



Odair Bartolomeu Barros Lopes Varela

Mestiçagem Jurídica? O Estado e Participação Local na Justiça em Cabo Verde

Uma Análise Pós-Colonial

Setembro de 2011



UNIVERSIDADE DE COIMBRA

Orientação: Prof. Doutor Boaventura de Sousa Santos
Doutora Maria Paula Meneses



MESTIÇAGEM JURÍDICA?

O ESTADO E A PARTICIPAÇÃO LOCAL NA JUSTIÇA EM CABO VERDE: UMA ANÁLISE PÓS - COLONIAL¹

Odair Bartolomeu Barros Lopes Varela

Dissertação apresentada no Centro de Estudos Sociais e na Faculdade de Economia da Universidade de Coimbra para a obtenção do Grau de Doutor em Sociologia - «Pós-Colonialismos e Cidadania Global» -, orientada pelo Professor Doutor Boaventura de Sousa Santos e pela Doutora Maria Paula Meneses



Setembro de 2011

¹ Imagem da capa: estrada que dá acesso a um vale do concelho de S. Domingos (Fotografia do autor: 23/02/2008).

Para E.S.V.
À Núbia Awena
Para a minha família

Agradecimentos

A decisão e o alento necessário à realização da pesquisa na qual desembocou o presente trabalho devem-se em grande parte à sapiência daqueles, anónimos ou não, que, directa ou indirectamente, contribuíram de forma magnânima, com a sua amizade e presença, para o resultado conseguido. Primeiramente, gostaria de agradecer, de forma particular, os meus orientadores, o Prof. Doutor Boaventura de Sousa Santos e a Doutora Paula Meneses, pelo apoio fundamental prestado do início ao fim deste trabalho. O carácter inestimável e sapiente das suas sugestões e o seu espírito crítico foram sempre uma demonstração de profissionalismo e competência, permitindo-me explorar novos caminhos de pesquisa e a liberdade de pensamento. Estes anos de pesquisa e redacção da tese foram sempre momentos de árdua labuta de ambas as partes, e também instantes de manifestação de amizade, confiança e de instigação em relação ao projecto encetado. Torna-se necessário, desta maneira, declarar todo o meu respeito e admiração pelas suas pessoas e pela sua capacidade intelectual. Apesar da sua orientação, registo que todos erros e enganos que possivelmente existam são da minha íntegra responsabilidade.

Queria também agradecer aos restantes professores do programa de Doutoramento em «Pós-colonialismos e Cidadania Global», à Doutora Margarida Calafate Ribeiro, ao Prof. Doutor José Manuel Mendes, ao Prof. Doutor Elísio Estanque e ao Prof. Doutor Sousa Ribeiro, pelos vários mundos de conhecimento para os quais me despertaram, e pela disponibilidade demonstrada para acudir às minhas inquietações e propósitos.

No Centro de Estudos Sociais, é meu ensejo deixar uma palavra de apreço para os seus investigadores e funcionários, agradecendo em particular a atenção dispensada pela secretária-geral Lassaete Paiva, sempre solidária e prestativa no que tange ao cumprimento dos imperativos burocráticos inerentes à condição de estudante-bolseiro e nas articulações e marcações de reuniões com os orientadores; e o apoio sempre diligente da bibliotecária-responsável Maria José Carvalho, do bibliotecário Acácio Machado e da técnica auxiliar Ana Correia. Na Faculdade de Economia Faculdade da Universidade de Coimbra, deixo uma palavra de apreço às bibliotecárias Maria de Lourdes e Clara Spencer, e aos funcionários da Escola de Estudos Avançados pelo apoio prestado.

Em Cabo Verde, às viagens pelo arquipélago cabo-verdiano tendo em vista a realização do trabalho de campo permitiram, de certa forma, o «des-construir», «des-pensar» e «re-construir» do meu imaginário em relação às realidades desse país, enquanto seu cidadão, sendo que os conhecimentos e a amizade de pessoas conhecidas e reencontradas durante a investigação foram cruciais para este inacabável processo de aprendizagem. Assim, quero agradecer a todos/as que acederam às minhas questões, entrevistas oficiais e conversas informais, e também àqueles que facilitaram, de diversas maneiras, os meus

deslocamentos e estadias, salientando, contudo, os nomes daqueles cujo suporte foi crucial na definição dos campos empíricos alvos de pesquisa e na localização e acesso aos dados documentais.

A preciosa ajuda prestada pelo juriconsulto Bartolomeu Varela e pelo magistrado judicial Júlio Afonso na investigação em todas as ilhas pesquisadas colocam os seus nomes no topo dessa referência. Na ilha de Santiago destaco outros seguintes sujeitos: as funcionárias da biblioteca do Ministério de Justiça; os amigos Paulo Jorge (*Poi*) e José António Ramos (*Bochi*); o Sr. Domingos Monteiro da localidade de Lém-Cachorro; o Sr. Manuel Costa Barros (*Nele*) e o Sr. Alberto Tavares (*Prera*) do concelho de S. Domingos; e os colegas Felisberto Martins e Gaudino Cardoso do concelho de Santa Catarina. Em S. Vicente: os Freis Odaír Gonçalves, Silvino Benetti e Matias Tavares; o magistrado judicial José Maria Ramos; e os colegas Roselma Évora e Guilherme Mascarenhas. Na ilha de Santo Antão: os sacerdotes católicos António Ferreira (*Ima*) e José Mário (*Zé Mário*), e o secretário judicial do tribunal da Comarca de Ribeira Grande, Arlindo Delgado. Finalmente, no Fogo: Monique Widmer, responsável pela Casa de Memória em S. Filipe, e a magistrada judicial Maria do Rosário Lopes.

No meio académico cabo-verdiano, queria deixar um profundo reconhecimento aos meus alunos da Universidade de Santiago, Universidade de Cabo Verde, Universidade Jean Piaget de Cabo Verde e do Instituto Superior de Ciências Jurídicas e Sociais, por transformarem as nossas sessões lectivas em ricos espaços de criação e discussão de ideias; e ao apoio concedido pelos colegas professores e investigadores dessas mesmas instituições em particular ao Gabriel Fernandes, Aquilino Varela, Nardi Sousa, Cláudio Furtado, José Carlos dos Anjos, Crisanto de Barros, Jorge Carlos Fonseca e José Pina Delgado.

Para a minha família residente em Cabo Verde faltam palavras para exprimir o meu profundo apreço pelo suporte sentimental e logístico que me dispensaram: à minha mãe Da Luz, ao meu pai Bartolas, ao meu mano-velho Isolino, ao meu tio Manuel (*Nele*), à minha avó Hermínia (*Espanhola*), e às minhas restantes gentes da cidade da Praia e das localidades de Figueira Branca (*Figuera Branka*) e João Garrido (*Djon Garridu*) no concelho de S. Domingos. Em lugar muito especial, destaco a minha dilecta companheira Elcelina que suportou os momentos mais difíceis desse trabalho, que foi a responsável pela formatação da versão digital da mesma e pelo fruto mais importante desse percurso, a nossa filha Núbia Awena. Para eles/as dirijo todo o meu amor e amizade.

Apesar de não serem alvos estritos de pesquisa, destaco também as deslocações efectuadas a três países que muito contribuíram para o alargamento da minha base de contactos e de referencial teórico no mundo académico do Sul Global: em Senegal, que alberga a sede do CODESRIA (Conselho para o Desenvolvimento da Pesquisa em Ciências Sociais em África) que - fruto da divulgação efectuada por um dos seus investigadores, Carlos Cardoso -, organizou algumas conferências e encontros internacionais em que participei nesse e noutros espaços do continente africano; no Brasil, a participação no curso anual *Fábrica de Idéias* coordenado pelo Prof. Lívio Sansone e Profa. Ângela Figueiredo na Universidade Federal da Bahia possibilitou-me não só uma rica troca de saberes mas também de vivências com pessoas como Pedro Garzon, Maria Malcher, Viviane Barbosa, Tatiana Reis ou Ester Oliveira; e em Moçambique, país alvo de uma comparação contextual

com Cabo Verde, onde pude rever pessoas amigas e conhecer outras que me possibilitaram o acesso a novos canais de conhecimentos como Victor Igrejas ou Marie Helene Keid.

Dirijo aqui, também, uma palavra de profundo apreço às pessoas que perfizeram o meu dia-a-dia em Coimbra, compartilhando os seus sentires, e tornando o trabalho de pesquisa menos solitário. Neste sentido, queria agradecer aos amigos e elementos do «Clube Cretcheu», da «Casa das Bonecas» e da «Santa Casa», pela sua presença amiga e reconfortante. Queria agradecer particularmente à Sara Araújo, André Cristiano José, António Farinhas, Bruno S. Martins, Telmo Clamote e - fora dos referidos espaços - à Hélia Santos, Saidu Bangura e Matilde Santos -, pela valiosa contribuição que deram na revisão e execução deste trabalho.

Da mesma forma, queria agraciar os/as seguintes amigos/as que reencontrei e fiz nesta cidade: Filomeno Rocha, Eliana Diniz, Tatiana Moura, Carlos Lucio, Eurídice Monteiro, Victor Barros, Gílcia Barroso, Ricardo Santos, Lisiene Assunção, Raul Fernandes, Lourenço Cardoso, Rose Barbosa, José Miguel Pereira, Hugo Dias, Alexandra Martins, Teresa Cunha, Élida Lauris, Cristiane Lima, Heloísa Greco, Jairzinho Pereira, Beatriz da Silva, Carlos Elias, Livia Galveias, Kátia Cardoso, Paula Medeiros, Fátima Rodrigues, Margarida Gomes, Mónica Santos, Marcos Mesquita, Nelson Fraga, Irismar Santana, Abigail Silva, Criziany Felix, entre outros/as cuja 'atraçoada memória minha' não deixa agora, de forma injusta, homenagear. Queria, ainda, deixar uma referência para outros/as colegas e amigos/as que conheci na(s) turma(s) de mestrado e doutoramento em «Pós-Colonialismos e Cidadania Global» e em outros programas de pós-graduação do CES/FEUC, e que marcaram a minha vida estudantil.

Manifesto aqui, igualmente, o ânimo e o aconchego que a simultânea quietude e inconformismo do lado solidário da filosofia cabo-verdiana do *djunta mô* traz sempre à minha consciência. Agradeço, por fim, à Fundação Calouste Gulbenkian (FCG) que financiou o presente trabalho mediante a concessão de uma bolsa de doutoramento, e a demais instituições de pesquisa pelo apoio à pesquisa e participação em congressos internacionais no âmbito deste projecto.

Se é verdade que uma revolução pode fracassar, mesmo alimentada por teorias perfeitamente concebidas, ninguém realizou ainda uma revolução vitoriosa sem teoria revolucionária

Amílcar Cabral (1974: 26)

I say you fit never release yourself
 Colo-mentality
He be say you be colonial man
 You don be slave man before
 Them don release you now
But you never release yourself²

Colonial Mentality
Fela 'Anikulapo' Ransome Kuti

² Escrita em *pidgin* nigeriano baseado no inglês. Uma tentativa de tradução resultaria numa traição ao sentido pós-colonial da linguagem emancipatória de Kuti, um pioneiro do Afrobeat, músico e compositor, multi-instrumentista e activista político da Nigéria.

Índice Geral

Introdução Geral	15
Parte I Estudos Pós-coloniais: O Desafio de Pós-Colonizar	36
Introdução: A Emergência da Perspectiva Pós-colonial	37
1: O Pós-colonial: Das Raízes e Polêmicas do Conceito.....	40
1.1 Saindo das Entranhas do Monstro: A Gênese Ocidental dos Estudos Pós-Coloniais	52
1.1.1 Onde Pára a Economia Política? <i>Fogo sobre os Culturalistas!</i>	56
2: A Questão da Subalternidade: As Instâncias Discursivas por Incluir.....	62
2.1 Os Estudos Pós-Coloniais em África: Não só Falar mas Também ser Ouvido.....	67
2.1.1 Uma Pequena Leitura do Contributo da Historiografia Africana.....	67
2.1.2 Novos Africanistas, Nativistas e Nacionalistas: Diálogos Entrelaçados	73
3: Ciência(s) e Saberes(s) em Confronto: do Colonial/Moderno ao Moderno/Pós-Colonial 83	
3.1 Introdução: A Ciência Moderna no Sul – Herança e/ou Trauma do Colonialismo.....	83
3.2 Uma Breve Contra-Imagem da Modernidade	86
3.3 O Advento da Ciência Moderna.....	93
3.4 A Ciência Moderna em Cabo Verde: Entre o Colonial e a Colonialidade.....	101
3.5 A Investigação Universitária em Cabo Verde: Da Imposta Ausência de Produção de Conhecimentos à Presença Opressiva da Política Epistémica?	110
3.6 Notas Para Uma(s) Ciência(s) e Saber(es) de Alta Intensidade no Sul Global	117
Parte II Metodologia: Os Caminhos (Im)prováveis da Pesquisa.....	124
Introdução: Particularidades da Investigação	125
4: A Construção de Hipóteses de Trabalho: Onde Param o Estado e o Pluralismo Jurídico? 126	
4.1 A Análise Comparada Qualitativa.....	132
4.2 Práticas de Pesquisa	137
4.2.1 Entrevistas	138
4.2.2 A Observação	146
Parte III O Estado Moderno em África: As Várias Áfricas Por Reconhecer e Libertar	152
Introdução: O Estado Africano Sob Investigação.....	153
5: A Estatalidade em África: O Regresso Colonial.....	156
6: Colonialismo, Modernidade e Nacionalismo em África: Um Tríptico por Desenredar	165
6.1 O Nacionalismo e os Seus Outros: Entre Reconfigurações e Resistências	172
6.2 O Repto da Colonialidade e da Des-colonialidade: Para Além do Colonialismo, Para Lá da Des- colonização	184
7: Os Novos Artefactos da Contemporaneidade Estatal: A Democracia e a Governação	201
7.1 As Lutas da Governação: As Falácias da Boa Governação e da Governação Global.....	210
7.2 A Transição Histórica Ainda Não Acabou: A (Re) Emergência do Estado.....	216

