução para outra língua, ganhando foro semelhante àquele

⁵ É rotineira a presença desse traço na literatura cabo-verdiana. Por exemplo, o "*Hora di bai*," de Manuel Ferreira (retrato do arquipélago da metade do século passado, desafiando mais um ciclo de seca e de penúria alimentar e descrição do ambiente social urbano da cidade-porto de Mindelo, na ilha de S.Vicente) deixa transparecer, em vários momentos, essa faceta cordial do carácter humano do cabo-verdiano. É o que pesa na preferência de "Nha Venância", *mulher viajada* e dona-de-casa tipicamente local, que, apesar da admiração por Lisboa - Cidade grande...boa (só) para passeio e para uns meses de farra - não a trocaria por *Mindelo*, aonde "o encanto dos dias estava em conversar com pessoas amigas; porque a vida sem amizades, sem convivência, para que prestava? Só o convívio, as reuniões, as conversinhas demoradas ajudavam a encher os dias longos. Pois ela sempre fora mulher de relações, de visitas, de encontros à tardinha nos bancos da praça nova. Esse estilo de vida, com tal *Morabeza*, só na sua própria terra seria possível". Na mesma obra, a *Morabeza* vem ao de cima, quando o personagem Juca Florêncio descobre o romance secreto do forasteiro Alferes com a Beatriz; o narrador onisciente mostra-nos como aquele, mesmo suspeitando das visitas do Alferes, em dado momento, no meio das suas dúvidas, encarava-as com naturalidade, porque a hospitalidade, característica da *Morabeza* cabo-verdiana, é, como exclamava consigo próprio: "a coisa mais natural deste mundo, valha-nos Deus. Cabo-Verdiano gosta de receber e está sempre de mãos abertas para acolher os seus amigos. A coisa mais natural a visita da tropa, lá isso era" (Ferreira, 1972, p. 57, 58; 109-116). Ou seja, o cabo-verdiano encara a *morabeza* (a cordialidade crioula) como um dos esteios psicológicos definidores e essenciais do seu carácter cultural e da sua vivência no dia-a-dia.

reservado à palavra saudade na língua portuguesa. *Morabeza* oferece-se, por conseguinte, para ser estudada como construção cultural e ideológica, como categoria de pensamento e de acção. Uma categoria - “tal como as palavras de ordem, senhas, juramentos, pragas, obscenidades, xingamentos e promesas” - ao ser dita, invocada, promove e implica um fazer, um empenho, uma perspectiva ou um compromisso, definindo um estado interno e permitindo uma acção externa (Da Matta, 1993, p. 19). O cabo-verdiano auto-percebe-se, nas suas acções e atitudes, por via dessa categoria. Não é por acaso que Nunêz define *Morabeza*, no seu *Dictionary of Portuguese African civilization*, como: “A crioulo expression considered to be a characteristic of the afro-portuguese culture of cape-verde” (Nunêz, 1995)⁶.

O literato e estudioso da cultura cabo-verdiana, Gabriel Mariano, que também foi colaborador da revista *Claridade*⁷, uma espécie de herdeiro intelectual imediato do movimento, é provavelmente um dos que mais exaustivamente, e de forma mais sofisticada, se esforçaram para caracterizar a ideia da cordialidade cabo-verdiana (*Morabeza*) e entendê-la enquanto expressão da singularidade desse quadro histórico-cultural, a ponto de, como sublinhado por Anjos, atribuí-la uma dimensão superlativa, dado que, no seu entendimento, aqui se depara com o ápice da cordialidade: a supercordialidade (Anjos, *ivi* p. 120).

Mariano é um dos principais divulgadores da tese que encara a realidade cabo-verdiana como “O mundo que o mulato criou,” em paráfrase com o “Mundo que o português criou”, de Gilberto Freyre. Ora, para ele, a sociedade sócio-culturalmente miscigenada, que é Cabo Verde, foi um mundo moldado pelo mulato (mestiço), que - ao ter começado a galgar, ainda em precoce período colonial, os estratos mais altos desta sociedade, (facto proporcionado por diversos factores históricos, que vão desde as crises comerciais às secas cíclicas que afugentam os brancos e desconfiguram o projecto escravocrata) - havia de fazer proliferar, a todos os quadrantes sociais ilhéus, os valores sincréticos de que era dono, os quais, para o autor, foram muito mais produtos da africanização da cultura europeia do que o inverso, portanto, caldeados muito mais no *Funco*, pelos negros, do que nos sobrados, pelos brancos. A homogeneização sócio-cultural foi feita, nesta perspectiva, pelo mestiço e a predominância, nesta sociedade, a todos os níveis, de símbolos também mestiços, dos quais o maior exemplo vem a ser a língua crioula, falada universalmente em todas as ilhas e por todas as classes sociais, seria a melhor manifestação disso⁸.

⁶ Embora isto não signifique algum impulso de auto-caracterização identitária que indicasse sentido atribuído subjectivamente pelo agente (o cabo-verdiano) à realidade social, *a la* Weber, é interessante notar, como o fez Lopes Filho, que na sua passagem por Cabo-Verde, o Padre António Vieira destacara, em 1652, numa das suas cartas, a hospitalidade (uma faceta básica da *Morabeza*) com que fora acolhido em Cabo Verde. Escrevera o Padre, depois de ter estado no arquipélago, que na chegada ao Maranhão: “Não faltou neste tempo quem, lembrando da diferença com que fomos tratados e pretendidos em Cabo Verde, quasi esteve arrependido de se não deixar ficar por lá” (Lopes Filho, 2006).

⁷ Gabriel Mariano, embora tenha sofrido fortes influências do Movimento, não pertenceu ao “núcleo duro” Claridoso. É geralmente identificado com o grupo da revista *Suplemento Cultural*, posterior a *Claridade*, da qual fora um dos fundadores.