7.3	Por Um Normativismo Circunstancial	224
8:	Cabo Verde: A Máquina Burocrática Estatal da Modernidade	230
8.1	O Cenário Após a Independência: O Moderno e/ou Colonial do Estado.....	238
8.1.1	A Síntese Moderna do Aparato Institucional Estatal	247
8.1.2	O Cosmopolitismo Hegemónico da Classe Política Dirigente: Uma Questão de Sobrevivência?	255
Parte IV	O Estado e o Pluralismo Jurídico em Cabo Verde	259
	Introdução: Interlegalidade e Interculturalidade.....	260
9:	As Propostas do «Perspectivismo Hermenêutico» e da «Hermenêutica Diatópica».....	265
9.1	O Pluralismo Jurídico em África: A Controvérsia da Definição Conceptual	268
10:	O Panorama da Justiça Local: Breve Análise (1460 - 1990)	277
10.1	Da Justiça Local Colonial	277
10.2	Os Caminhos da Justiça Até ao Estado Novo: O Ensaio de Um Pluralismo Jurídico Fraco	285
10.3	O Pluralismo Jurídico Estatal Cabo-verdiano: A Experiência dos Tribunais Populares	299
10.3.1	Mestiçagem Jurídica? Uma Justiça Inteiramente Popular e Tradicional: As Razões de Um Fracasso Pressagiado.....	304
10.3.2	Justiça Popular: de Quem e Para Quem?	316
10.4	Uma Comparação Contextual com Moçambique: Entre Semelhanças e Diferenças.....	322
10.4.1	Da Extinção dos Tribunais Populares à Hegemonia do Direito Estatal Colonial	326
10.4.2	As Lutas das Legalidades Emancipatórias em Cabo Verde e Moçambique: Os Trilhos a Percorrer	333
Parte V	A Participação Popular na Justiça: A Retrospectiva E a Prospectiva Numa Comparação Inter-ilhas	338
	Introdução: Participação e/ou Acesso?.....	339
11:	Proposta Teórico-Política: Uma Possível Reinvenção do Legado dos Tribunais Populares no Quadro de <i>Tribunais Comunitários</i>.....	344
11.1	Tribunais Comunitários Versus Tribunais de Zona: Que Discrepâncias e Similitudes?	347
12:	Ilha de Santiago: Das Raízes de um Processo	358
12.1	O Interior da Ilha: O Caso de da Localidade de Djon Garridu	366
13:	Ilha de São Vicente: Estórias, Religião, Política e os Tribunais de Zona.....	370
14:	Ilha de Santo Antão: A Memória Ainda Pulsa	378
14.1	Golpe de Estado? Crónica de Um Logro Anunciado.....	384
15:	Ilha do Fogo: Que Sucesso?.....	394
Conclusões: Prospectivas Para um Re-reconhecimento Emancipatório da Pluralidade Jurídica Cabo-verdiana.....		402
Bibliografia e Fontes.....		415
	Bibliografia.....	415
	Fontes.....	441
ANEXOS.....		445

Anexo I - Instruções para os Regedores de Parochias [CAPA]	445
Anexo II - Guião Geral de Entrevistas	451
Anexo III - Extractos de Entrevistas Efectuadas a dois Estadistas	453
Anexo IV - Extracto da Entrevista feita a um Magistrado Judicial	455
Anexo V- Sobre a possibilidade de criação de «Tribunais Comunitários» (extractos de algumas entrevistas).....	458
Lista de Acrónimos.....	467
Resumo.....	469
Abstract	471

Índice de Fotografias

Fotografia 1: Documento das « <i>Instruções para os Regedores de Parochias</i> » (AHNCV. Foto do autor: 24-05-2008)	289
Fotografia 2: Código e Guia (I e II) dos Tribunais de Zona (Arquivo Pessoal de Domingos Monteiro. Foto do autor: 23-01-2008)	315
Fotografia 3: Entrevista a Arlindo Gomes Borges (Foto tirada por Felisberto Martins: 04-05-2008)	361
Fotografia 4: Uma vista do Vale de <i>Djon Garridu</i> (Foto do autor: 12-01-2008).....	369
Fotografia 5: Notícia publicada no Jornal <i>Terra Nova</i> (Foto do autor: 22-04-2008)	374
Fotografia 6: Dossier dos Tribunais de Zona de Santo Antão: 1977-1978 (ATCRG. Foto do autor: 16-04-2008)	383
Fotografia 7: Vista de uma rua da cidade de Ribeira Grande (Foto do autor: 19-04-2008)	386
Fotografia 8: Vista do Tribunal da Comarca de S. Filipe (Foto do autor: 16-05-2008)	401

Introdução Geral³

«A ausência de provas nunca é prova de ausência»

D.

Este trabalho analisa o papel do Estado no que tange à participação local na justiça no espaço arquipelágico de Cabo Verde, tendo como horizonte temporal o período após a independência, ocorrida em 1975. O enfoque recai sobre o processo que conduz ao pluralismo jurídico estatal e, mais concretamente, no estudo dos «Tribunais de Zona» [TZs] - também designados de Tribunais Populares de base [TPs] - oficialmente implantados em 1979 e extintos em 1991, sem deixar de estudar as relações que se estabelecem entre o(s) tipo(s) de direito(s) veiculado(s) por estes tribunais e as outras ordens jurídicas locais.

Englobando o período de vigência do regime de Partido Único, que vai de 1975 a 1990, a ideia aqui defendida é que o propósito do Estado cabo-verdiano, idêntico ao de outros países africanos de língua oficial portuguesa, de edificar um «Novo Estado» e um «Novo Sistema de Justiça» ou um «Direito Novo» - totalmente controlado por aquele - que integrasse tanto o direito revolucionário e o direito colonial herdado, como os usos e costumes jurídicos ancestrais (direito tradicional), configurou no horizonte a emergência de uma *mestiçagem jurídica* emancipadora no país.

Todavia, a subsequente não inclusão dos supracitados usos e costumes sob o falso considerando da não existência no país do direito tradicional comparativamente a outros países africanos, resulta não só no insucesso desse cenário, como no aparecimento momentâneo de uma mestiçagem jurídica hegemónica e excludente constituída pelo direito colonial e pelo direito revolucionário.

No entanto, o direito colonial desencadeou, a seguir à independência, uma contra-revolução que teve como protagonista a classe jurídica (magistrados, advogados e

³ Todas as traduções efectuadas para a língua portuguesa são da nossa inteira responsabilidade.

juristas) precedente do período colonial, acabando por desterrar o direito revolucionário para as orlas do sistema jurídico estatal, e representado apenas pelos TZs. Com a mutação do regime político em 1991, e com a extinção dos TZs, a contra-revolução jurídica acaba por sair vencedora e o pluralismo jurídico estatal dá lugar ao monismo oficial vigente até agora.

Por outras palavras, de forma resumida, a peculiaridade desta tese reside na análise focada num Estado mediante uma construção teórica a partir de uma experiência histórica específica, tendo como ponto de ilustração a análise empírica das rupturas, transformações e (des)continuidades em relação ao período colonial no que concerne às autoridades e às justiças tradicionais ou informais nas suas relações com o Estado.

Sendo os TZs essencialmente as principais formas oficiais de «participação local» no panorama judicial cabo-verdiano após a independência, a sua extinção deixou inevitavelmente um vazio que o novo poder em Cabo Verde não procura substituir mediante, por exemplo, a criação de novas instâncias equivalentes. Na nossa visão, esta ausência mostra nitidamente a inauguração de uma nova era que consagra o triunfo total da referida contra-revolução iniciada pelo direito estatal herdado do direito colonial moderno. A recusa de qualquer vestígio do direito local e da justiça local ou tradicional no sistema judicial cabo-verdiano é grandemente influenciada pelo processo de globalização hegemónica do princípio do Estado de Direito Democrático, que reifica a ideia de que o verdadeiro direito é apenas o direito estatal (Santos, 1987b, 1995, 2000, 2002; Comaroff e Comaroff, 2006; Randeria, 2004).

A criação de novos tribunais oficiais não supriu o vazio deixado pelos TZs que, não obstante os diversos problemas que albergavam e as graves críticas a que foram sujeitos, funcionavam como uma notável válvula de escape para os *Tribunais de Comarca* já que estes encaminhavam para eles as ditas «pequenas causas» ou «bagatelas cíveis e penais», que estivessem sob a sua alçada, embora o seu papel, como iremos ver, não se esgotasse aí. O aumento exponencial da morosidade processual e do défice do acesso à justiça, tem levado a que, desde os finais da década de (19)90, aumentassem as críticas ao ordenamento jurídico estatal de Cabo Verde, considerado, por vezes, como sendo despótico e de ser influenciado pelo poder político, chegando inclusive a ser acusado de configurar um «governo de juízes» (Monteiro, 2001).

Situado num contexto global de uma densa crise da justiça, o Estado cabo-verdiano enfrenta, no presente momento, a coexistência de dois problemas: primeiramente, os tribunais oficiais, numa análise sociopolítica, constituem uma instância de recurso já que se privilegiam outras formas de resolução de litígios catalogadas de «informais». Em segundo lugar, com a extinção dos TZs, muitos dos processos foram transferidos para os tribunais oficiais que, devido à sua inoperância (inacessibilidade), obrigou ao recurso aos tais mecanismos informais.

Neste contexto, na sequência do não preenchimento do vazio deixado pelos TZs e do não reconhecimento de outras formas de aplicação da justiça e de direito, é propósito desta dissertação visitar o conceito de «direito local» e de «justiça local», no sentido de explorar os seus conteúdos potencialmente emancipatórios e contra-hegemónicos, procurando, assim, contribuir para a emergência e legitimação da pluralidade jurídica do país, embora não reconhecida oficialmente, o que poderá traduzir-se, de forma geral, num aumento da democratização da justiça cabo-verdiana, contrapondo-se aos actuais efeitos negativos da crescente globalização hegemónica do princípio do Estado de direito.

Para além dos trabalhos historiográficos sobre a justiça local colonial em Cabo Verde, a grande inspiração teórica e empírica para o propósito de visitar o conceito de «direito local» e de «justiça local» foi a pesquisa de Boaventura de Sousa Santos realizada em Cabo Verde em 1984, a convite do governo de então, intitulada *Justiça Popular em Cabo Verde*⁴. Além deste estudo, a produção teórica e empírica sobre a «justiça popular» é praticamente inexistente com a relativa excepção dos artigos publicados na *Revista do Ministério de Justiça*, periódico jurídico «oficial» do regime, não obstante o carácter compreensivelmente comprometido da maioria das suas análises.

Após a mudança do regime e a extinção dos TZs, as análises académico-teóricas sobre o direito e a justiça em Cabo Verde deixaram sempre de fora a análise do papel desempenhado pelos TZs e o vazio deixado com a sua desintegração, agravado com o facto de o espaço de discussão intelectual sobre a matéria, após o desaparecimento da

⁴ Este trabalho não chegou a ser publicado em Cabo Verde. Para além de realçar as potencialidades da «justiça popular» cabo-verdiana, a pesquisa alerta para a excessiva politização desta justiça pelo Regime de Partido Único e aponta diversas críticas ao modo de funcionamento dos TZs, o que não deverá ter encorajado - leitura baseada no trabalho de campo realizado - a tutela governamental da justiça a publicar o estudo. De todo o modo, Santos faz importantes referências a esta pesquisa em posteriores trabalhos publicados em português, inglês e francês (Santos, 1987b, 1988b: 389-90, 1988c: 151-2, 2000: 193-4, 203).

Revista do Ministério da Justiça, se limitar à *Revista Direito e Cidadania* fundada em 1997 e dirigida pelo jurista Jorge Carlos Fonseca⁵.

Mesmo após Fonseca liderar uma equipa de peritos que, em 2001/2002, elabora um estudo sobre o «Estado da Justiça em Cabo Verde», encomendado pelo governo desse país, que atesta o aumento da morosidade da justiça e do défice do acesso à mesma, a questão da «participação local» na justiça e o estudo dos TZs e do vazio deixado com a sua desintegração continuaram de fora dessa pesquisa e permanecem praticamente fora da discussão académica até agora⁶. Para além da qualidade do trabalho realizado por Santos, estas razões obrigam a que qualquer pesquisa sobre a justiça local em Cabo Verde no panorama após a independência tenha por referência o trabalho realizado por Santos e este trabalho não foge a isso, procurando realizar um aturado diálogo com aquele autor, quase três décadas depois da realização do seu estudo.

Para além de procurar efectuar uma extensa discussão teórica sobre o Estado e as Justiças Locais em Cabo Verde - enquadrado nos estudos realizados no continente africano e mediante uma pequena comparação contextual com o caso de Moçambique -, este trabalho teve como um dos desafios principais tentar, mediante uma pesquisa empírica, detectar e identificar no cenário criado após a independência e após a abolição dos TZs, as possíveis (des)continuidades, rupturas e transformações em relação às autoridades e justiça colonial «local» e/ou «tradicional», à presença de «autoridades (chefes) tradicionais» ou, se quisermos, de legitimidades políticas locais ou tradicionais. Estas, ao contrário do que as leituras oficiais, ou as elites jurídico-políticas, tentam fazer crer, podem estar a desafiar a aparente unicidade do «Leviatã Crioulo» (Silva, 2001), já que também podem coexistir, estar fora, e ser ou não instrumentalizados pelo mesmo.

Dito de outro modo, um dos objectivos principais perseguidos neste trabalho é tentar atestar a diversidade ou a presença de formas jurídico-políticas alternativas em Cabo Verde, e alicerçar a ideia, ou hipótese, de que estas formas são subterrâneas. Ou seja, estamos perante a pertença de um Estado de cariz moderno que desconhece as especificidades africanas, europeias ou cabo-verdianas, mas estas andam no terreno,

⁵ O 3º capítulo da primeira parte deste trabalho debruça-se, em parte, sobre a problemática da produção de conhecimentos e do ensino superior universitário em Cabo Verde.

⁶ No âmbito da elaboração desta tese, tivemos a pretensão de dar início a esta discussão na aludida *Revista Direito e Cidadania* num artigo publicado em 2006b.

integradas de forma real e particular, por exemplo, no poder local, onde o «informal» e o «formal» se misturam.

Para dar prossecução aos desideratos acima expostos desenvolveu-se uma pesquisa de cariz *pós-colonial* que obrigou a percorrer quatro grandes caminhos: o primeiro trilho passou pela justificação da opção por uma análise de cunho pós-colonial; o segundo pela explicitação da metodologia de pesquisa adoptada; o terceiro por uma contextualização sócio-histórica crítica da especificidade do Estado moderno em África a partir da intervenção colonial e das suas interacções com ordens jurídicas não-estatais (pluralismo jurídico); e o quarto trilho pela abordagem específica do caso cabo-verdiano, visando, mediante as hipóteses de partida, espelhar tanto as diferenças e semelhanças, como as rupturas e continuidades em relação ao período colonial.

A utilização de ferramentas epistemológicas conferidas pelos Estudos Pós-coloniais visa analisar a especificidade da configuração do Estado moderno em Cabo Verde a partir da intercessão colonial portuguesa, visando expor criticamente a continuidade ou presença, a (des)continuidade e transformação das características político-jurídicas coloniais neste Estado após a independência - configurando-se não só numa *interlegalidade* [ou *inter-direito*] (Santos, 1987b, 1988b, 1988c, 1995, 2000, 2002a), mas também, a nosso ver, numa *inter-estatalidade*. Esta utilização constituiu um propósito desafiante dado o carácter inédito da aplicação dessas ferramentas no panorama dos trabalhos académicos efectuados sobre o Estado e a Justiça em Cabo Verde e, também, a utilização relativamente residual das mesmas nos trabalhos universitários realizados na região geográfica onde aquele país se insere - a África Ocidental -, e no continente africano em geral.

Sendo esta tese um trabalho que tradicionalmente se cataloga como estando situado no campo da Sociologia Política ou da Sociologia Política aplicada ao Direito, a utilização dos instrumentos epistemológicos conferidos pelos Estudos Pós-coloniais permite não só romper com esta catalogação possibilitando o aprofundamento do carácter inter-disciplinar e trans-disciplinar das pesquisas - o que nos permitiu navegar, de forma enriquecedora, em campos disciplinares como os de Ciência Política, Relações Internacionais, História, Antropologia ou Estudos Literários -, como também engendra o cunho *in-disciplinar* que nos permite pôr em causa a própria configuração disciplinar

eurocêntrica e colonial presente na Ciência Moderna a qual, obviamente, nem os próprios Estudos Pós-coloniais conseguem escapar.