⁸ A materialização da influência brasileira freyriana não é absoluta no estudioso cabo-verdiano, porque, como se vê, Mariano aparentemente, muito mais do que a vanguarda Claridosa, desvia-se das teses do autor brasileiro, atribuindo valor primordial às vicissitudes históricas na

Mariano encara a supercordialidade ilhoa como expressão íntima da realidade mestiça, concluindo que aqui os mulatos construíram “Uma sociedade mais amplamente cristã do que a das famílias brancas, donas do comércio e da agricultura” (Mariano, *ivi*, p. 51). A ascensão social vertical, e a adveniente integração cultural dos mulatos em estratos sociais mais altos, têm, segundo Gabriel Mariano, dois efeitos: um, passivo, que é a adopção dos estilos de vida e práticas dos brancos e outro, activo, que é o abrandamento dos estilos por eles adoptados (visíveis, por exemplo, na inoperância dos preconceitos raciais e na afirmação de um sentido mais actuante da democracia étnica e social) (*ivi*, p. 55-56). O mestiço como que estaria impregnado, portanto, de uma vocação de quebrar a rigidez e a agressividade dos ritos de convívio social. Por isso, resume o autor que, em Cabo Verde, o amaciamento e a liberalidade foram quase sinónimos de mestiçagem e hibridização.

A mestiçagem, numa sociedade moldada pelo mulato, seria, deste modo, ao invés da plasticidade lusa, o principal factor explicativo da cordialidade crioula. Parece ter havido um encadeamento causal entre a mestiçagem biológica e cultural e o carácter cordial ilhéu. Com o caso brasileiro, donde o próprio discurso, ou o quadro conceitual *miscigenista*, fora importado, há uma ânsia comparativa, mais ou menos implícita, evada de vontade de superá-lo, o que leva o autor a querer explicitar “aquilo que a mestiçagem mais do que no Brasil representou em Cabo Verde: democracia étnica cultural e social” (*ivi*, p. 73 e 79). Para o autor, a caracterização da cordialidade crioula é traçada pela disposição, de fundo sentimentalista, de familiarização (quebra de formalismos), hospitalidade, franqueza e liberalidade. Na acepção dele, é a sugestão de “Familiaridade que se depreende do comportamento social do cabo-verdiano; a sua Morabeza; o seu feitio hospitaleiro, de uma hospitalidade amorosa, integral, sem reservas; a sua franqueza, a sua liberalidade ingénua, a sua fraca noção de centavo”. Várias situações e aspectos do quotidiano do mundo insular são usados, por Mariano, como ilustração dessa índole cultural. De entre eles, cita o autor, a língua crioula, na qual se abranda e se musicaliza as sílabas ásperas do português; na religião católica revestida de intimidade⁹; na substituição dos nomes oficiais das ruas por outros mais meigos e populares, etc (Ibidem). Todos, exemplos que mantêm em comum a ojeriza ao estranho e ao formalismo, o que expressa “Uma necessidade de recriar ou povoar as regiões estranhas através dos nossos dados culturais, dos gostos socialmente dominantes” (*ivi*, p. 76- 89).

No entanto, uma das expressões culturais mais exploradas por Mariano, neste sentido, é respeitante ao léxico de nomeação, no ensaio “Nome de Casa e Nome de Igreja.” No universo da língua portuguesa é frequente que, além do

explicação dos traços sócio-culturais cabo-verdianos, isto apesar de os elementos caracterizadores manterem-se muito parecidos com os usados na realidade brasileira e ele (assim como os demais claridosos) encarar a sociedade arquipelágica como o ápice de vários processos e elementos (a mestiçagem, a cordialidade...) enunciados primeiramente na análise sociológica brasileira.

⁹ Por exemplo: a *paródia* que se faz com Santo André, na música popular Santantonense, na qual, sem formalismos, se lhe questiona jocosamente: “Ó nhô Santo André quem mandôbe durmi na rua”; ou ainda a *caboverdianização* dos céus nos contos populares de Ti Lobo e Chibinho, em que aquele espaço se torna ruralizado (com ribeiras...); ou ainda quando Deus aparece, nos mesmos contos, fazendo um instrumento festeiro que é o tambor (Mariano, 1991).

nome oficial, de registo¹⁰, o indivíduo seja contemplado com outro nome (uma espécie de alcunha), normalmente um diminutivo do primeiro. No entanto, em Cabo Verde, há o nome-de-casa (*nominho*), uma categoria tipicamente regional, que não coincide com nenhuma das outras duas. É geralmente uma criação, feita na língua crioula, que não preserva relação lexical necessária com nenhum dos outros dois, e o seu uso não coincide com os espaços sociais (informais) do uso do crioulo, podendo ser usado em situações mais solenes e em português. Se o diminutivo português é um substituto do nome oficial (nome de igreja), já o *nominho* convive naturalmente com os outros dois, dividindo com eles os mais variados espaços. É, para o autor, ao que nos parece, uma expressão cabal da especificidade e da homogeneidade da personalidade regional cabo-verdiana - da comunhão dos mais variados espaços sociais e símbolos culturais, sugestiva quanto à inexistência de fracturas identitárias mais marcantes¹¹.

É importante o facto de esta caracterização exprimir a força que a ideia de cordialidade adquire enquanto 'autodefinição' e 'autopercepção' da singularidade cultural nesta sociedade. O próprio autor ressalta essa relação, ao assinalar que essa quase nula relação entre o *nome de casa* e o *nome de igreja* é expressão de uma substituição do europeu pelo cabo-verdiano. Substituição, todavia, de carácter especialíssimo: amorosamente consentida pelas forças em presença (*ivi*, p. 88-89)

A descrição da Morabeza é mais bem resumida por Mariano quando ele sublinha-a como sendo:

O principal motor da conduta e do pensar crioulos [...] a capacidade de adesão sentimental a problemas e situações alheias e de sintonização afectiva com o seu semelhante [...] 'algo que' leva a um convívio familiar com as pessoas e até com as coisas: que lhe solicita uma ânsia irreprimível de diálogo... dissolvente, anuladora de distâncias, criadora de um sentido agudo de intimidade sentimental doméstica e familiar. Intimidade que se projecta sentimental e amiga sobre as coisas inanimadas¹²[...] Em tudo uma tendência para quebrar a rigidez ortodoxa. Por outras palavras, o culto da vizinhança comandado pela *Morabeza*, na sua função amolecadora e integradora, a um tempo serena e irrequieta...Tudo o que se relaciona com o cabo-verdiano vem impregnado de um forte cunho de familiaridade, de intimidade doméstica (*Ibidem*).

A sofisticação que Mariano imprime nas suas análises não nos autoriza - apesar das fortes semelhanças - a supor que houve um transporte totalmente acrítico das interpretações freyrianas (lusotropicalistas) da cultura brasileira para o caso cabo-verdiano, dado que ele se mostra interessado em encontrar

¹⁰ Buarque de Holanda, na sua interpretação do *Homem Cordial*, brasileiro, apresenta também, como ilustrações, o uso costumeiro do diminutivo e a informalidade dos rituais e das solenidades religiosos (Buarque de Holanda, 1987).

¹¹ Segundo esse autor, um exemplo das várias faces que a nomeação pessoal pode abarcar em Cabo Verde é a trilogia José (nome de igreja); Zéca (diminutivo português) e Djô (nome de casa/ *nominho*); ou a passagem de Ovídio a Tututa (*Ibidem*).

¹² A respeito dessa *supercordialidade* que ultrapassa os limites do amor humano para invadir, numa ânsia de diálogo, o âmbito das coisas inanimadas, ele cita exemplos de *Mornas* (estilo musical tradicional cabo-verdiano) dedicadas - ou que dialogam com - a veleiros e a ervas (*Ibidem*).

especificidades causais próprias à realidade cultural ilhoa, tentando diferenciá-la, na sua origem e no seu grau, do caso brasileiro¹³. Em primeiro lugar, é saliente nas análises desse autor a sua tese “economicista”. Por detrás da singularidade (e da cordialidade) cabo-verdiana há o triunfo da policultura (ao invés da monocultura da grande exploração), que ganha papel preponderante na homogeneização da sociedade crioula, ao dispensar as rígidas e totalitárias estruturas e a agressividade aristocrática da grande propriedade, valorizando a humildade franca, hospitaleira, boa, da pequena propriedade. Isto implica uma subalternização das ideias lusotropicalistas, assaz baseadas na plasticidade do carácter humano luso, quanto à explicação da cordialidade. Com Mariano, um traço cultural não é necessariamente explicado por outro traço de carácter cultural.

Todavia, o próprio “economicismo” do autor não é simplório, dado que ele tende a diferenciar, embora do nosso ponto de vista o faça de modo muito volátil, os diversos elementos que compõem a cordialidade crioula numa lógica causal.

Por exemplo, ele esforça-se por evidenciar que a índole sentimentalista, espiritualista e de amabilidade (intimista, informal ...), é advinda do negro (*ivi*, p. 76-79) devido à sua experiência de escravo; enquanto isso, a insularidade também influi no carácter moral, dado que o isolamento geográfico atíça o desejo de convivência.

No entanto, o que ele chama de ruralismo tropical (expressão da pequena propriedade) ganha destaque na explicação causal do carácter cultural cabo-verdiano porque proporciona o culto do doméstico, da vizinhança, e toda a aversão que se tem às relações mais formais e não-familiares. Ilustrando esse facto, aparecem os traços arquitectónicos, a decoração de interiores, os contos populares, etc. (*ivi*, p. 76 e 78). Se há uma certa demarcação de Mariano em relação a Freyre, no que concerne a alguns dos factores causais explicativos da miscigenação e da cordialidade cabo-verdianas, isto principalmente ao secundarizar as raízes culturais ibéricas como tais, a influência freyriana naquele autor se faz, porém, inegável. Do escritor brasileiro parece advir, de algum modo, a vontade, importada pela vanguarda claridosa, de explicar a unidade e a especificidade da formação nacional crioula, baseada na fusão humana, e nomeadamente cultural, de europeus e africanos que povoaram as ilhas e de encarar o *Homem novo* como produto, cultural e espiritualmente, humanista e socialmente democrático.

A caracterização decorrente desse debate está impregnada de implicações para a compreensão da relação que se dá entre valores e política, dado que esses analistas, no estudo de categorias como a *Morabeza*, deixam transparecer e fazem frutificar a ideia, também de cunho popular, de que à essência cultural cabo-verdiana está subjacente uma forte qualidade democrática, manifesta na sua abertura ao outro, na tolerância e no respeito

¹³ Numa entrevista concedida a Cátia Costa, publicada no jornal cultural (cabo-verdiano) “Artilheira”, em 2000 (reproduzida no n.º 52, ano XII, do mesmo periódico), Mariano esclarece que notara “muitas semelhanças com Gilberto Freyre, só que ele se esqueceu de uma coisa - faz os estudos sem separar os espaços: uma coisa é o estudo do comportamento no continente africano cujos resultados foram diferentes e nos outros sítios como é o caso de Cabo Verde, Brasil e São-Tomé e Príncipe. Gilberto Freyre não faz a distinção”. E, mais adiante, reforça o autor cabo-verdiano: “Enquanto para mim o mestiço é que foi o criador da sociedade e da cultura cabo-verdianas, no Brasil foi mais o português o mestre da sociedade brasileira”.

pela diferença, no impulso para a pluralidade e solidariedade, na convivência e no diálogo, no cosmopolitismo e na tendência universalista. Resumindo: a índole cultural espontânea do cabo-verdiano seria pró-democrática.

Matriz Ibérica e Cultura Democrática: *argumentos críticos*

Não é consensual, sobretudo na tradição analítica brasileira, que os aspectos acima ressaltados, normalmente apontados como expressão da herança cultural ibérica, sejam pró-democráticos, ou melhor, que mantenham uma relação, nas suas mais variadas ramificações, absoluta e necessariamente positiva com a fundação e a consolidação de instituições e de um Estado democráticos. O cientista social brasileiro Sérgio Buarque de Holanda, na sua *magnum opus Raízes do Brasil*, ao (re) interpretar a ideia de “Homem cordial” brasileiro, é um dos autores mais proeminentes nessa linha argumentativa (Buarque de Holanda, 1987)¹⁴.