É por isso que, na primeira parte da tese, os dois primeiros capítulos incidem na discussão teórica sobre os Estudos Pós-Coloniais visando, entre outros, dois grandes objectivos: em primeiro lugar, traçar um quadro que espelhe os principais caminhos percorridos pelos Estudos Pós-Coloniais a partir das suas dominantes origens anglo-saxónicas até a actualidade, na sequência dos trabalhos efectuados, por exemplo, por Stuart Hall (1996a), Bill Ashcroft (1989, 1995), Anne McClintock (1995), Simon During (1995), Linda Hutcheon (1995), Ania Loomba (1998), Boaventura de Sousa Santos (2006a, 2007a, 2009), Vale de Almeida (2000) ou Ana Mafalda Leite (2003). Embora o panorama comparativamente árido de produções teóricas sobre os Estudos Pós-Coloniais originários de espaços de língua oficial portuguesa, e não só, tenha motivado grandemente esse objectivo, o propósito primordial passa por demonstrar como é que a perspectiva «pós-colonial» desloca e procura desarticular a distinção, pretensamente crítica, que o paradigma eurocêntrico da Ciência Moderna tenta fazer entre «poder» e «conhecimento».

Ao rejeitar a falsa e impeditora diferenciação entre, por um lado, a colonização enquanto sistema de governo, poder e exploração e, por outro, a colonização enquanto sistema de conhecimento e representação, a óptica «pós-colonial» constitui um poderoso instrumento analítico que permite ver que com a «colonização» e, por conseguinte, com o «pós-colonial», nos situamos irremediavelmente no seio de um espaço de forças tanto de poder como de conhecimento.

Em segundo lugar, a feição *in-disciplinar* dos Estudos Pós-coloniais que se procura salientar não impede que ela também padeça da referida cegueira eurocêntrica não só devido ao carácter marcadamente ocidental da sua «génese», mas também porque o seu actual paradigma epistemológico - à excepção, como iremos ver, da contribuição dos Estudos Subalternos do Sul da Ásia e, posteriormente, da América Latina - não reconhece ou deixa praticamente de fora o potencial de contribuição e enriquecimento que os saberes ou conhecimentos produzidos em África podem trazer para o «cânone» dos Estudos Pós-Coloniais. Apesar de expormos, mais adiante, o argumento da existência desse contributo mediante a forte diáspora universitária desse continente presente no

Ocidente, o cunho da sua produção intelectual tem sido, no geral, marcadamente eurocêntrico.

A ausência do tributo africano, e do Sul Global em geral, no cânone teórico dos Estudos Pós-Coloniais, e que nos motivou a estudar um pouco a situação actual desse campo de estudos nesses espaços, é notória quando se analisa o contributo que aquele recebe de, pelos menos, três correntes ou escolas contemporâneas de pensamento com origem no Ocidente como o Pós-estruturalismo, a escola Pós-moderna e os Estudos Culturais. Contudo, é preciso realçar que apesar desta ligação umbilical não é fácil tentar delimitar, e talvez nem seja mesmo uma missão realizável, o campo teórico preciso no qual se inserem os Estudos Pós-coloniais dado que estes procuram justamente inquirir as fronteiras, engendrar uma reflexão além da teoria (Bhabha, 1994).

Não sendo possível analisar de forma exaustiva a influência das referidas correntes e as conseqüentes críticas sofridas pelos Estudos Pós-coloniais devido à origem e feição «ocidental» das mesmas, nomeadamente a de que ela não passa de mais uma aventura disciplinar eurocêntrica e colonial das ditas ciências humanas e sociais, optamos por conferir um olhar mais profundo para uma das principais advertências que sofre por parte dos seus detractores: a ignorância e subalternização da Economia Política em detrimento do papel central dos Estudos Culturais de índole anglo-saxónico no seu paradigma. Contudo, este trabalho postula não só a recuperação das relações entre o paradigma da Economia Política e o paradigma dos Estudos Pós-coloniais, que nunca foram fatalmente abandonadas, como também procura utilizar, em simultâneo ou separadamente, os instrumentos analíticos e epistemológicos dos dois paradigmas.

O que aqui apelidamos de «Estudos Pós-coloniais africanos» surge precisamente da acérrima crítica que o *mainstream* dos Estudos Pós-Coloniais vem sofrendo, nos últimos anos, por parte de alguns autores originários do continente africano devido à marginalização da Economia Política nas suas análises sobre o continente. Não obstante, por exemplo, os Estudos Subalternos da América Latina já terem feito esta crítica, incidindo naturalmente na realidade do continente americano, apelando a uma «descolonização» não só dos Estudos Subalternos como dos Estudos Pós-coloniais (Grosfoguel, 2008), o tom da crítica dos africanos, para além de também contribuírem para esta descolonização, adquire, a nosso ver, um carácter decisivo para o alargamento

da discussão em torno do paradigma dos Estudos Pós-coloniais pois até então estavam completamente fora do mesmo.

Apesar de relegados para as margens do paradigma ocidental dominante dos Estudos Pós-coloniais, teóricos africanos como Valentin Yves Mudimbe (1988, 1994), Achille Mbembe (1992a, 1992b, 2001, 2020) e Kwame Anthony Appiah (1991, 1997a, 1997b), são tidos como a «trindade africana» da teoria pós-colonial em África, e procuram, como forma de pesquisa, transpor o que cognominam de pedagogias «nacionalistas» ou «nativistas» que, segundo eles, estabelecem a relação do Terceiro Mundo com o Primeiro Mundo através de uma estrutura binária de oposição, sendo, por isso, apelidados de «novos africanistas» pelos seus principais críticos (Mamdani, 1999b; Murunga, 2004; Nzegwu, 1996). Neste ponto, almejamos não só evidenciar a grande ignorância e marginalização de «África» e dos académicos africanos por parte da maioria dos académicos «pós-coloniais», mas também o debate interno, tanto na diáspora como no continente africano, acerca da teoria pós-colonial que tem dado azo a críticas, por vezes exaltadas, entre os seus tutelares e opositores.

A pequena revisão da literatura dominante sobre os Estudos Pós-coloniais irá tentar demonstrar, entre os problemas e os silêncios que levanta, a imperativa necessidade de re-colocar, sob o prisma pós-colonial, a questão do conhecimento e do poder na relação colonial e as suas continuidades no cenário após a independência. Por isso, no terceiro capítulo, para além de recorrer a trabalhos de autores oriundos de diversos espaços de enunciação - nomeadamente nas Áfricas e nas Américas como são os ilustres casos de Amílcar Cabral (1974, 1976, 1977, 1979) e de Frantz Fanon (1975, 2006) -, e tendo como base as orientações ou opções epistemológicas da *Escola do Centro de Estudos Sociais* da Universidade de Coimbra, particularmente a proposta metodológico-teórica de Boaventura de Sousa Santos (1994, 2000, 2006a), tentamos proceder a essa re-colocação.

Esta tentativa passou, por exemplo, por pôr em causa a suposta endogeneidade da produção intelectual cultural das pequenas elites locais cabo-verdianas durante o jugo colonial - desde os chamados *nativistas* aos *claridosos* - defendida por larga maioria dos autores cabo-verdianos (Fernandes, 2005; Brito-Semedo, 2006), dado que, do nosso ponto de vista, ela se enquadra no âmbito do paradigma da ciência moderna/colonial, a sua

matriz de sustentação. Dado que este paradigma tinha como fio condutor a separação hierárquica entre o colonizador civilizado e o colonizado selvagem, ou, se quisermos, a utilização do darwinismo social e a colonização de cunho racista, a elite local cabo-verdiana procurou aproximar-se do primeiro reivindicando a sua civilidade mediante as suas produções intelectuais culturais que utilizavam os instrumentos da própria ciência colonial moderna.

Como se vai constatar, esta herança colonial, ou a continuidade do mesmo paradigma moderno/colonial da ciência moderna, vai contribuir para que, na época após a independência, nos deparemos com a ausência de uma agenda e de uma política substancialmente endógena de produção de conhecimentos sobre a realidade cabo-verdiana. Esta ausência é agravada, por exemplo, pelo facto de não só estarmos perante uma incipiente consolidação da pesquisa universitária em Cabo Verde, mas também porque as Universidades estão a ser alvo de cooptação pelo poder de cariz neo-oligárquico que tem por base o estabelecimento e a reprodução em Cabo Verde, e nas restantes ex-colónias em África, do modelo oligárquico imperante no período colonial na ex-metrópole, Portugal.

Sabendo que as universidades não são os únicos campos de produção de saberes mas apenas os mais privilegiados (Palermo, 2000; Mato, 2003), e que a luta por uma «ecologia de saberes» contra a monocultura da ciência moderna ocorre em outros lugares (Santos, 2006a, 2007a; Santos e Meneses, 2009), elas surgem não só como ilustração ou exemplificação de uma arena que pode ser transformada num campo luta com o fito de combater a herança do modelo oligárquico de forma a evitar que as instituições universitárias se transformem, efectivamente, em novos centros de poder neo-oligárquico em Cabo Verde, mas também de um campo onde vão se digladiar a colonialidade da herança do cânone dominante da ciência moderna/colonial e o movimento da *des-colonialidade* (Varela, 2008) que promove o reconhecimento e a promoção de conhecimentos e saberes endógenos.

Esta des-construção e reflexão, sob a óptica pós-colonial, sobre os consensos reinantes, por exemplo, sobre o conhecimento e poder em Cabo Verde, deriva da necessidade de se ter especial atenção ao facto de que alguns estudos e/ou teóricos dos pós-colonialismos no espaço de língua oficial portuguesa, mais do que expor e dissecar

as especificidades do colonialismo português, o que anseiam realmente é a subsistência da centralidade do ex-colonizador nessas análises, ou seja, que se continue, mal ou bem, a *falar de Portugal*, procurando a manutenção do que denominamos de *imperialismo da presença*, de inspiração lusotropicalista, ou seja, que adquira contornos neo-lusotropicalistas.

Esse movimento segue o desafio de Santos (2006a, 2007a, Santos e Meneses, 2009) de adoptarmos uma «Epistemologia do Sul» que, pelo que inferimos a partir da leitura de Nunes, não se trata apenas de uma recuperação da própria ideia hegemónica da epistemologia sob a máscara de uma qualificação positiva da variedade das formas de conhecimento existentes no mundo e as condições da sua legitimidade, mas sim de um «resgate da epistemologia» e de um *pragmatismo epistemológico* com especificidades próprias, presumivelmente emancipatórias (Nunes, 2008: 47).

Resumidamente, a primeira parte deste trabalho procura, de forma crítica e reflexiva, expor alguns dos principais pressupostos teóricos e concepções epistemológicas que o norteiam. Nas secções seguintes, a discussão teórica emana e se articula, em grande medida, com a análise dos dados da pesquisa empírica efectuada sobre o Estado cabo-verdiano – tendo como ponto de abordagem específica, as suas políticas concernentes à participação local na justiça, principalmente após a independência –, enquadrado na realidade estatal moderna em África. É tendo isso em conta que na segunda secção, no capítulo quarto, vai-se proceder à apresentação das hipóteses de partida e da direcção metodológica que acompanharam essa investigação.

A principal hipótese de partida visa defender a tese de que *a especificidade do tipo de colonização a que Cabo Verde foi sujeito não só influenciou na configuração do Estado colonial erigido mas também que, para além das rupturas e transformações, algumas continuidades estatais coloniais persistem neste Estado no panorama após a independência*. O estudo do tipo de ocupação e/ou colonização a que Cabo Verde foi sujeito foi fundamental para o lançamento desta hipótese e para a análise das especificidades estatais (modernas) presentes nas ilhas, que têm como lugar de enunciação a África Ocidental, recorrendo em grande medida aos trabalhos produzidos pela historiografia cabo-verdiana.

As restantes quatro hipóteses dão seguimento à análise dos tipos de colonização estatal na referida realidade: o objectivo da segunda hipótese de trabalho é *pôr em causa as leituras dominantes sobre o que significa falar de «tradicional» e de «pré-colonial» em Cabo*

Verde. Esta hipótese objectiva contestar as visões vigentes que defendem que não se pode falar na existência do «pré-colonial» nesse país assentando esse argumento no facto das ilhas estarem despovoadas na altura da chegada dos portugueses.

A terceira hipótese avançada é de que outra das especificidades cabo-verdianas é o seu papel de «colonizador subalterno», ou de agente e intermediário da colonização portuguesa noutros espaços coloniais, inclusive fora do espaço africano. Iremos, abraçando a metáfora de *Próspero* e do *Caliban* empregado por Santos (2006a: 212-55) para a estudo do colonialismo português, sustentar a tese de que, durante a dominação colonial, o Cabo Verde colonizado assumiu muitas vezes o papel de um *Caliban prosperizado* em semelhante contraste com o colonizador português que muitas vezes foi um *Próspero calibanizado*. O desígnio primordial desta conjectura constitui o estudo da influência que essa função vai ter não só no tipo de colonização operado em Cabo Verde como na enformação do Estado colonial cuja herança persiste no cenário após a independência.

A quarta hipótese apresentada é que, após a independência em 1975, o Estado que emerge em Cabo Verde, apesar da influência socialista, acaba por perfilhar um visível pragmatismo institucional. Por um lado, o Estado cabo-verdiano tenta extinguir as heranças ditas coloniais consideradas perniciosas, como por exemplo, os Regedores e os Cabo-chefes, substituindo-as por «organizações revolucionárias» e de cariz «popular» como os Tribunais de Zona (TZs) e Milícias Populares (MPs) e, por outro lado, não consegue fugir à herança centralista do Estado colonial moderno.

Este pragmatismo que, na prática, se traduz em cumplicidade e aquiescência perante as continuidades em relação ao período colonial no que concerne às autoridades e às justiças tradicionais ou informais nas suas relações com o Estado, leva a que a quinta hipótese tenha como objectivo *analisar o apelidado período «revolucionário» do Estado cabo-verdiano entre 1975 a 1990, tendo como propósito fundamental tentar, mediante investigação empírica, entender e espelhar as dinâmicas em torno das rupturas, transformações e (des)continuidades em relação ao período colonial presentes no actual panorama do pluralismo jurídico do mesmo Estado.*

A estratégia metodológica desta investigação teve por base a «análise comparada qualitativa» que se incidiu na comparação empírica entre algumas ilhas de Cabo Verde – Fogo, Santiago, S. Vicente e Santo Antão - e numa comparação contextual entre este país e Moçambique. No que concerne às «práticas de pesquisa» foram utilizadas

fundamentalmente as seguintes técnicas: a «entrevista» e a «observação». Em relação a este último método de pesquisa, para além da observação indirecta e directa, a sua utilização adquiriu, ao longo da pesquisa, um carácter singular e complexo na medida em foi possível articulá-la com «momentos» de observação participante ocorridos no concelho de S. Domingos (ilha de Santiago), particularmente na localidade *Djon Garridu*.