Os argumentos dele apontam que as virtudes associadas à cordialidade (lhaneza no trato, hospitalidade, típicas do carácter nacional brasileiro) não podem ser confundidas, enganosamente, com boas maneiras ou civilidade. Pois seriam, antes de tudo, “expressões legítimas de um fundo emotivo extremamente rico e transbordante”¹⁵. Nesse sentido, estimulam a repulsa ao formalismo e ao convencionalismo social e não se referem apenas aos sentimentos positivos e de concórdia. Diz ele então que, eliminando os juízos éticos aproximativos das ideias de homem bom ou bondade, o que vai definir a cordialidade é o facto de ela ser algo do âmbito da emoção. E, assim sendo, “A inimizade bem pode ser tão cordial como a amizade, visto que uma e outra nascem do coração, procedem, assim, da esfera do íntimo, do familiar, do privado” (*ivi*:157). A personalidade cordial define-se pela aversão à reverência prolongada e ao ritualismo social, subalternizadas pelo anseio de convívio mais familiar (no desejo de estabelecer intimidade) com as pessoas ou os objectos; de fazê-los mais acessíveis aos sentidos e de aproximá-los do coração. É uma forma de convívio ditada por uma ética de fundo emotivo. Ela incentiva, na percepção de Buarque, o entendimento de que as estruturas, incluindo as mais formais possíveis como a religião, são transigentes e *prontas a acordos*.

Mariano, também, como já antecipado, percebe a *Morabeza* – “o principal motor da conduta e do pensar crioulo” - como a ânsia de convívio e de quebra de distâncias que igualmente perpassa, na visão buarquiana, a categoria “Homem Cordial”. Só que o escritor cabo-verdiano tende a autorizar uma ligação positiva entre a *Morabeza* e a ideia de democracia, ainda que esta última adquira um sentido social muito vago na sua linguagem.

¹⁴ Deve ser ressaltado (como exemplificação da assiduidade de categorias semelhantes no mundo lusófono) além do “Homem Cordial” brasileiro, da *Morabeza* cabo-verdiana, as referências comuns (inclusive como fonte de legitimidade do projecto político salazarista, na sua aproximação ao lusotropicalismo), à ideia de “brandos costumes” (Bastos, 1998 e Anjos, 2002).

¹⁵ Numa polémica de Cassiano Ricardo com Buarque, aquele pretende, nas suas críticas a este dirigidas, que, melhor do que a cordialidade, o que define o brasileiro é a ideia de bondade e a índole harmonizadora, o que leva o segundo autor a retorquir que, não obstante a aptidão para o convívio social, há no brasileiro, sim, um *individualismo* forte que dificulta a ordem colectiva (Ricardo, 1959 p. 22 e Buarque de Holanda, *ivi*, p. 143-46).

A análise da noção de cordialidade, feita por Buarque, enquadra-se na preocupação com a relação Estado/sociedade. Ele quer nos mostrar que a dinâmica do campo político não está imune, senão envolvida de forma cúmplice, ao cenário cultural mais amplo. Assim, pode ser a cordialidade expressão de um cenário cultural propício ao predomínio de relações políticas personalistas e privatistas. Como ilustração dessa preocupação, regista o escritor brasileiro que “Na tão malsinada primazia das conveniências particulares sobre os interesses de ordem coletiva, revela-se nitidamente o predomínio do elemento emotivo sobre o racional” (*ivi*, p. 137). Consequentemente, esse traço cultural seria desfavorável ao enraizamento e à estabilidade da democracia liberal, que, por causa disso, na América Latina, são somente aparentes, tendo em conta que, nessa realidade, é frequente que se confunda a luta por um personalismo ou contra outro com princípios democráticos e liberais (*ivi*, p. 138).

Interessa-nos enfatizar que um dos esteios que perpassam este debate, visando a compreensão da relação cultura/sociedade/Estado, é o pendor cultural pessoalista (supostamente presente nas sociedades em que valores ligados a algo como a cordialidade se fazem presentes), associado a traços como a confusa distinção entre o público e o privado (compadrio, favoritismo, nepotismo...), que atrasa o processo de enraizamento dos pressupostos e aparatos democráticos, igualitários e baseados na ideia de tratamento equânime. Outrossim, para Buarque, não existe, entre o círculo familiar e o Estado, uma gradação, mas antes uma descontinuidade, e até uma oposição (*ivi*, p. 101). Ele é, obviamente, crítico em relação à promiscuidade entre aquelas esferas, que se realiza nessas sociedades onde o quadro familiar, tecido por laços afectivos, dita fortemente, com sentimentos que lhe são intrínsecos, a vida pública.

O iberismo, associado à mentalidade ruralista-patriarcal, é, para Buarque, aspecto explicativo crucial do carácter brasileiro e, por conseguinte, da cordialidade. Adianta-nos o autor que:

No caso brasileiro, a verdade, por menos sedutor que possa parecer a alguns de nossos patriotas, é que ainda nos associa à península ibérica, a Portugal especialmente, uma tradição longa e viva, bastante viva para nutrir, até hoje, a alma comum, a despeito de tudo quanto nos separa [...]. A família colonial fornecia a ideia mais normal do poder, da respeitabilidade, da obediência e da coesão entre os homens. O resultado era predominarem, em toda a vida social, sentimentos próprios à comunidade doméstica, naturalmente particularista e antipolítica, uma invasão do público pelo privado [...]. A família patriarcal fornece, assim, o grande modelo por onde se hão de calcar, na vida política, as relações entre governantes e governados, entre monarcas e súditos (*ivi*, p. 11, 50 e 53).

A cultura política de matriz ibérica é marcadamente, se considerada dessa perspectiva, personalista (calcada no culto da personalidade ou das virtudes pessoais), de modo que, regista Buarque, “Em sociedades de origens tão nitidamente personalistas, como a nossa, é compreensível que os simples vínculos de pessoa para pessoa, independentes e até exclusivas de qualquer tendência para a cooperação autêntica entre os indivíduos, tenham sido quase sempre os mais decisivos [...]. O peculiar da vida brasileira parece ter sido, por

essa época, uma acentuação singularmente enérgica do afectivo, do irracional, do passional, e uma estagnação, ou antes, uma atrofia correspondente das qualidades ordenadoras, disciplinadoras, racionalizadoras. Quer dizer, exatamente o contrário do que parece convir para uma população em vias de organizar-se politicamente (*ivi*, p. 17; 30-31).