É de realçar, contudo, que a teoria dominante sobre a pesquisa qualitativa postula que a observação participante implica, forçosamente, um processo longo (White, 2005) de forma a poder «entrar» no universo do outro com o fito de vivenciá-lo por dentro (Burawoy, 1991, 2000). O engendrar da possibilidade de existência de «momentos» de observação participante visou pôr em causa e preencher, em certa medida, a ausência de resposta por parte da teoria dominante perante a possibilidade, como foi o nosso caso, de o investigador já fazer parte do mundo do observado.

Para o registo das principais incidências da pesquisa empírica optamos por redigir aquilo que denominamos de «cadernos de campo» que, ao contrário dos chamados «diários de campo» - um instrumento largamente utilizado nos estudos antropológicos, em que são feitos registos diários em pesquisas etnográficas geralmente longas -, não têm um registo tão disciplinado mas cujo dinamismo dependeu do andamento das incursões pelo campo, contendo no seu conjunto, as impressões, as conversas informais, as histórias de vida e as entrevistas recolhidas durante o trabalho de campo.

A terceira parte da tese visa, fundamentalmente, teorizar a proposta de um movimento pela *des-colonialidade* com o fito de fazer face à colonialidade de poder e de saber que, do nosso ponto de vista, corrói a maioria dos Estados (modernos) em África, dando uma atenção especial ao caso de Cabo Verde. Mas antes disso, no quinto capítulo, tornou-se crucial uma apresentação embrionária das bases epistemológicas que sustentam o poderoso ardil eurocêntrico que tem por base a ideia de que a estatalidade moderna só chega às diversas paragens do mundo mediante a colonização europeia, de que a estatalidade europeia sempre foi moderna ou, ainda, de que a estatalidade possui uma forma única e «neutral» de vigência intra-planetária.

Para evitar esse artifício, neste trabalho procedemos a necessária distinção histórico-analítica entre Estado moderno (ou estatalidade moderna) e Estado moderno ocidental (ou estatalidade moderna ocidental) recorrendo a instrumentos

epistemológicos de diversos campos de estudos como as Relações Internacionais e a Ciência Política mas tendo como principal suporte os trabalhos de reputados historiadores e filósofos como Diop (1954, 1960, 1967), Bernal (1987) e Dussel (2007), cujo auxílio se traduz, essencialmente, em três sentidos: em primeiro lugar, a percorrer os caminhos histórico-epistémicos que conduziram à hegemonia da filosofia política moderna/colonial e ocidental personificada, por exemplo, na concepção do «Estado absoluto» e do «Estado colonial» do filósofo romântico alemão Georg W. F. Hegel (1977, 2001).

Em segundo lugar, a perceber como é que a «democracia», ou a questão da «democratização» do Estado em África - um dos dois principais «novos» artefactos que acompanham actualmente a exportação da estatalidade moderna ocidental em conjunto com a «governança» da qual derivam as falácias da «boa governança» e da «governança global» -, tem como base, por exemplo, a visão teleológica e «ocidental» da história, que remete as origens da «democracia» para a Grécia antiga, quando na realidade, as origens históricas do sistema político que vulgarmente se denomina «democrático» se localizam no mundo egípcio e mesopotâmico, fenício e semita, na chamada Idade do Bronze entre os milénios III e II a.C., territórios que foram posteriormente ocupados pelos invasores «bárbaros» gregos (James, 1954; Bernal, 1987, 1997, 2006; Dussel, 2007). E, em terceiro lugar, a conceber a ideia de que o que veio, com o colonialismo, a ser denominado de «África» faz parte, efectivamente, do elenco dos produtores principais da chamada «Modernidade».

Posteriormente, no capítulo sexto e sétimo, por entre as viagens pouco pacíficas pelo tríptico colonialismo, modernidade e nacionalismo em África - promovendo o diálogo entre as perspectivas de diversos autores como Crawford Young, Mahmood Mamdani, Mukoma wa Ngugi, Peter Geschiere, Frederick Cooper ou Elísio Macamo - abordamos o desafio da *des-colonialidade*. Alguns dos principais autores sobre os Estudos Pós-coloniais na América Latina como Dussel (1994, 1998, 2000, 2001, 2002, 2007) e Grosfoguel (2007, 2008), no seu apelo a um aprofundamento do processo de descolonização iniciado no século XIX naquela região, acabam por postular o seu alargamento para outras paragens do Sul do mundo. Distanciando-se dessa concepção, posicionamo-nos contra essa extensão e utilização do conceito de descolonização em

África. Esta discussão alarga-se ao conceito de *colonialidade do poder e do saber*, dado que Anibal Quijano, seu criador e originário também da América Latina, sufraga a posição de Dussel e Grosfoguel em relação a uma operação de descolonização para fazer face à dita colonialidade.

Apesar de imbuídos de uma postura prudente em relação ao uso do conceito de colonialidade, evitando a sua generalização abusiva e tomando as devidas cautelas, consideramos a sua utilização pacífica. Todavia, vamos defender que, para uma maior explicitação da necessidade do combate à colonialidade do poder e saber em África, é preferível referir-se a um processo ou movimento de *des-colonialidade* em vez de um movimento de descolonização ou descolonial preconizado pelos citados teóricos latino-americanos. De entre as potencialidades epistémicas do conceito de des-colonialidade que irão ser apresentadas ressalta o facto de ela permitir a emergência de outros sucedâneos como os conceitos de *transcolonialidade* – que invoca a existência de formas diferenciadas de colonialidade em diversos ex-espacos coloniais - e de *transcolonialismo* – anunciada, em simultâneo, tanto como uma crítica como um complemento à noção de «transmodernidade» teorizada por Dussel (2007) surgindo, em derradeira instância, como constitutivo desta última.

Estes conceitos propostos acabam por se enquadrar na defesa de um *normativismo circunstancial* (Varela, 2005). Esta se traduz numa nova abordagem normativa que tem como alicerces, para além dos trabalhos de Mignolo (1995), Herrera Flores (2006) ou Grosfoguel (2008), a crítica de Boaventura de Sousa Santos (2000, 2006a, 2007a) ao modelo de racionalidade ocidental vigente, que apelida de «razão indolente» e de «pensamento abissal», responsáveis pela universalização normativa, ao qual contrapõe, visando a sua superação, a proposta de uma racionalidade mais ampla, que chama de «razão cosmopolita» - e que exige uma «ecologia de saberes» -, cujos «procedimentos sociológicos» são a «sociologia das ausências», a «sociologia das emergências» e o «trabalho de tradução», que configuram, na nossa visão, uma *Sociologia das Alternativas*.

O *normativismo circunstancial*, proposto como uma das formas de contrapor à universalização normativa, tem um carácter contextual ou atinente, privilegiando o forjar de soluções ou normas concretas que contribuam para a resolução, por exemplo, de casos

ou situações, igualmente particulares, que envolvam conflitos entre culturas políticas alternativas e/ou entre estes e o Estado moderno (Varela, 2005: 213-14).

Configura-se, assim um normativismo emancipador que pode contribuir para a redução da margem de manobra, ou campo de acção, para ao contínuo recurso a fórmulas normativas predefinidas pelas potências estatais ocidentais e legitimadas pelas principais instituições internacionais; e que se distancia das teses reaccionárias de «relativismo cultural» comumente utilizadas pela maioria das elites dos Estados do «Sul» para se furtar à responsabilidade internacional e para tentar impor soluções alógenas ou de «cima para baixo».

É um normativismo de tal calibre que vai ser aplicado na análise do Estado cabo-verdiano no capítulo final desta parte. A abordagem das duas primeiras hipóteses de partida da tese - o estudo dos meandros da ocupação e/ou colonização a que Cabo Verde foi sujeito (Carreira, 1985) - visa cimentar o pensamento de que Cabo Verde, após a chegada dos portugueses em 1460, vai emergir nos meados do século XV como uma «máquina burocrática» estatal da modernidade ocidental colonial. Na nossa perspectiva, a data de 1460 vai «des-truir» a de 1492, proposta por Enrique Dussel (1994) como o símbolo do início da *modernidade prematura* - e que coincide com a chegada de Colombo às Américas -, e re-localizar o seu arranque em «África» - espaço aliás, como vai ser defendido na parte I, de onde parte a fermentação de quinze séculos antes da deflagração da Modernidade.

Por essa via, a pertinente contra-imagem da modernidade elaborada por Dussel é impreterivelmente revista mediante uma *re-contra-imagem* da modernidade na qual o espaço cosmopolita subalterno composto por Cabo Verde tem, na nossa opinião, um papel central pois, a partir de 1460, começa, nesse espaço arquipelágico, a institucionalização de uma «moderna» máquina de colonização que irá ser exportada para as Américas.

Fazendo a ligação com a 3ª hipótese, aqui vamos analisar a forma «esquizofrénica» como as autoridades coloniais simultaneamente incentivam, instrumentalizam e combatem a condição política e identitária ambivalente do cabo-verdiano que, por sua vez, procura subverter esta postura ao seu favor (Cohen, 2007; Moniz, 2009). A acção da elite local cabo-verdiana que emerge do espaço cosmopolita subalterno ilhéu na

«máquina burocrática» da colonização portuguesa se traduz, conseqüentemente, num *cosmopolitismo colonial* dado que ela não se restringe ao espaço insular - que se estabelece como placa giratória para outros espaços como as Américas e Europa -, mas também pela sua própria deslocação para esses espaços para servir os desígnios da Coroa.

Aqui o cabo-verdiano surge como um *caliban prosperizado* ao serviço da burocracia colonial, ou do exército nas campanhas regulares de «pacificação», tendo inclusive o principal teórico do lusotropicalismo, Gilberto Freyre (2001: 224-63), destacado alguns agentes «privilegiados» que assumiram maior protagonismo como, por exemplo, o Honório Pereira Barreto (1813-1859) - que foi governador da Guiné - e António Barbosa Carreira (1905-1988) - que foi administrador colonial na Guiné e, actualmente, é considerado o pai da historiografia cabo-verdiana por uma parte considerável da intelectualidade do país.

Por outro lado, à semelhança do que acontece em outros espaços coloniais europeus, a condição ambivalente do cabo-verdiano leva a que a sua deslocação para outras colónias portuguesas seja também, tal como acontece no espaço geográfico do arquipélago, na condição de um *caliban calibanizado* ou seja, na condição de colonizado que, por exemplo, é «recrutado» para ser explorado como trabalhador nas famosas roças de S. Tomé e Príncipe nos inícios de Novecentos.

É cientes deste cenário de ambigüidade que nos debruçamos sobre as características do Estado colonial que se perpetuaram no período histórico após a independência, ou seja, para além das rupturas e transformações ocorridas torna-se essencial destrinçar as continuidades modernas e/ou coloniais no Estado cabo-verdiano com o fito de perceber a lógica que dirige a sua relação com a «participação popular» na justiça.

Para além do estudo das particularidades do Estado moderno cabo-verdiano, no contexto das diversas formas e contextos históricos em que a estatalidade se reveste, vai-se alicerçar a ideia que a pequena elite burocrática que domina o Estado recém-independente não rompe, em grande medida, com a lógica colonial anterior e, tal como os seus antecessores, a elite colonial autóctone continua a utilizar a estrutura oficial estatal para tentar manter os grupos sociais menos favorecidos à margem da repartição do poder.

Esta concepção engloba igualmente a evidência de que, apesar dessa marginalização, o cabo-verdiano procurou sempre reformular os espaços locais de actuação preconizados e criados pelo Estado e pelo Partido Único - nomeadamente os «tribunais populares» ou outros chamados «órgãos de administração e de participação popular». Isso indicia que estamos perante uma «continuidade» tanto da relação colonial (excludente) como também das tensões e acções de resistência e negociações, nos interstícios do poder subordinante.

Alguns autores cabo-verdianos criticaram esse cariz excludente do Estado cabo-verdiano e o regime de Partido Único (1975-1990) que o sustentava (Fernandes, 2002, 2005; Anjos, 2006; Moniz, 2009) - sem contar com os trabalhos «politicamente» comprometidos como são os casos de Silveira (1991) e Cardoso (1993). Contudo, apesar de representarem um notável esforço, que comungamos, de releitura e reflexão crítica sobre a trajectória político-identitária cabo-verdiana até à actualidade, a ilustração ou exemplificação da sua cumplicidade com o eurocentrismo, que impregna o processo de produção de conhecimentos nos diversos campos das ciências sociais, levou a distanciarmo-nos profundamente do quadro «epistemológico» que enformam as suas obras.

No quarto segmento desta pesquisa, tendo em mente, repetidamente, a necessidade de uma permanente vigilância e prudência epistémica, parte-se para a abordagem da problemática da justiça local em Cabo Verde utilizando como recorte histórico simbólico as datas de 1460 - altura da chegada dos portugueses às ilhas, e de 1990 - período do ocaso do regime de Partido Único após a independência do país em 1975. É neste sentido também que, no nono capítulo, primeiramente, defendemos que - tal como a Ciência, o Estado, e a própria Modernidade - a «história» da legalidade moderna, ou «direito moderno», necessita ser profundamente re-contextualizada. Na medida em que este não constitui o lugar apropriado para a execução de uma tarefa de tal grandeza, procuramos traçar apenas alguns dos principais pontos de discussão sobre o tema de forma a se perceber o *locus* de enunciação em que assenta o pluralismo jurídico em Cabo Verde.

No culminar desta diminuta re-contextualização, o «perspectivismo hermenêutico» (Arias-Schoreiber, 2001) e a «hermenêutica diatópica» (Santos, 1997,

2006a) despontam entre as concepções teóricas que, por um lado, melhor nos possibilitam lobrigar como a «legalidade» imposta pelo direito moderno hegemónico - que afasta o fundamento ético e intersubjectivo do direito -, está na base das tentativas colonialistas e sanguinolentas de homogeneização cultural, ou das contemporâneas versões reaccionárias de multiculturalismo. Por outro lado, constituem instrumentos epistemológicos de excelência, que permitem uma aproximação recíproca genuína e emancipadora entre a legalidade contra-hegemónica (*interlegalidade*) e a interculturalidade (Albó, 1999; Las Casas e Montaigne *apud* Dussel, 2007; Santos 1997, 2006a) tendo em conta que, sob a lente pós-colonial, é possível vislumbrar que a identidade jurídica, tal como a cultural ou política, é construída através de um processo de alteridade.

Em segundo lugar, tornou-se necessário tornar explícito o pensamento acerca do «direito» e do «pluralismo jurídico» em que este trabalho se baseia, enquadrado no contexto da discussão que existe sobre e em África sobre esta temática. Tendo como sustentáculo a «concepção pós-moderna do direito» - da qual deriva uma «concepção alargada do direito», de Boaventura de Sousa Santos (2000: 269)⁷, o referido pensamento recebe a contribuição de outros eminentes autores, vindos principalmente do campo da Antropologia do Direito e da Sociologia do Direito, como Eugen Ehrlich (1979), Sally Falk Moore (1978), Herman Max Gluckman (1973), M. Barry Hooker (1975), John Griffiths (1986), Sally Engle Merry (1988), P. H. Gulliver (1997) e, incidindo mais sobre o caso africano, de autores como Mahmood Mamdani (2002), Terence Osborn Ranger (2008) ou Paula Meneses (2005).

O capítulo décimo incide no exame do papel do Estado na justiça «local» durante o período colonial e a seguir à independência em Cabo Verde. Para além da pesquisa documental efectuada em diversas instituições como o Arquivo Histórico Nacional de Cabo Verde (AHNCV), destacam-se, entre outros, os trabalhos das historiadoras Ângela Domingues (1991a, 1991b), Zelinda Cohen (1989, 1992, 2007) e Iva Maria Cabral (1990) principalmente sobre os séculos de XV a XVIII. As suas pesquisas permitem confirmar não só a emergência de formas de direito local, ou costumeiro, aplicadas pela justiça local mas também que, apesar das tensões, confrontos e resistências ao poder central ou régio

⁷ Cf. também Santos (1987b, 1988b, 1988c, 1995, 2002a).

por parte do poder e dos representantes da justiça local, isso não põe em causa o facto de a justiça local ser, institucionalmente, extremamente elitista e desigual, no contexto de uma sociedade escravocrata.

Diversos acontecimentos relatados e analisados nestes trabalhos demonstram, de forma geral, que, mesmo consciente da impossibilidade de administrar as ilhas sem os quadros intermédios negros e mestiços forros locais devido à carência do elemento branco - o que originava a permissão de entrada a muitos destes quadros -, o favorecimento do elemento branco por parte da Coroa portuguesa era tão evidente que, por exemplo, em caso de disputa por um cargo na estrutura burocrática colonial entre os dois elementos, o branco e o negro, este último era *claramente* preterido, mesmo que o argumento rático fosse, por vezes, mascarado por outro.

Incidindo nos caminhos da Justiça a partir do século XIX até a emergência do «Estado Novo» na metrópole na década de trinta do século XX, vai-se, em última instância, defender o argumento de que o referido Estado vai ensaiar um «pluralismo jurídico fraco» em Cabo Verde, situação que pode ser alargada para outras colónias em África. Esse argumento vai-se basear, em primeiro lugar, no facto da codificação e «catalogação» do direito costumeiro - embora legalmente previstos -, serem praticamente inexistentes, o que mostra que as ordens normativas paralelas, originadas no contexto colonial, não ficaram totalmente dependentes do sistema jurídico estatal, ao contrário, por exemplo, da colonização britânica (Griffiths, 1986) em que vai ser o próprio Estado a «inventariar» o direito costumeiro, supostamente preexistente.

Em segundo lugar, para além da mútua contaminação (interlegalidade) entre o direito «comum» e o direito tradicional não codificado - e, por conseguinte, pouco controlado - a dita fraqueza se comprova pelo facto do pluralismo jurídico ensaiado não se opor à ideologia do centralismo jurídico tendo em consideração que na economia política da colonização a desigualdade de poder, favorecendo o direito estatal colonial, constituía a nota dominante.

Entrando na fase após a independência, a análise dos contornos do princípio da «justiça popular» instaurado pelo Estado cabo-verdiano e por outros Estados africanos de língua oficial portuguesa - particularmente Moçambique com o qual fazemos uma pequena comparação teórica -, antecede a imersão feita no período após a extinção dos

TZs em 1991 e que se caracteriza pela hegemonia do direito estatal tributária, em grande medida, do direito estatal colonial. Face a este cenário, a questão teórica que se colocou, antes de uma maior imersão empírica na realidade cabo-verdiana, foi no sentido de tentar perscrutar o estado ou o ponto de situação das forças que resistem ao crescente processo de globalização hegemónica do princípio do Estado de Direito Democrático. No entanto, em Cabo Verde, tal como em outros países, a tarefa dos actores da governação contra-hegemónica, alternativa ou solidária, não se afigura fácil não só devido aos obstáculos internos e externos, mas devido à complexidade e diversidade de situações.

A quinta e última parte deste trabalho, de índole essencialmente empírica, apresenta uma retrospectiva da «participação popular» na justiça entre 1975 e 1990 em Cabo Verde e por um trabalho de prospecção em relação aos sinais e rumos que a «participação local» na justiça está a tomar naquele Estado desde a última data até o presente.

Antes disso foi preciso estabelecer os perímetros teóricos do que se pretende que seja a participação e/ou acesso das populações locais à justiça. Por um lado, isso passa por um combate aos *slogans* da «participação cidadã» e da «participação democrática» que acompanham a globalização hegemónica do princípio do «Estado de direito». Por outro, pela repolitização do conceito de «participação» mediante a adopção da ideia de «participação local» sendo que a categoria «local» visa não só identificar nitidamente as comunidades «locais» marginalizadas da gestão da justiça, mas também as potencialidades de resistência do «local» em íntima articulação com o regional, nacional e o global, afastando-se das receitas hegemónicas da «democracia local» e «poder local» actualmente veiculadas, por exemplo, pelo Banco Mundial e FMI.

Após a independência, o princípio da «justiça local» quedou-se por um breve activismo legal, supostamente de inspiração socialista e revolucionária, catalogado de «justiça popular» faltando nitidamente um activismo político que levasse de facto à incorporação social do dito princípio. Estando conscientes da necessidade desse tipo de activismo perante as inovações jurídicas que surgem no «local» é que, antes de mergulharmos profundamente na realidade empírica, apresentamos, no capítulo 11º, uma proposta teórico-política que aponta para a possível reinvenção do legado dos

«tribunais populares» no quadro da criação de novos tribunais locais, aqui denominados de «tribunais comunitários».

O não preenchimento do vazio deixado com a extinção dos TZs em 1991 e o não reconhecimento de outras formas de aplicação da justiça e de direito, leva-nos, nos restantes capítulos - mediante a pesquisa empírica nas ilhas de Santiago, Fogo, S. Vicente e S. Antão -, a revisitar o conceito de «direito local» e de «justiça local», no sentido de cultivar os seus conteúdos potencialmente emancipatórios e contra-hegemónicos, procurando, como foi dito anteriormente, confluir para a emergência e validação da existente, embora não reconhecida oficialmente, pluralidade jurídica do país, o que poderá se traduzir, de maneira geral, num incremento da democratização da justiça cabo-verdiana, enfrentando os actuais efeitos negativos da crescente globalização hegemónica do princípio do Estado de direito. As principais ilações, perspectivas e limitações resultantes desta análise serão expostas nas conclusões do trabalho.

Parte I

Estudos Pós-coloniais: O Desafio de Pós-Colonizar

«Se o saber não é um direito, seguramente será um esquerdo»
Escaramujo, Sílvio Rodriguez (1993)

Introdução: A Emergência da Perspectiva Pós-colonial

As abordagens pós-coloniais não dispõem de uma matriz teórica própria ou de correntes teóricas passíveis de integrar as diversas posições epistemológicas e temáticas que são usualmente reconhecidas como sendo «pós-coloniais». Constituem uma diversidade de contribuições teóricas fragmentadas, com orientações distintas, mas que apresentam como característica comum o esforço de esboçar, pelo método da desconstrução dos essencialismos, no seguimento de algumas críticas introduzidas pela chamada «pós-modernidade», uma referência epistemológica crítica às concepções dominantes de modernidade.

Se quisermos, vão redimensionar algumas interrogações feitas às concepções epistemológicas e metodológicas formadas no «Ocidente»⁸, como, por exemplo, a crítica às concepções unilineares da duração histórica; a crítica à leitura eurocêntrica da história e de certos fenómenos sociais, nacionais ou transnacionais, que olvida, ignora, ou não reconhece, os contextos, narrativas, subjectividades e conhecimentos submetidos à violência do colonialismo; ou ainda a recusa dos binarismos centro/margem, tradicional/moderno, desenvolvido/subdesenvolvido, muito estimados pela retórica colonial.

A reformulação retrospectiva da Modernidade no âmbito dos processos de «globalização», em todas as suas formas de ruptura e em todos os seus momentos, constitui o elemento verdadeiramente distintivo de uma periodização «pós-colonial». Dessa forma, o «pós-colonial» provoca uma interrupção crítica na grande narrativa historiográfica que, - na historiografia liberal e na sociologia histórica *weberiana*, assim como nas tradições dominantes do Marxismo «ocidental» -, reservou à dimensão global da colonização uma presença subordinada do interior de seus parâmetros europeus (Hall, 1996a: 106).

⁸ No livro intitulado *Unthinking Eurocentrism: Multiculturalism and the Media* [Des-pensando o Eurocentrismo: Multiculturalismo e os Media], Ella Shohat e Robert Stam (1994), recusam a divisão entre o «Ocidente» e o resto do mundo, considerando que o «Ocidente» é uma construção fictícia baseado em mitos e fantasias e que, do ponto de vista geográfico, trata-se de um conceito relativo pois aquilo que o «Ocidente» chama de «Oriente» ou «Médio Oriente» é, do ponto de vista da China, a Ásia Ocidental. Já no «mundo árabe», a palavra para nomear o Oeste diz respeito ao Norte de África (Magreb), a sua parte mais ocidental, em oposição a Mashreq, a parte mais oriental. Na língua árabe, «Oeste» e «Estrangeiro» dividem a mesma origem.

Ao se colocar o fenómeno da colonização sob a lente «pós-colonial», ela deixa de ser vista somente como uma narrativa local ou marginal de uma história maior para, numa narrativa reencenada do pós-colonial, assumir o lugar e a importância de um amplo evento de ruptura histórico-mundial. O pós-colonial se refere à «colonização» como algo mais do que um domínio directo de certas regiões do mundo pelas potências imperiais.

Desta forma, segundo Stuart Hall, ela significa «o processo inteiro de expansão, exploração, conquista, colonização e hegemonia imperial que constitui a ‘face mais evidente’, o exterior constitutivo, da modernidade capitalista europeia e, depois, ocidental, após 1492» (idem: 106). Ao se compreender ou reler a colonização sob este prisma inovador, ele torna-se perceptível apenas como acontecimento de importância mundial, embora não seja o seu carácter universal e totalizador, mas sim o seu prisma deslocado e diferenciado, que seria marcado.

Nas palavras de Hall:

Isso quer dizer que a colonização teve que ser compreendida naquele momento e, certamente só pode ser compreendida nos dias de hoje, não só em termos das relações verticais entre colonizador e colonizado, mas também em termos de como essas e outras formas de relações de poder *sempre* foram deslocadas e descentradas por um outro conjunto de vectores – as ligações transversais ou que cruzam as fronteiras dos Estados-nação e os inter-relacionamentos *global/local* que não podem ser inferidos nos moldes de um Estado-nação. É na reconstituição dos campos epistémico e de poder/saber em torno das relações da globalização, através de suas diversas formas históricas, que a «periodização» do «pós-colonial» se torna realmente desafiadora (idem: 107).

A versão dominante⁹, ou a que tem tido mais visibilidade no Ocidente, sobre o que deve ser considerado de «perspectiva pós-colonial» defende que esta foi adoptada inicialmente por autores classificados como intelectuais da diáspora negra ou migratória – essencialmente imigrantes procedentes de países periféricos que vivem na Europa Ocidental e na América do Norte –, e que teve na crítica literária a sua área precursora de disseminação. Esta ocorre sobretudo na Inglaterra, com destaque para a análise à literatura da *Commonwealth* por parte da sua academia, e nos Estados Unidos a partir dos anos 80 do século XX (Ashcroft, 1989, 1995; Childs, 1995; Rattansi, 1997; Loomba, 1998). O domínio dos estudos pós-coloniais de tradição anglo-saxónica contribuiu para que

⁹ Mais à frente, quando incidirmos, por exemplo, sobre o panorama dos estudos pós-coloniais em África, veremos que existem outros ângulos de entrada nas «perspectiva pós-coloniais», partindo de trabalhos seminais sobre o Colonialismo e Neo-colonialismo como os de Frantz Fanon, Amílcar Cabral, Albert Memmi, Aimé Césaire, Samir Amin, Cheikh Diop, Kwame Nkrumah, etc.

Edward Said, mediante a publicação da obra *Orientalismo* em 1978, seja considerado, por grande parte dos académicos, como o precursor das teorias pós-coloniais. Com a emergência de trabalhos de autores como Paulin Hountondji (1997a, 1997b, 2002), Gayatri Chakravorty Spivak (1985, 1988a, 1988b, 1999), Ngũgĩ wa Thiong’o (1977, 1981, 1981a, 1983, 1986, 1986a, 1993, 1998), Homi Bhabha (1994, 1996), Stuart Hall (1992, 1996a, 1996b, 2003) e Paul Gilroy (1993), os estudos pós-coloniais de matriz anglo-saxónica se expandem geograficamente e para outras disciplinas, fazendo destes referências recorrentes em outros países dentro e fora da Europa.

1:

O *Pós-colonial*: Das Raízes e Polêmicas do Conceito

Como alguns autores assinalam (Hall, 1996a; Bhabha, 1994; Spivak, 1988a, 1999; Rattansi, 1997), um dos centros de debate sobre o pós-colonial desenvolve-se entre estruturalistas e pós-estruturalistas. Para estes autores, toda a enunciação vem de algum lugar, defendendo a perspectiva pós-colonial que o processo de produção de conhecimento científico moderno, ao eleger modelos e conteúdos decorrentes do que se definiu como a cultura nacional nos países europeus, vai reproduzir, de diversas formas, a lógica da ligação colonial (Costa, 2005: 6)¹⁰. Tanto as experiências de minorias sociais quanto os processos de transformação ocorridos nas sociedades «não ocidentais» ou «periféricas» continuariam sendo tratados a partir de suas relações de funcionalidade, semelhança ou divergência com aquilo que se definiu como «Centro».

Nesse sentido, o «pós» do pós-colonial não representa simplesmente um «depois» no sentido cronológico linear; trata-se de uma operação de reconfiguração do campo discursivo, no qual as relações hierárquicas são re-significadas (Hall, 1997a; McClintock, 1992, 1995; Santos, 1994). O colonial, por sua vez, vai além do colonialismo e alude a situações de opressão diversas, sejam elas definidas a partir de fronteiras de conhecimento, de gênero, étnicas ou raciais. A isso Aníbal Quijano apelidou de «colonialidade» (1992, 2000)¹¹.

¹⁰ No capítulo III desta parte, recorrendo, por exemplo, a Santos, Meneses e Nunes (2004b) e a Santos e Meneses (2009), iremos apresentar uma discussão mais profunda sobre as raízes e opções na produção de conhecimento.

¹¹ Mais à frente, na terceira e quarta parte, quando nos debruçarmos sobre a questão da produção do conhecimento como espaço de poder, o conceito de colonialidade será melhor apresentado e debatido.

No entanto, existem autores/as, como Simon During, que percebem o «pós-colonialismo» como estando profundamente relacionado com a necessidade das nações ou grupos, vítimas do imperialismo, de alcançar uma identidade não contaminada pelos conceitos ou imagens eurocêntricas e/ou universalistas (During, 1995: 125). Uma ideia que é expressamente recusada, por exemplo, por Linda Hutcheon, ao concluir sobre a impossibilidade da inexistência de contágio, chamando a atenção, inclusivamente, para a própria expressão «pós-colonialismo» que, segundo ela, está «contaminada» pelo colonialismo (Hutcheon, 1995: 135). Como se infere de forma preliminar, esta contaminação, de algum modo, vai-se reflectir na política (formas de governo) e no direito dos Estados saídos do colonialismo, nomeadamente do Estado cabo-verdiano.