É a partir disso que se destacam, entre alguns outros traços, nas culturas vindas dessa matriz: o individualismo amoral, fraca tendência associativa, reduzida potencialidade de solidariedade fora dos grupos primários, pendor apolítico e anárquico na vida social, explicativo da recorrência a forças exteriores para a organização da vida política (ditadores, etc.), distinção pouco clara entre o público e o privado, com tendência para o privilégio do segundo sobre o primeiro, aversão ao formalismo e à impessoalidade (impulso particularista), privilégio do sentimentalismo e do afectivo nas relações sociais e tendência para a busca de harmonização e entendimento¹⁶. De uma forma geral, esses aspectos seriam, para Buarque, incompatíveis com a democracia liberal e a descaracterizariam, já que ela é definida por pressupostos como: a neutralidade legal, impessoalidade, predomínio da racionalidade e privilégio de contratos colectivos, ao invés do interesse privado ou individual¹⁷.

Vários autores adoptam um estilo parecido ao de Buarque na compreensão da vida política brasileira. Um, de entre eles, é Raymundo Faoro, que, mais especificamente focado do que o primeiro estudioso nas elites políticas burocráticas e económicas, enfatiza, no seu *Os Donos do Poder*, numa perspectiva histórica, as raízes ibéricas, nomeadamente as experiências estatais e institucionais portuguesas seculares, como condicionantes do funcionamento das estruturas políticas *actuais*, através das quais ainda se mantém significativamente intactas elementos daquela sociedade (Faoro, 2000)¹⁸.

¹⁶ Apesar de Buarque não biologizar ou solidificar totalmente a cultura ao, por exemplo, reconhecer que a própria cordialidade não lhe parecia uma virtude definitiva e cabal (“que tenha que prevalecer independentemente das circunstâncias mutáveis da sociedade”), ou ao defender a urbanização (mormente da mentalidade) como contendo essa potencialidade, é forte, na obra dele, o destaque da continuidade de um passado que moldou um carácter nacional rígido, pesando indelevelmente sobre a *actualidade* (Buarque de Holanda, *Ibidem*). O facto de adiantarmos, via noção de cordialidade, que a matriz de cultura política ibérica pode não favorecer o enraizamento da democracia, não conduz - nomeadamente porque afastamos uma ideia de cultura política *deus-ex-machina* e encarámo-la como dinâmica - a pensar que ela continua necessariamente a predominar e a explicar a dinâmica política actual de todos os países com influência dessa matriz cultural. Veja-se, como ilustração, independentemente da discussão sobre a sua profundidade, a consideração de Ghunter *et all.* de que as quatro democracias mediterrânicas (Espanha, Portugal, Grécia e Itália) atingiram, na fase actual, a consolidação (O’Donnell, 1996, p. 14).

¹⁷ Sem querer enquadrar a intenção analítica de Trajano Filho no debate acerca das virtudes (ou não) da cultura política de matriz ibérica, não é desprezível a descrição que ele faz sobre a cristalização de um “olhar fragilizado”, durante a época colonial, na cultura portuguesa e a sua difusão e reprodução, pelos *sujeitos coloniais*, nas culturas da Guiné-Bissau e de Cabo-Verde. É uma auto-imagem culturalmente fundada e generalizada (de pequenez, fragilidade, pessimismo, pobreza, tristeza, capacidade de suportar ultrajes, etc.) aproximativa, a nosso ver, a algumas das críticas dirigidas à cultura política ibérica, porque propiciadora do autoritarismo, pela via da dissociação Estado/sociedade. Isto advém da insignificância (quase masoquista) com que o *cidadão*, nesse cenário cultural, se auto-percebe perante as autoridades político-administrativas, sugerindo uma cultura política de sujeição extrema, paternalista e assistencialista (Trajano Filho, 2004).

¹⁸ Parece-nos que, em Faoro, a potencialidade cultural de “perversão da democracia” está muito mais presente no seio da elite política do que na sociedade em geral; ao passo que em Buarque, que trabalha com uma ideia mais total de carácter nacional, esta distinção não se faz presente, o

Inspirado em Weber, ele vê na continuidade do estamento burocrático – a *mantenedora* de práticas patrimonialistas – na sociedade brasileira até o século XX; um exemplo da herança forte do mundo ibérico. O patrimonialismo, uma forma de dominação tradicional, seria expressão da promiscuidade público/privado já ressaltada por Buarque de Holanda, tendo em conta que nele há *apropriação da coisa pública* por certos indivíduos ou grupos estamentais. Este autor defende, com um certo teor evolucionista, que, em Portugal, por ter havido, no lugar do feudalismo, um sistema patrimonialista, não se pôde atingir, na passagem à modernidade, o capitalismo industrial e o Estado modernos, sucessores do sistema feudal. Decorre das análises de Faoro a ideia central de que o Estado, no Brasil, é centralizado e dissociado da sociedade civil. Facto do qual advém uma série de consequências negativas para o sistema político, como o empreguismo público, a cultura pré-burocrática (não racional), o domínio de interesses privados no campo público, a falta de representatividade, etc. (*ivi*, p. 85-106).

Matriz Ibérica e Cultura Democrática: argumentos apoloéticos

A visão supra-exposta, concernente à cultura política de matriz ibérica, não é, obviamente, exclusiva. Outrossim, não faltam aqueles que assumem uma imagem diferente a respeito da existência ou persistência de tais aspectos, ligados à cultura cordial, dos ibéricos, ou que, mesmo ao reconhecê-los, atribuem-nos potencialidades positivas, na sua relação com a esfera política. Moisés, por exemplo, salienta que convencionalmente, na análise sociológica brasileira, tem-se encarado, como expressão das raízes ibéricas da cultura política, um sistema rígido - dotado de forte capacidade de continuidade - de valores autoritários, hierárquicos e plebiscitários. E esta cultura política, desse ponto de vista, ao ser encarada como fundida a uma tradição, estatista e antiliberal, seria a *raison d'être* de uma sociedade estática, incapaz de organizar-se para interagir, a não ser hierarquicamente, com o Estado.