Pode-se concordar com a perspectiva de que uma análise pós-colonial quer exprimir, no âmago, a ideia de que existe um período, por exemplo, após as independências das colónias em África, que não é pós-colonial, e em que se utiliza o conceito de pós-colonialismo no sentido de mostrar, nomeadamente no caso em análise, que o novo Estado independente mantém continuidade com as heranças coloniais. Uma perspectiva pós-colonial é útil, num dado sentido, para dar conta dessa problemática. Contudo, a inferida exigência de que, por causa disso, não se afigura congruente utilizar o conceito de «Estado pós-colonial» para se referir a aquelas realidades, não parece acertada na medida em que, com isso, se corre o risco de invisibilizar ou subalternizar, de forma inconsciente, por exemplo, as lutas dos movimentos de luta de libertação, ou anti-coloniais, ou, parafraseando Amílcar Cabral, a longa e dolorosa (sanguinária) resistência cultural das massas populares que, efectivamente, provocou a ruptura política que nos permite reconhecê-los legitimamente como integrantes de Estados pelo menos historicamente (ou cronologicamente) pós-coloniais (Cabral, 1976).

Corroborando esta visão, Ana Mafalda Leite, considera que se o termo «'Estado pós-colonial' [*post-colonial state*]¹² usado pelos historiadores, após a segunda guerra mundial, é assumido claramente na sua aceção cronológica para designar o conjunto de países recém independentes», quando transformado num conceito analítico «o termo pós-colonialismo pode entender-se como incluindo todas as estratégias discursivas e

¹² No original.

performativas (criativas, críticas e teóricas) que frustram a visão colonial, incluindo, obviamente, a época colonial» (Leite, 2003: 11).

É efectivamente uma questão espinhosa, pois também existem formas de se distinguir os usos do termo «pós-colonial» que em nada contribuem para o avanço desta discussão. É o caso dos críticos que não reconheceriam o «pós-colonial» nas colónias brancas, utilizando-o para descrever exclusivamente as sociedades colonizadas não-ocidentais (Hall, 1996a: 101). Outros se recusariam a atribuí-lo às sociedades colonizadoras da metrópole, restringindo o seu uso para se referir apenas às colónias da periferia. Isso, como é óbvio, é confundir uma categoria descritiva com uma categoria avaliativa.

É neste sentido que Lata Mani e Ruth Frankenberg, numa avaliação bastante cuidadosa, alertam para o facto de que nem todas as sociedades são «pós-coloniais» num mesmo sentido e que, em todo caso, o «pós-colonial» não opera de forma isolada, e que é, efectivamente, uma construção altamente diversa marcada por intersecções com outras relações dinâmicas (Mani e Frankenberg, 1993: 301). Para estes autores, no fundo, tanto o «colonialismo», como o «pós-colonial», dizem respeito às formas distintas de «encenar os encontros» entre as sociedades colonizadoras e seus «outros», «embora nem sempre da mesma forma ou no mesmo grau» (idem: 301).

Por sua vez, Anne McClintock apresenta-nos ainda a ideia de «assombração» que o prefixo «pós» transporta na ideia do que quer ultrapassar, alertando que «de forma problemática, a ruptura histórica sugerido pelo prefixo pós- reside nas continuidades e rupturas de poder que moldaram as heranças dos impérios coloniais europeus (...)» (McClintock, 1995: 10). A autora, ao mesmo tempo que se mostra ciente dos diversos percursos que percorrem a hegemonia global, procura defender a formulação de um argumento universal sobre a urgência de uma reflexão conjunta sobre as referidas «continuidades e descontinuidades do poder» (idem, 1992: 298).

Tanto para ela como para Ella Shohat o «pós-colonial» constitui a celebração do chamado fim do colonialismo. Shohat diz, por exemplo, que «pós» significa «passado»: algo definitivamente concluído e fechado. Porém, para a mesma autora, isso também faz parte de sua ambiguidade, já que o conceito não mostra se essa periodização é epistemológica ou cronológica. Estaria o «pós-colonial» marcando o ponto de ruptura

entre duas epistemes da história intelectual ou se referindo às «estritas cronologias da história *tout court?*» (Shohat, 1992: 101).

Na sequência das posições de McClintock, Frederick Cooper está de acordo que os teóricos «pós-coloniais» não desconhecem os problemas que levanta o uso dos termos «momento pós-colonial», «discurso pós-colonial», «pós-colonialismo» e «pós-colonialidade». Contudo, para ele, uma questão é o quanto o mundo «pós-colonial» é «pós»; outra é em que medida as histórias de todas as partes do mundo que estiveram sob a experiência de regimes coloniais podem ser reduzidas a uma essência (Cooper, 2000: 182).

Ele nos diz que:

O adjectivo colonial, eliminados os «idades» e «ismos», tem a virtude de ser uma categoria nativa, um termo pelo qual os europeus descrevem um projecto que foi simultaneamente aglutinador e diferenciador: a extensão do poder para áreas cujas populações foram vistas como distintas e da forma como esta distinção foi reproduzida. O «ismo» transforma o «colonial» em uma questão explicitamente política, e o termo «colonialismo», no século XX, foi utilizado mais frequentemente pelos críticos para demarcar um conjunto de ideologias e práticas que desejam combater; a palavra tem o valor e a inadequação da maioria dos termos polémicos. O que a «idade», por suas qualidades homogeneizantes e essencialistas nos oferece, ainda não é claro (idem: 182)¹³.

O facto de o «pós-colonial» ser um conceito universalizado de forma complexa, em função dos contextos e dos autores, deve-se, sem dúvida, a uma certa homogeneização e descuido na sua utilização, devido, também, à popularidade crescente do termo, seu uso extenso, o que às vezes tem gerado a sua aplicação inapropriada. Existem sérias distinções a serem feitas, mas que têm sido negligenciadas, o que tem causado um enfraquecimento do valor conceitual do termo. Shohat, por exemplo, explora com eficácia essa deficiência, ficando claro que, à luz da crítica «pós-colonial», aqueles que utilizam o conceito devem atentar mais para as suas discriminações e especificidades e/ou estabelecer com mais clareza em que nível de abstracção o termo está sendo aplicado; e como isso esse exercício evita a sua «universalização» espúria.

Também o autor português, Miguel Vale de Almeida, situando-se no espaço do colonialismo português, procura constituir os preceitos de utilização do conceito «pós-colonial» ao afirmar que o termo deverá ser aplicado não só ao período posterior ao colonialismo, mas também à época subsequente ao que ele apelida de «fracasso dos

¹³ Na parte III da tese iremos abordar a questão acerca das potencialidades, ou não, do conceito de «pós-colonialidade» no contexto da discussão sobre o de «colonialidade» de Aníbal Quijano (1992) e de *des-colonialidade* proposto por nós (Varela, 2008).

projectos nacionalistas e anti-colonialistas aplicados logo após as independências» (2000: 231). Defende ainda que «o termo deverá aplicar-se aos complexos de relações transnacionais entre ex-colónias e ex-centros colonizadores [e que] (...) tudo o resto, como globalização, *settler societies*, neocolonialismo, colonialismo interno, devem ser tratados nos seus próprios termos» (2000: 231). Situando-se também nesse mesmo espaço de enunciação, Boaventura de Sousa Santos, num artigo intitulado «Do Pós-moderno ao Pós-colonial: E Para Além de Um e Outro» arremata que «(...) não só houve vários colonialismos, como foram complexas as relações entre eles, pelo que algo está errado se essa complexidade não se reflectir nas várias concepções de pós-colonialismo» (Santos, 2004c: 30). Dito doutro modo, estamos perante «pós-colonialismos»!

Ania Loomba é outra autora que apela a uma utilização prudente da concepção de pós-colonialismo. Conquanto lhe reconheça uma utilidade incontestável do ponto de vista analítico, Loomba aconselha que a expressão «pós-colonialismo» deve ser encaminhada sempre para localizações singulares. De outro modo, pode-se esconder ou subverter, em vez de deslindar, as relações de dominação que constituem o corpo de análise dos estudos pós-coloniais (1998: 19). O termo é polémico para a autora, em primeiro lugar, pelo próprio prefixo «pós», que remetendo para sentidos como «depois» ou «fim de», não considera, segundo alguns autores, as desigualdades reminiscentes ou distintivas do jugo colonial.

Em segundo lugar, sendo oficialmente independente, um país ex-colonizado pode continuar económica, política e culturalmente dependente. Não se trata de denegar a «descolonização», no sentido legalmente adoptado, mas antes de reconhecer que, em relação àqueles que permanecem nos lugares mais baixos da ordenação social, não é possível ver o que se passou para além da colonização (Loomba, 1998: 7). Também as desigualdades entre países a nível mundial, bem como as fracturas internas aos mesmos, convocam uma reavaliação do que, genericamente, poderá ser designado como sendo pós-colonial. Acresce que as espacialidades e temporalidades distintas e ainda as estratégias e formas de dominação, que variaram ao longo dos processos históricos e políticos das colonizações europeias, presumem outras categorias no exame do termo pós-colonialismo (idem: 8).

Podemos ver então que estamos perante um conceito que se refere a um alto nível de abstracção, pois, por um lado, exige distinções cuidadosas quando procede à identificação do que são as novas relações e disposições do poder que emergem na conjuntura após a independência. Por outro lado, o conceito de «pós-colonial» pode ajudar os teóricos a descreverem ou caracterizarem a mudança nas relações globais que marca a transição, forçosamente assimétrica, da era colonial para o momento após a independência, tornando-se num conceito adequadamente «universalizante». Partindo deste último ponto, podemos ver a transição histórica para o «pós-colonial» como caracterizada pela independência do controlo colonial formal, pela constituição de novos Estados-nação, por formas de desenvolvimento económico dominadas pelo crescimento do capital local e suas relações de dependência neocolonial com o mundo capitalista dominante, bem como pela política que advém da emergência de poderosas elites locais que administram, a seu favor, os efeitos contraditórios do subdesenvolvimento (Nkrumah, 1965a, 1965b; Amin, 1974; Bayart, 1999; Chabal, 1999).

Agarrando já o referido ponto, é igualmente significativo o facto de o «pós-colonial» ser caracterizado pela persistência dos muitos efeitos da colonização e, ao mesmo tempo, pelo deslocamento, em diversos sentidos, do eixo colonizador/colonizado ao ponto dessa deslocação ser internalizada ou interiorizada pela própria sociedade «descolonizada»¹⁴. Tais complexidades e re-encenações tornaram-se uma característica comum de várias partes do mundo pós-colonial, embora tenham ocorrido outras trajectórias descolonizadoras, algumas precedentes e outras com resultados expressivamente divergentes.

Chegados aqui, alguns autores questionam: então porque privilegiar este momento do «pós-colonial»? A sua preocupação com o relacionamento colonizador/colonizado não seria simplesmente o reviver ou re-encenar daquilo que o próprio pós-colonial triunfantemente declara «concluído»? (Hall, 1996a: 103-4) Tanto McClintock como Arif Dirlik (1994), por exemplo, consideram, no mínimo, estranho que os críticos pós-coloniais se ocupem tanto com o Iluminismo e a Europa, ou seja, com o «recentramento da história global sob a rubrica do tempo europeu», cuja crítica constitui, ao que parece, sua tarefa principal (McClintock, 1992: 86).

¹⁴ Na parte III deste trabalho a noção de «descolonização» será alvo de maior discussão empírica e conceptual.

Na sequência dessa interrogação, uma crítica séria que se pode fazer, de antemão, a alguns teóricos pós-coloniais é que, por vezes, o seu propósito parece ser quase exclusivamente a desconstrução do discurso filosófico ocidental, assemelhando-se a um «mero desvio para retornar à posição do Outro enquanto recurso para se repensar o próprio eu ocidental» (Hall, 1996a: 104; Bhabha, 1994: 58). Stuart Hall aceita, aparentemente, essa crítica de forma pacífica, admitindo, embora defensivamente, que esses teóricos (ele incluído) deveriam ter recorrido a outros exemplos teóricos onde a desconstrução de conceitos-chave como, por exemplo, o «sujeito» e a «identidade», pelos chamados discursos «pós» - nomeadamente o pós-estruturalismo e o pós-modernismo-, levou a que fossem abaladas em suas formas unitárias e essencialistas, e, na linha de Foucault, proliferassem para além de nossas expectativas, através de formas descentradas, assumindo novas posições discursivas, e não seguindo a via da extinção ou do seu desaparecimento (idem: 104).

Para reforçar esta posição, Hall recorre ao pós-estruturalista Jacques Derrida para afirmar que todos os conceitos-chave no «pós-colonial», como no discurso geral dos «pós», operam «sob rasura», «um gesto necessariamente duplo, marcado em certos pontos por uma rasura que permite a leitura daquilo que se oblitera, inscrevendo violentamente no texto aquilo que tentou governá-lo de fora» (idem: 113). Por outras palavras, estes conceitos foram submetidos a uma crítica severa e radical, expondo seus pressupostos como um conjunto de efeitos fundacionais. Todavia, como já foi dito, essa des-construção não os revoga, permanecendo como os únicos instrumentos conceptuais ou ferramentas para se pensar o presente, mas somente quando forem utilizados em sua forma des-construída.

Vale a pena, neste momento, questionar o que significa este «posterior» e este «ir além» que o «pós-colonial» encerra e almeja. Ella Shohat argumenta que a operação de, ao mesmo tempo, privilegiar e afastar-se da narrativa colonial, superando-a, vai definir a estrutura do «entre-lugar» do «pós-colonial», apesar de ela não se contentar com esse carácter indeterminado do mesmo (Shohat, 1992: 107). Contudo, é possível argumentar que a tensão entre o epistemológico e o cronológico não é impeditiva, mas produtiva. «Posterior» significa o momento que sucede ao outro (o colonial), no qual predomina a relação colonial. Isso, evidentemente, não significa que o que se denomina «efeitos

secundários» do domínio colonial foram suspensos e, certamente, também não quer dizer que passamos de um regime de poder/saber para uma temporalidade sem conflitos e com ausência de relações de poder, mas sim que as configurações «emergentes», porém relacionadas, de poder/saber começam a exercer seus efeitos específicos. Para Hall:

[D]essa forma, a conceitualização de mudança entre esses paradigmas – não como uma «ruptura» epistemológica no sentido estruturalista/althusseriano, mas, em analogia ao que Gramsci denominou «movimento de desconstrução-reconstrução» ou ao que Derrida, num sentido mais desconstrutivo, denomina «dupla inscrição» – é característica de todos os «pós» (Hall, 1996a: 112).

Do nosso ponto de vista, mais do que ser «posterior» e de ir «mais além» do colonial, ou seja, de tentar superar tanto o paradigma epistémico como o momento cronológico do «colonial» – à semelhança do que tentam fazer outros «pós», como, por exemplo, o pós-modernismo em relação ao modernismo e o pós-estruturalismo em relação ao estruturalismo – o «pós-colonial» encerra ainda outro problema colocado por Hall: será que ambos os termos, o «pós» e o «colonial», poderiam realmente ser separados, e que significaria tal separação para a forma como a própria «colonização» é conceptualizada (idem: 111).

Como já foi dito, o «colonialismo» se refere a um momento histórico específico, mas sempre foi também uma forma de encenar ou narrar a história, e o seu valor descritivo foi sempre estruturado no seio de um paradigma teórico e explicativo característico. A própria sequência de catalogação de intervenções políticas – colonização, imperialismo, neocolonialismo, dependência, Terceiro Mundo – patenteia a intensidade com que uma importante carga política, conceptual e epistemológica, estava aferrada a cada um desses termos descritivos e aparentemente cândidos e, em suma, a veemência com que cada um deles deve ser entendido discursivamente (idem: 112).

O que justamente o discurso «pós-colonial» tem deslocado e procurado deslocar é a distinção crítica que se tenta fazer entre «poder» e «conhecimento» no referido paradigma de cariz eurocêntrico. Com a «colonização» e, conseqüentemente, com o «pós-colonial», nos situamos irremediavelmente dentro de uma arena de forças de poder/saber. O que está sendo rejeitada é exactamente a falsa e impeditiva distinção entre colonização enquanto sistema de regimento, poder e exploração e a colonização enquanto sistema de conhecimento e representação. Uma vez que as relações que

caracterizaram o «colonial» não mais ocupam o mesmo lugar ou a mesma posição relativa, podemos não somente nos opor a elas mas também criticar, desconstruir e tentar «ir além» delas.

Como se pode inferir, demarcar o campo teórico preciso no qual se inserem os Estudos Pós-coloniais não é tarefa fácil. Talvez nem seja mesmo uma missão realizável, uma vez que os Estudos Pós-coloniais procuram justamente inquirir as fronteiras, engendrar, consoante defende Homi Bhabha, uma reflexão além da teoria. Este autor, já a respeito dos discursos «pós» no geral, como a pós-modernidade, pós-colonialidade, pós-feminilidade ou, se quisermos acrescentar, o pós-racismo, nos diz que se essas «gírias» dos nossos tempos têm algum significado,

este não está no uso popular do «pós» para indicar continuidade – feminismo *posterior* – ou extremidade – *antimodernismo*. Essas expressões só poderão incorporar a energia inquieta e revisionária do «além», para o qual apontam teimosamente, se transformarem o presente em um lugar de experiência e aquisição de poder expandido e ex-cêntrico (Bhabha, 1994: 23).

No entanto, não é difícil reconhecer a ligação próxima entre os Estudos Pós-coloniais e, pelo menos, três correntes ou escolas ocidentais contemporâneas de pensamento: o pós-estruturalismo, a escola pós-moderna e os Estudos Culturais. No que toca à primeira, geralmente, considera-se que são, sobretudo, com os trabalhos de Jacques Derrida e Michel Foucault que «os estudos pós-coloniais aprenderam a reconhecer o carácter discursivo do social» (Costa, 2005: 4).

Edward Said, foi um dos primeiros que, na sua referida obra *Orientalismo*, se apoiou tanto nos trabalhos de Foucault¹⁵ como de Antonio Gramsci, para explorar a forma como as concepções dos colonizadores acerca dos colonizados estruturaram as instituições administrativas através das quais as populações subjugadas eram governadas. Ao enfatizar essa forma de imbricação entre poder, hegemonia e conhecimento, a análise de Said colocou um grande desafio ao Marxismo convencional e a outras formas de investigação que, até então, viram o desenvolvimento dos conhecimentos coloniais, encontrados na Antropologia, História, Estudos Linguísticos,

¹⁵ Em certa medida, a perspectiva dos Estudos Pós-coloniais deriva de Michel Foucault que – ele mesmo seguindo selectivamente um caminho trilhado anteriormente por Louis Althusser – insistiu, tal como eles, na materialidade e a produtividade social do discurso.

Literatura de Ficção e de Viagem, como meras legitimações pós-facto da exploração e espoliação colonial¹⁶.

Foi a partir de Said, também, que os Estudos Pós-coloniais desenvolveram a ideia de que não foi apenas a identidade do colonizado, mas também a do colonizador, que foi moldada pelo encontro colonial. A concepção dos colonizadores europeus de si próprios como brancos, cristãos, «civilizados», masculinos, racionais, adultos, e assim por diante, desenvolveu-se em simultâneo com a produção da imagem dos Orientais e Africanos como opostos binários daquelas «qualidades»: como negros ou «coloridos» [*coloured*]¹⁷, pagãos, bárbaros, femininos e emotivos, irracionais e infantis; em suma, como inferiores de todas as formas e demandando uma civilização e um governo racional e cristão (Rattansi, 1997: 481-2).

No *Orientalismo* (1979) de Said, o «Oriente» emerge como um efeito do discurso orientalista do «Ocidente» em que a «representação» precede e produz a realidade sobre a qual se pode, então, apenas alegar que «re-representa», tendo obscurecido, para não dizer eliminado, a anterior realidade que, mediante um discurso de colonização, tinha começado por deturpar. Daí a referência de Said à «(...) grande disciplina sistemática mediante a qual a cultura europeia conseguiu administrar – e até mesmo produzir – politicamente, sociologicamente, militarmente, ideologicamente, cientificamente e imaginativamente o Oriente durante o período pós-Iluminismo» (Said, 1979: 3).

Desta forma, ele define *Orientalismo* como uma «(...) instituição corporativa empregada para lidar com o Oriente – para lidar com ele, fazer declarações sobre ele, autorizar visões sobre ele, o descrever, o ensinar, o estabelecer, dominar sobre ele: em suma, o *Orientalismo* como um estilo ocidental para dominar, reestruturar e ter autoridade sobre o Oriente». Para além de, desta forma, a produção de conhecimentos «endógenos» se tornar extremamente limitada devido à colonização mental eurocêntrica, o mais problemático, pelo menos do ponto de vista ontológico, é quando são os próprios «produtores» que se consciencializam dessa «orientalização». Said aponta a si mesmo como exemplo:

¹⁶ Embora se admita que a tentativa de des-contruir ou des-pensar o Eurocentrismo já estivesse presente em campos disciplinares, como o da Antropologia, muito antes da publicação de *Orientalismo*.

¹⁷ No original.

1: O Pós-colonial: Das Raízes e Polémicas do Conceito

(...) uma posição tão autoritária do *Orientalismo* faz-me acreditar que ninguém que escreva, pense ou aja sobre o Oriente poderá fazê-lo sem ter em conta as limitações do pensamento e da acção impostas pelo *Orientalismo*... Isso não quer dizer que *Orientalismo* determine unilateralmente o que pode ser dito sobre o Oriente, mas que é toda a rede de interesses inevitavelmente exercida em (e, portanto, sempre envolvida em) qualquer ocasião em que essa entidade peculiar «Oriente» está em causa (idem: 3).

A crítica do eurocentrismo a partir de Said se tornou fundamental para a maioria do mundo académico, tanto no Sul como no Norte Global. É de destacar, entre outras, uma característica dessa crítica que vai influenciar grandemente os Estudos Pós-coloniais e que decorre, directa ou indirectamente, justificada ou injustificadamente, do *Orientalismo*: os teóricos «pós-coloniais», como Said, têm a tendência em ver o Eurocentrismo, em termos epistémicos, como uma atmosfera intelectual, ou seja, enfatizam o papel socialmente constitutivo do discurso orientalista ou, se quisermos, eurocêntrico. Afirmam, literalmente, que esse discurso tem produzido os mundos «fantasmagóricos» que ele designa, de tal forma que, por essa via, deixam de ser fantasmagóricos para se tornarem reais (ibidem: 3). Esse modo hegemónico de conceptualização determina toda a produção académica sobre questões relacionadas com a Europa e os seus «Outros». Nesta leitura, o eurocentrismo não é passível de crítica, uma vez que está entranhado na própria estrutura do pensamento moderno, da academia, da produção de conhecimentos, e da interdisciplinaridade.

A escola pós-moderna é outra corrente com ligações próximas aos Estudos Pós-coloniais. Contudo, no que se refere a autores como Jean-François Lyotard (1979) e outros seus representantes, os autores pós-coloniais não adoptam a mesma receptividade que têm, por exemplo, face ao trabalho dos citados «representantes» dos pós-estruturalismo, já que, efectivamente, a abertura para o pós-modernismo varia muito, conforme a abordagem ou autor pós-colonial que se tome. De forma geral, aceita-se falar da «pós-modernidade» como condição, isto é, como categoria empírica que descreve o descentramento das narrativas e dos sujeitos contemporâneos. Declina-se, contudo, o «pós-modernismo» como desígnio teórico e político, visto que, para o pós-colonialismo, a mudança social e a luta contra a opressão devem ocupar lugar principal na agenda de pesquisa (Appiah, 1997b; Gilroy, 1993).

Como exemplo paradigmático de utilização dos instrumentos epistemológicos fornecidos tanto pelo pós-estruturalismo como pelo pós-modernismo, podemos

encontrar o trabalho de Homi Bhabha que, por um lado, utiliza a teoria pós-estruturalista para asseverar, ou fazer emergir, a «contra-modernidade pós-colonial», na medida em que a «prerrogativa pós-colonial» procura afirmar e ampliar uma nova dimensão de cooperação, tanto no interior das margens do espaço-nação como através das fronteiras entre nações e povos, tentando «representar uma certa derrota, ou mesmo uma impossibilidade, do ‘Ocidente’ e sua legitimação da ‘ideia’ de colonização». Por outro lado, «movido pela história subalterna das margens da modernidade – mais do que pelos fracassos do logocentrismo – (...) [tenta], em pequena escala, remirar o conhecido, renomear o pós-moderno a partir da posição do pós-colonial» (Bhabha, 1994: 245).

A outra corrente que influenciou decisivamente o campo de estudos em análise é denominada de Estudos Culturais. Esta, sobretudo em sua versão britânica desenvolvida principalmente no *Birmingham University’s Centre for Contemporary Studies* [Centro de Estudos Contemporâneos da Universidade de Birmingham], se distingue dos Estudos Pós-coloniais apenas de forma cronológica tendo em conta que, desde que Stuart Hall, figura fulcral dos estudos culturais britânicos, desvia sua atenção, a partir de meados dos anos 80 do século XX, das questões ligadas à Classe e ao Marxismo para temas como Racismo, Etnicidades, Género e Identidades Culturais, se verifica uma convergência plena entre Estudos Pós-coloniais e Estudos Culturais (Morley & Chen, 1996).

Finalmente, no que se refere à influência, ou não, dos Estudos Pós-coloniais na reconfiguração do campo das ditas ciências sociais e humanas, para além do já aludido Boaventura de Sousa Santos (2004c: 30), um outro autor de língua portuguesa, o brasileiro Sérgio Costa, no seu trabalho *Muito além da diferença: (im)possibilidades de uma teoria social póscolonial* (2005)¹⁸, discorda da suspeita de autores como Gregor McLennan (2003) de que a teoria pós-colonial implode a base epistemológica das ciências sociais. Ele, ao contrário de Santos, centrando-se em autores do Norte, defende que:

(...) boa parte da crítica pós-colonial tem como destinatário não o conjunto da teoria social, mas uma escola teórica particular, qual seja, a teoria da modernização e se assemelha a objeções levantadas por cientistas sociais que nada tem a ver com o pós-colonialismo. Outros problemas levantados pelos estudos pós-coloniais não desestabilizam, necessariamente, as ciências sociais, podendo mesmo enriquecê-las (Costa, 2005: 3).

¹⁸ Este artigo é também publicado com outro título: «Desprovincializando a Sociologia: A contribuição pós-colonial» (2006).

Apesar de ela não reflectir e nem resumir a complexidade dos Estudos Pós-coloniais, uma das principais e ferozes críticas sofridas pelos Estudos Pós-coloniais prende-se com a sua origem «ocidental», nomeadamente que ela não passa de mais uma aventura disciplinar eurocêntrica e colonial das ditas ciências humanas e sociais. Vamos, de seguida, aprofundar um pouco mais essa questão, com destaque para um olhar crítico sobre o papel dos Estudos Culturais nessa dita aventura.

1.1 **Saindo das Entranhas do Monstro: A Génese¹⁹ Ocidental dos Estudos Pós-Coloniais**

É realmente apreciável o contributo dos intelectuais da diáspora negra, ou migratória, para a emergência dos Estudos Pós-coloniais no Norte, com destaque inicial para a «Escola» de Birmingham, mas que, para além de outras «Escolas» europeias e dos Estados Unidos da América, depois se alastra para outros espaços académicos no Sul, nomeadamente a Ásia, América Latina e o continente africano²⁰.

Os escritores e pesquisadores de referência nesse campo de estudos partilham, no geral, uma característica comum: foram decisivamente marcados tanto pela experiência do colonialismo como pelo período após o seu desaparecimento formal. Isso leva a que alguns defendam, de forma controversa, que esse campo merece a alcunha de «pós-colonial» devido aos esforços centrais para o seu desenvolvimento por parte desses actores que, intelectual e politicamente, se situam num cruzamento cultural «híbrido» (Bolaffi *et al.*, 2003). Como já foi dito, muitos desses pesquisadores são originários de colónias europeias, especialmente as britânicas, mas utilizam os recursos intelectuais ocidentais num esforço de fornecer novos entendimentos do impacto da era colonial e imperial tanto sobre os colonizados como sobre os colonizadores. Eles estão interessados,

¹⁹ Expressão que deriva da palavra «Génese» (Criação/Origem), que dá nome ao primeiro livro da actual Torá da Bíblia Cristã. Dado que colonização ocorreu sob a máscara e auspícios da evangelização cristã ocidental dos «selvagens» colonizados, a questão que surge é a seguinte: em que medida essa característica «genética» ocidental [termo que também deriva da dita palavra] dos Estudos Pós-coloniais transporta em si os laivos de uma tentação colonial sub-reptícia.

²⁰ É de ressaltar, antecipadamente, que muito antes da emergência académica dos Estudos Pós-coloniais no Norte e seu posterior alastramento, diversos autores do Sul e/ou diáspóricos, com destaque para Cabral, Fanon, Nkrumah ou Memmi, já tinham produzido trabalhos críticos sobre os fenómenos colonial e neo-colonial, catalogados de «estudos coloniais», ou sobre a colonização. Como iremos ver na parte III deste trabalho, são estes autores que inauguram a linguagem tida como tipicamente desconstrutiva e auto-reflexiva dos Estudos Pós-coloniais.

também, em tentar prover um carácter distinto às políticas «pós-coloniais», especialmente na área da Cultura e Identidade, apropriadas ao novo período «pós-nacional» no qual a emergência de antigas populações colonizadas produziu diásporas globais, principalmente nos ex-países colonizadores, e num contexto onde as forças da globalização estão, geralmente, a minar as identidades nacionais e levando à emergência de culturas desterritorializadas, «híbridas» e complexas (Gandhi, 1998: 122-140).

Para além de Stuart Hall, colocamos aqui em destaque três autores «diaspóricos»: Edward Said, Homi Bhabha e Gayatri Spivak, que são, muitas vezes, referidos como a «santíssima trindade» dos Estudos Pós-coloniais, dado que as suas biografias pessoais e abordagens intelectuais acabam por condensar alguns dos principais traços desse campo de estudos. Tal como Said, já referido no ponto anterior, o indiano Homi Bhabha, que segue a mesma linha de Said, forneceu, mediante os seus escritos, outra das ideias mais originais dos Estudos Pós-coloniais que é seguinte: a dominação do colonizador sobre o colonizado sofreu sempre uma instabilidade crónica, derivada da profunda ambivalência que marcou a psique do colonizador na sua relação com o colonizado. A partir da sua colecção de ensaios, *The Location of Culture* [O Local da Cultura] (1994), podemos ver que ele baseia grande parte do seu trabalho em histórias da antiga Índia britânica, onde documenta a ameaça imposta à superioridade do colonizador devido às internalizações ou interiorizações forçadas e voluntárias da cultura do colonizador por parte do colonizado, o que, por conseguinte, mina a ideia do eterno «nativo incivilizado», enquanto que, ao mesmo tempo, possibilita ao colonizado ter uma versão caricaturada do colonizador o que, na expressão do autor, implicitamente «escarnece e/ou burla» [«*mocks*»]²¹ a cultura colonial (Bhabha, 2007: 129-38).