Este, por seu turno, é dotado, em tais ambientes, de uma excessiva autonomia e foge do controlo da sociedade. Estas condições seriam, conseqüentemente, eficazes para a naturalização de relacionamentos políticos pessoais e de aspectos como: clientelismo, populismo, atitude deferencial diante das autoridades, manipulação, apatia política, antipartidarismo e antiinstitucionalismo (Moisés, *ivi*, p. 105-110). Como se pode constatar, Moisés não é dos que elogiam as facetas da cultura política de matriz ibérica, mas apenas quer delas desvincular o epíteto de rigidez natural (que alegadamente a elas fora atribuído, de forma excessiva, por Buarque, Faoro...), evitando um *bias* analítico mais continuista e esforçando-se por evidenciar as mudanças que, apesar de tudo, têm ocorrido na cultura política brasileira, com o advento da democratização e a incorporação de princípios democráticos básicos, denominada, por ele, de *consenso majoritário mínimo*.

Entre os apologetas da cultura política ibérica, encontramos, como nome de destaque, o norte-americano Richard Morse, que, no *Espelho do Próspero*, através da análise histórica da mentalidade e filosofia políticas do mundo ibérico, na transição para a época moderna, elogia a cultura política ibérica em

que nos leva a concluir que, para ele, é a sociedade (brasileira), *lato senso*, dotada de uma cultura política largamente antidemocrática.

contraposição à anglo-saxónica. Ele constata que é com base numa imagem do “próspero” mundo anglo-americano que a Ibero-América tem-se avaliado negativamente, de costas viradas para a compreensão da sua essência e autenticidade culturais, ibéricas, mais promissoras. Mas salienta que é chegada a hora de se inverter o espelho, para que ao Norte, em crise cultural, a experiência histórica da Ibero-América se apresente como “opção cultural” e não mais como “problema,” “vítima” ou “caso de desenvolvimento frustrado”

(Morse, 2000, p. 13-14). Influenciado pela visão crítica e pessimista dos *frankfurtianos*, Adorno e Horkheimer, ele descreve a crise do Ocidente, marcada pela alienação, vazio moral, materialismo, individualismo exacerbado, deterioração da personalidade e aridez nas relações sociais. Como ilustração, regista Morse que “A objetividade que elimina a distância entre as pessoas - a erosão da etiqueta, os memorandos redigidos na voz passiva, a esportiva, mas cínica familiaridade do primeiro nome acima de qualquer barreira de idade ou posição - revela apenas o estranhamento e o caráter doentio dos contatos. A antiga argamassa que unia as pessoas é substituída por meras forças que as comprimem” (*ivi*, p. 122-123). Ou seja, para Morse, a cultura ibérica apresenta-se como uma espécie de reserva civilizacional à famigerada cultura anglo-americana. O traço mais marcante e destacado pelo norte-americano, nessa cultura, é a sua dimensão holística (não-individualista), harmonizante e unificadora. Isto é, na aceção do autor, um tipo de organização social baseado no “princípio arquitetónico”. Esse princípio é tributário das virtudes hispânicas (vindas da opção espanhola pelo tomismo em detrimento da opção “maquiavelista”) (*ivi*, p. 53-59), associadas à noção medieval de Estado, vinculado à Igreja e dotado de um perfil ético-moral transcendente, externo, estável e orientador do comportamento individual. “A Espanha oferecia um cenário (...) em que as alternativas políticas eram buscadas dentro de uma matriz de interesses teológicos, morais e filosóficos. Nem mesmo o excêntrico “cristão profético”, Las Casas, jamais tentara criar uma linha política ou dissolvente fora das instituições eclesásticas; ao contrário, trabalhou dentro dessas instituições, utilizando geralmente a linguagem do escolástico e do legista” (*ivi*, p. 39). Este tipo de pensamento coincide com o modo de conhecimento dialéctico-pessoal (do tomismo), em oposição ao formal-objectivo (da teologia protestante). Um é dedutivo, outro é indutivo. Se, no primeiro caso, as pessoas parecem ser intercambiáveis, porque o indivíduo é exemplo da regra geral, no segundo caso elas são “únicas” e “idiossincráticas”. Sendo assim, os ibero-americanos são, para Morse, “partidários da doutrina e da ordem social,” tendem à compreensão e unificação, ao passo que o anglo-americano, individualista, tende ao pragmatismo e auto-transcendência. Um tipo é representativo da sociedade arquitetónica e outro da pactualista (*ivi*, p. 47-50).

Ou melhor, há uma lógica cultural que suscita um estilo de organização sociopolítica específica às sociedades de tradição ibérica, permeadas por uma visão especial da relação indivíduo/sociedade/Estado. Nessa tradição, a *raison de l'état*, enformada por princípios católicos, proporciona uma ideia de liberdade individual diferenciada daquela anglo-saxónica. Ela é uma obediência voluntária ao Estado, com o qual se deve estar vinculado íntima e moralmente (*ivi*, p. 66-68). A cultura holística (globalizante e combinatória) implica a disposição pluralista, contrapondo-se à tradição anglo-saxónica (*ivi*, p. 136). O apelo ao passado, o sentido da história, é de certa forma uma manifestação

dessa ânsia globalizante ausente na visão fragmentada, auto-referenciada (sem ponto de referência externo) do anglo-americano. Está, igualmente, o carácter ibero-católico melhor preparado para enfrentar os desafios do mundo industrial-moderno do que o liberal-protestante. Pois “A mente de um ibero-americano, seja qual for a sua classe social, provavelmente contém um mapa sugestivo e amplo da sociedade (ainda que mitificado ou em perspectiva) como jamais poderia ser montado na cabeça demasiadamente auto-referenciada dos anglo-americanos” (*ivi*, p. 143).

Com a análise de Morse, temos uma outra imagem das possibilidades de relação da cultura política de matriz ibérica com o Estado moderno, diferente daquela de Buarque ou Faoro. Agora, ela se nos apresenta como pluralista, mais propícia à compreensão e participação políticos, propensa à convivência, interação e solidariedade sociais, dotada de união orgânica do cidadão com a sociedade e com o Estado (*ivi*, p. 145- 150). Resumindo, um indivíduo ibérico caracterizado positivamente pela predisposição de adaptabilidade e versatilidade estratégicas e criativas com relação ao ambiente que o cerca e ao enfrentamento dos problemas com que se depara; o que deve ser tido em conta também como sugestão de susceptibilidade de mudança nessa cultura política¹⁹. Conforme o autor, “O ibero-americano está mais bem equipado e situado que o anglo-americano para manter construções alternativas da realidade social” (*ivi*, p. 162).

Matriz Ibérica e Matriz Anglo-Saxónica: entre Justiça e Solidariedade

Doravante, depois da exposição de dois paradigmas amplamente opostas de compreensão da cultura política de matriz ibérica, enfatizaremos a visão mais conciliadora de Cardoso, que, através da antropologia político-jurídica, tenta, cotejando o contexto brasileiro com o norte-americano, entender as virtudes e limitações das duas culturas (uma individualista e outra relacional)²⁰, com relação a uma *performance* mais adequada no que respeita aos direitos de cidadania²¹. Ele pretende lembrar-nos que o Direito (equacionador da cidadania), não obstante a forte tendência de sua absolutização no Ocidente é também uma noção relacional, na qual está suposta a interacção de pelo menos duas partes em um contexto determinado.

Isto, de modo a destacar as orientações culturais dos actores, como forma de facilitar a aproximação à dimensão substantiva do componente solidário de cidadania. Assim, parece ser sua preocupação central a necessidade de haver um equilíbrio entre justiça e solidariedade no tratamento do Direito (Cardoso, 1996, p. 68). Há, porquanto, defende o antropólogo, *défice* de cidadania sempre que não se faça presente o equilíbrio do justo com o solidário. Tendo em conta essas apreciações, os dois contextos empíricos comparativamente estudados, a

¹⁹ Simon Schwartzman, no artigo “O Espelho de Morse”, revela-se como um dos mais impiedosos críticos em relação às ideias de Morse, com o qual abre uma polémica bastante conhecida na sociologia política brasileira (Schwartzman, 1998).

²⁰ Acerca da noção de sociedade relacional, cf. Da Matta (1997), inspirado em Dumont.

²¹ Cardoso não pode ser considerado um apologeta da cultura política de matriz ibérica (diferentemente de Morse). Mas não há dúvidas de que ele desmistifica a ideia (quasi-predominante e frequentemente assumida de forma axiomática) de que aquela *cultura* política é, no seu todo, pouco favorável à ordem política moderna, não obstante enfatizar o *défice de cidadania* que ela suscita, adveniente da sua forte tendência de *personalidade* das relações sociais.

sociedade brasileira (relacional) e a americana (individualista), representam duas experiências de cidadania sensivelmente diferenciadas e opostas. No Brasil, a lógica moderna individualista convive com a lógica tradicional privilegiadora da relação, da preeminência do todo, e de vínculos personalizados (*ivi*, p. 70).

A articulação dessas duas lógicas expressa a tendência, nessa sociedade, da convação de direitos em privilégios, através da privatização do espaço público. É a tendência de se converter a subcidadania em supercidadania, quando se depara com a ameaça das leis impessoais. Um exemplo vivo de desequilíbrio entre a justiça e a solidariedade. Uma falta e a outra sobra. Enquanto isso, nos Estados Unidos, onde há uma separação radical entre o público e o privado, acontece um *défice* inverso de cidadania. É constatável essa situação, em espaços jurídicos de resolução de conflitos, como o juizado de pequenas causas (pesquisado pelo autor), onde a acção estritamente formal não deixa margem para reconhecimento do outro “ego” como um sujeito com identidade própria (*ivi*, p. 79).

Cardoso constata ali a falta de recursos para a busca do que ele chama de *acordos equânimes*, sintoma da dissociação entre as dimensões moral e legal, o que geralmente provoca a não-satisfação das partes, por isso, como revelara a pesquisa efectuada, exige-se lá, regularmente, além da punição legal (indenizações...), o reconhecimento e a recriminação do abuso moral a que teriam se submetidos no momento da disputa. Ora, “O autor da causa gostaria de contar com o arrependimento, ou com a repreensão moral do querelado, sempre que este fosse de fato responsável pelas agressões (morais) que aquele teria sofrido” (*ivi*, p. 77).

Esta é uma forma interessante de se encarar a análise dos dois universos de cultura política, como podendo ser complementares, o que contribui para desfazer apriorismos e evitar, no tocante à ordem democrática e à realização da cidadania, a exclusão necessária de alguma delas.

Todo esse debate, certamente, não oferece respostas definitivas sobre a cultura política das sociedades baseadas nas mencionadas matrizes culturais, não obstante a sua importância na formulação de hipóteses e de problemas de pesquisa, sobre a temática da cultura política e do exercício da cidadania em contextos democráticos. Isto porque a descrição do sistema de padrão político-cultural é sempre carente de compreensão empírica a respeito da história e da historicidade específica a cada contexto e exige o recurso sistemático às novidades epistemológicas e técnicas que os estudos de cultura política, nos seus variados paradigmas, actualmente nos oferecem.

Breves Apreciações Finais

Processos históricos iniciais, singulares, fizeram de Cabo Verde uma sociedade *crioula* e híbrida, e, isto, de alguma maneira, tem sido usado para definir a especificidade da cabo-verdianidade como sendo um conjunto de traços positivos, que são mais bem resumidos na noção de *Morabeza* (espécie de cordialidade crioula). Deste modo, delineamos uma compreensão da cultura política cabo-verdiana a partir da categoria *Morabeza* e da aproximação dessa tendência cultural à sua matriz ibérica.

Essa categoria se apresenta, no senso comum e no discurso intelectual cabo-verdiano, como um traço cultural que expressa o “*ethos* original” deste

povo e vem associada a uma adjectivação positiva, à qual subjaz uma ideia de cultura cabo-verdiana espontaneamente democrática, corriqueiramente popularizada nas culturas que se auto-definem como cordiais, o que, como revelamos aqui, não é consensual no seio da Sociologia e Filosofia políticas vinculadas ao debate.

Destacamos a sugestão de que não necessariamente a noção de cordialidade (sinónimo de *Morabeza*), ao que parece frequente nas sociedades com fortes influências culturais da matriz ibérica, tem de coincidir com uma cultura política democrática e, da mesma forma, evidenciamos a interpretação contrária, defensora de uma ligação positiva entre a democratização e a(s) cultura(s) política(s) de matriz ibérica. Em relação ao caso cabo-verdiano, portanto, a visão celebrada em algumas análises do movimento claridoso e, de forma mais aguçada em algumas reflexões de Gabriel Mariano, de que faz-se presente, tradicionalmente, uma tendência cultural democrática forte nessa sociedade, depois desta discussão, deixa de ser um pressuposto intacto de questionamentos, visto que, com recurso a uma análise mais crítica da noção de morabeza e, de certa maneira, da matriz cultural (Ibérica) que a envolve, pôde ficar mais explícito que é possível apontar um conjunto de aspectos negativamente correlacionados com a democratização dentro deste padrão cultural.

Este debate nos autoriza, de certo modo, a desnaturalizar a positividade da ideia de *Morabeza*, enquanto indicadora de espontaneidade democrática, e passar a encará-la criticamente, na análise da cultura política. Consideramos como sendo problemática a definição de qualquer cultura, baseada na ideia de carácter nacional, como sendo congenitamente democrática (ou não). Pensamos que as estruturas sócio-políticas (mais ou menos autoritárias) e a sua *performance*, mantidas em cada sociedade, desde o passado até o presente, também são importantes na explicação da cultura política dos actores nela inseridos, devido ao processo de socialização a que a interacção dos actores com as mesmas implica. Mas só o recurso a pesquisas empíricas, ainda que a partir de certos aportes teóricos, pode nos fornecer respostas mais concretas sobre a preservação ou a mudança de determinada tendência de cultura política nos contextos actuais.

Bibliografia

- ALMOND, Gabriel & Verba, Sidney. *The Civic Culture*. Boston, Little, Brown and Company Ed., 1965.
- ANJOS, José Carlos Gomes dos. "Representações sobre a nação cabo-verdiana: definição mestiça da identidade nacional como ideologia do clientelismo em contexto de dominação racial". *Revista Fragmentos*. Movimento Pró-cultura, Praia/Cabo Verde, n. 11/15, 1997.
- ANJOS, José Carlos Gomes dos. *Intelectuais, Literatura e Poder – lutas de definição da identidade nacional*. Porto Alegre, Editora UFRGS/EFCH, 2002; Cabo Verde, INIPC, 2002.
- BASTOS, Cristiana. "Tristes trópicos e alegres luso-tropicalismos: das notas de viagem em Levi-strauss e Gilberto Freyre". *Revista Análise Social*. Instituto de Ciências Sociais da Universidade de Lisboa, n. 146/147, 1998.
- BUARQUE De Holanda, Sérgio. *Raízes do Brasil*. Rio de Janeiro, Editora José Olympio, 1987.

- CABRAL, Amílcar. *Obras Escolhidas: A Arma da Teoria, Unidade e Luta*. Lisboa, Seara Nova, 1978.
- CARDOSO, Luis Roberto. "Entre o justo e o solidário: os dilemas dos direitos de cidadania no Brasil e nos E.U.A." *Revista Brasileira de Ciências Sociais*. Associação Nacional de Pós-graduação e Pesquisa em Ciências Sociais, São Paulo, n. 31, ano 11, 1996.
- DA MATTA, Roberto. *A Casa e a Rua*. Rio de Janeiro, Rocco, 1997.
- DA MATTA, Roberto. *Conta de Mentiroso*. Rio de Janeiro, Rocco, 1993.
- DUARTE, Dulce. "Identidade Cultural Cabo-Verdiana." *Revista Pré-textos*. Associação dos Escritores Cabo-Verdianos, Praia, n. especial, 1991.
- FAORO, Raymundo. *Os Donos do Poder: formação do patronato político brasileiro*. Rio de Janeiro, Editora Globo e Publifolha, v. 1, 2000.
- FERREIRA, Manuel. *Hora di Bai*. Lisboa, Plátano Editora, 1972.
- FREYRE, Gilberto. *Um Brasileiro em Terras Portuguesas*. Rio de Janeiro, José Olympio, 1953.
- LOPES DA SILVA, Baltasar. "Uma Experiência Românica nos Trópicos (I e II). *Revista Claridade*," (n. 4 e n. 5, 1947). Instituto cabo-verdiano do livro, Praia, Cabo-Verde, 1989.
- MARIANO, Gabriel. *Cultura Caboverdiana – ensaios*. Lisboa, Editora Vega, 1991.
- MARIANO, Gabriel. Entrevista a Cátia Costa. *Jornal Artilhetra*, Praia, Cabo Verde, ano XII, n. 52, p. 2 e 5, 2003.
- MARROCU, Franco. "Les Voies du Changement Social Chez A. Cabral et A. Gramsci: exemples de concepts opérationnels et point de contact." Fundação Amílcar Cabral, Cabo-Verde/Praia, 1998.
- MOISÉS, José Álvaro. *Os Brasileiros e a Democracia*. São Paulo, Ática, 1995.
- MORSE, Richard. *O Espelho do Próspero: cultura e idéias nas Américas*. São Paulo, Letras, 2000.
- NUÑEZ, Benjamin. *Dictionary of Portuguese-African Civilization*. Vol 1: From discovery to independence. Hans Zell publishers, London; Munich; New Jersey, 1995.
- O'DONNELL, Guillermo. "Uma outra institucionalização: América Latina e alhures". *Lua Nova - Revista de Cultura e Política*, CEDEC, São Paulo, n. 37, 1996.
- RICARDO, Cassiano. *Homem Cordial e Outros Pequenos Estudos*. Rio de Janeiro, Ministério da Educação e Cultura, Instituto Nacional do Livro, 1959.
- SCHWARTZMAN, Simon. "O Espelho de Morse." *Revista Novos Estudos*, CEBRAP, São Paulo, n. 22, 1998.
- TRAJANO Filho, Wilson. "A Constituição de um Olhar Fragilizado: notas do colonialismo português em África." In Pina CABRAL, João & CARVALHO, Clara (Orgs.). *A Persistência da História: passado e contemporaneidade em África*. Instituto de C. Sociais, Universidade de Lisboa, 2004.

Leão Jesus de Pina

Natural da ilha do Fogo, Cabo Verde, é mestre em Sociologia Política pela Universidade de Brasília (UNB). É docente, a tempo inteiro, no Instituto Superior de Ciências Jurídicas e Sociais, em Cabo Verde. Tem publicado e apresentado, com regularidade, em espaços de debate científico, ensaios e reflexões sobre cultura política, democratização e identidade cultural cabo-verdiana.

Contacto: lionjesus@hotmail.com