O colonizador permanece, assim, preso num enigma devido ao desejo de, por um lado, transformar alguns dos nativos em «ingleses bronzeados», em certa medida para fornecer um quadro de servidores civis, sendo esse um processo continuamente perturbado pela sobrevivência recalcitrante dos elementos da cultura «nativa». Contudo, por outro lado, para o colonizador ter um sucesso completo na transformação do nativo isso vai obrigá-lo a fazer cair a sua postura de superioridade. Para Bhabha, a «mímica» do nativo apenas produz uma cultura «híbrida» que, de forma consistente, foge ou

²¹ No original.

escapa ao desejo de superioridade e domínio completo por parte do colonizador, um desejo que pode ser alcançado apenas pelo enfraquecimento das bases culturais das reivindicações do colonizador em subjugar em nome da «civilização» (idem: 129-38).

Um elemento que aparece de forma implícita em Homi Bhabha, mas que é desenvolvido por outros autores como Stuart Hall (1992, 1996a), Rattansi (1994) ou Hyam (1990), tem a ver com a desestabilização da relação colonizador/colonizado pela ambivalência do desejo em todas as suas complexidades. A aversão do colonizador aos hábitos do nativo, especialmente a suposta imoralidade sexual, é abalada pelo fascínio e atracção pela sexualidade do nativo, exprimidos não só em fantasias mas também em enlances sexuais, o que desenreda (ou antes, enreda) a austera dicotomia binária entre colonizador e «nativo».

Gayatri Chakravorty Spivak, outra indiana com educação universitária na Índia e no Norte, teve um contributo ímpar no interrogar/questionar da habilidade dos investigadores da actualidade em capturar a realidade do encontro colonial²² e, mais importante, a consciência tanto do colonizador como do colonizado. Spivak procedeu a isso de um modo mais problematizador, mediante uma amálgama eclética de feminismo, pós-estruturalismo e desconstrucionismo Derridiano, e Marxismo e Psicanálise. Ela questionou em que medida a voz do subalterno colonial, especialmente da mulher, pode alguma vez ser rearticulado pelos investigadores pós-coloniais, dada a construção das histórias das colónias pelos poderes imperiais, a contínua dominação da academia ocidental em tais pesquisas e a hegemonia global geral do Ocidente num regime de neo-colonialismo (Spivak, 1988a, 1993, 1999). Muito da sua escrita opera através da análise dos contínuos dilemas políticos e epistemológicos que o pesquisador pós-colonial enfrenta e, simultaneamente, ela mesmo se engaja em pesquisas similares, nomeadamente nos textos literários, a marca registada do seu trabalho (Spivak, 1985).

Na sua vertente activista, Said, Spivak e Bhabha, juntamente com outros pesquisadores, tentam mostrar a importância do projecto pós-colonialista para as preocupações contemporâneas através a defesa da assumpção de políticas «pós-nacionalistas» no mundo pós-Guerra Fria, para aos quais procuraram fornecer recursos

²² Este se reveste de diferentes formas (colonização directa [*direct rule*], colonização indirecta [*indirect rule*], segregação racial, etc.), consoante o contexto colonial em questão (Santos, 2006b; Meneses, 2008). Quando nos debruçarmos sobre o caso cabo-verdiano, veremos os moldes do seu revestimento.

intelectuais. As desigualdades globais contemporâneas entre «Norte» e «Sul» e o papel da hegemonia cultural e económica norte-americana desempenham papéis cruciais em contextualizar a necessidade de perspectivas distintamente «pós-colonialistas» (Said, 1993: 341-367; Spivak, 1999: 357-394).

A incorporação de elites nacionais do Sul no capitalismo global e o colapso dos aparatos estatais dos novos países formados a partir das lutas anti-coloniais nacionalistas conduziu a leituras pessimistas, como as de Said e Spivak, sobre as prospectivas de uma mudança cultural, política e económica radical naquelas antigas colónias. O envolvimento de Said na luta por um Estado palestino e as intervenções de Spivak nas lutas feministas em Bangladesh, Índia e noutros lugares, conduziram os dois a uma forma de resistência grandemente permeada pela desilusão.

Edward Said depositou as suas esperanças na emergência de políticas pós-nacionalistas e de movimentos anti-sistémicos saídos das migrações massivas e dos deslocamentos que acompanharam a «hibridização» global iniciada pelos processos de colonização. Estas migrações e deslocamentos mantiveram-se vivos devido às diversas forças da «globalização desigual» o que, por sua vez, tem conduzido a uma desradicalização (Said, 1993: 402-08). Essa visão está em paralelo com o alinhamento de Homi Bhabha com o que apelida de políticas para um «Terceiro Espaço» de hibridismo que emerge com o encontro de culturas no mundo colonial e pós-colonial (Bhabha, 1990: 211). Pode-se pensar que isto aponta para que uma determinada forma de Multiculturalismo seja o modo preferido de políticas pós-coloniais mas, na verdade, as formas existentes de multiculturalismo são severamente criticadas tanto pelo o que é visto como sendo uma agenda assimilacionista que lhe subjaz (Bhabha, 1990: 207-209, 219), como pela sua cooptação pelas demandas do capitalismo multinacional (Spivak, 1999: 396-402).

O autor português António Sousa Ribeiro, inspirado no trabalho de Boaventura Sousa Santos (1997), apelidou estas versões reaccionárias de Multiculturalismo como sendo um «Multiculturalismo sem tradução» (Ribeiro, 2005: 3-4) Esse dispensar da «tradução» não passa de uma «imagem especular da atitude imperial» que vê no multiculturalismo apenas «a simples coexistência de culturas que não têm que interagir e são entendidas como fechadas em si próprias e auto suficientes». Ou seja, esses modelos

baseiam-se no pressuposto da essencial intraduzibilidade das culturas, e dado que «nenhuma teoria da tradução pode, naturalmente, fundar-se numa perspectiva como a assim expressa, assente numa lógica de mútua exclusão e na definição da fronteira como linha divisória e não como espaço de encontro e de articulação», isso leva a que esse procedimento surja como algo totalmente desnecessário (idem: 3-4).

É ponto assente a forte influência dos Estudos Culturais²³ no cânone anglo-saxónico e dominante dos Estudos Pós-coloniais (Derrida, 1972, 1981; Bhaba, 1994, 1997; Hall, 1992, 1993, 1996a, 1997a, 2000; Gilroy, 1993). Isso leva a que esse campo de estudos tenha sofrido diversas críticas, nomeadamente o facto de essa influência ter conduzido a, ou implicado, uma marginalização dos Estudos de Economia Política.

1.1.1 Onde Pára a Economia Política? *Fogo sobre os Culturalistas!*

Para Arif Dirlik, um dos principais autores que inauguram uma crítica cerrada aos Estudos Pós-coloniais, os protagonistas do discurso «pós-colonial» – os autores e intelectuais diaspóricos, originários ou «deslocados do Terceiro Mundo», são os que têm sucesso nas respeitadas universidades norte-americanas da *Ivy League*²⁴, e que utilizam a «mudança» linguística e cultural em voga para proceder a uma reformulação do Marxismo, remetendo-o a «outra linguagem do Primeiro Mundo com pretensões universalístico-epistemológicas» (Dirlik, 1994: 347)²⁵. Na sequência de críticas comuns de outros autores à generalização, ou omnipresença, esdrúxula do termo «pós-colonial» (McClintock, 1992), Dirlik também partilha a ideia de que os referidos intelectuais «diaspóricos» agem como autênticos «marcadores do passo da crítica cultural» (idem: 347). Esta reserva sobre a esmagadora localização «metropolitana» dos pesquisadores e a

²³ Numa crítica cujo alargamento advogamos para os «Estudos Pós-coloniais», Daniel Mato considera a categoria «Estudos Culturais» muito limitada e, no seu trabalho, procede à sua reformulação para «estudos e outras práticas de cultura e poder». Sendo um campo marcadamente político não é possível que ela dê lugar apenas a estudos deixando de fora outras formas de práticas intelectuais por parte de actores que se situam fora do mundo universitário ou académico como, por exemplo, «as práticas não escritas dos movimentos sociais, as práticas das artes visuais ou do cinema» (Mato, 2003: 74-76).

²⁴ Um grupo de oito universidades privadas do Nordeste dos Estados Unidos da América.

²⁵ Essa visão crítica do Marxismo, deve-se, em grande medida – na sequência da queda do muro de Berlim e da União Soviética em 1991-, ao descrédito global do socialismo como alternativa séria ao capitalismo, e à perda real de radicalização no Sul, levando a que deixassem de ser nítidas as alternativas oferecidas pelo Marxismo que, com isso, perdeu completamente o terreno como alternativa política intelectual radical (Kaviraj, 1993).

sua cooptação pelos postos académicos lucrativos, particularmente nos EUA, é expressa particularmente pelos marxistas críticos como Ahmed (1992) e tem sido um perigo a que Spivak, por exemplo, tenta fazer face, especialmente em *A Critique of Postcolonial Reason* (1999).

A principal acusação de Dirlik é a de que o pós-colonialismo evidencia um carácter pouco original por se tratar de um discurso pós-estruturalista, onde vai buscar o seu fundamento filosófico e teórico, e pós-fundacionista ou antifundacional, e que, por isso, não pode lidar com um conceito como o «capitalismo» e com «a organização capitalista do mundo moderno» (idem: 356). Por menosprezar a estrutura e a totalidade, ele afirma que o discurso pós-colonial é um «culturalismo» pois a sua noção de identidade é inteiramente discursiva e não estrutural. Ocupando, dessa forma, das questões de identidade e sujeito, não consegue explicar «o mundo fora do sujeito». A atenção se desloca da origem nacional para a posição do sujeito e «uma política de localização precede a política informada por categorias fixas (neste caso, a nação, embora obviamente outras categorias tais como o Terceiro Mundo e a classe social também estejam implicadas)». Nesse sentido, o «pós-colonial» apresenta, tanto ao colonizador quanto ao colonizado, «um problema de identidade» (idem: 336-7).

É evidente que essas críticas e argumentos de Dirlik, e de outros autores que seguem esta linha, albergam uma dose de melancolia, almejando o retorno a uma política bem definida de oposições binárias, onde se possa «traçar linhas claras na areia» que separem os bons e os maus da fita (Hall, 1996a: 98). O facto de essas «linhas», presumivelmente, poderem ter sido simples de traçar no passado, o que não acontece nos dias de hoje, torna esse argumento menos convincente do que parece à primeira vista. Não descurando o facto assente de que existem escolhas políticas difíceis de se fazer, Stuart Hall considera que a lição premente dos nossos tempos, consiste em saber que os binarismos políticos nunca estabilizaram e nem estabilizam permanentemente o campo do antagonismo político, e nem conferem a este uma inteligibilidade transparente. Segundo ele,

[o]s «efeitos» de fronteira não são «gratuitos», mas construídos; conseqüentemente, as posições políticas não são fixas, não se repetem de uma situação histórica a outra, nem de um teatro de antagonismos a outro, sempre «em seu lugar», numa infinita repetição. Isso não representa uma mudança da política enquanto «guerra de manobras» para uma política enquanto «guerra de posições», conforme Gramsci decisivamente a delineou no passado? Afinal, não estamos todos, de formas distintas e através de espaços

1: O Pós-colonial: Das Raízes e Polémicas do Conceito

conceituais diferentes (dos quais o pós-colonial definitivamente é um), buscando desesperadamente compreender o que significa uma escolha política ética e se posicionar em um campo político necessariamente aberto e contingente? Ou entender que tipo de política resulta disso? (idem: 98).

De todo o modo, no que concerne a ligação (neste caso, a ausência dela) entre o pós-colonialismo e capitalismo global, a crítica de Dirlík é deveras relevante e serve de alerta para os «imberbes» teóricos pós-coloniais. Efectivamente, este impressionante eclipsar nos trabalhos inaugurais sobre pós-colonialismo e dos intelectuais «pós-coloniais», tem prejudicado seriamente o que de positivo o paradigma pós-colonial pode e tem a ambição de alcançar. Prova disso é o facto de que desde o início do debate no Norte, na década de 1990, sobre o que se convencionou chamar de «pós-modernidade», ou «modernidade tardia», tanto o pós-colonial como a análise dos novos desenvolvimentos do capitalismo global têm, em geral, prosseguido em relativo isolamento e implicado um custo mútuo.

Uma das razões para esse afastamento tem a ver, como já foi aqui argumentado, com facto de os discursos do «pós» terem emergido e sido articulados, embora silenciosamente, contra os efeitos práticos, políticos, históricos e teóricos do colapso de um certo tipo de marxismo economicista, teleológico e, por conseguinte, redutor. O resultado do abandono desse economicismo determinista não tem se traduzido na concepção de formas alternativas de pensar as relações económicas e os seus efeitos - enquanto condições de existência para outras práticas inseridas de forma «descentrada» ou deslocadas dos nossos paradigmas explanatórios-, mas sim numa sólida, colossal e eloquente rejeição de tal dimensão de análise. É como se, «já que o económico, em seu sentido mais amplo, definitivamente *não* 'determina', como antes se acreditou, o movimento real da história, 'em última instância', ele não existisse!» (idem: 116-17).

Não há dúvidas de que a acusação, consistente, de negligência em relação à Economia Política nas análises do colonialismo e de suas consequências, encerra uma grande dose de verdade²⁶. Contudo a ênfase «culturalista», efectivamente genética e decisiva, nos Estudos Pós-coloniais não pode levar a que simplesmente se afirme que as relações entre o paradigma económico, ou da Economia Política, e o paradigma dos

²⁶ Cf. Parry (1987), entre muitos outros.

Estudos Pós-coloniais foram irremediavelmente abandonadas²⁷. Do nosso ponto de vista, é preciso tanto uma explicação menos inflamada criticamente como uma postura menos defensiva. Uma postura mais retraída, por exemplo, é a de Stuart Hall que, tentando defender-se e justificar a hegemonia dos «culturalistas», diz que «em parte, trata-se de um efeito institucional – uma consequência inesperada, diriam alguns, do facto de que o ‘pós-colonial’ tem sido melhor desenvolvido pelos académicos literários, que têm sido relutantes em romper as barreiras disciplinares (e até pós-disciplinares) necessárias ao avanço do argumento» (idem: 117).

Outra explicação para esse apartar, deve-se também ao facto de existir uma certa incompatibilidade conceitual entre um certo tipo de teoria pós-fundacional e a investigação dessas complexas articulações. Mas isso não pode ser considerado como um abismo filosófico intransponível, especialmente porque, para Hall, «embora não abordem a questão do papel conceitual que a categoria ‘capitalismo’ possa ter na ‘lógica’ pós-fundacional, certas articulações desse tipo são, *de facto*, implicitamente presumidas ou operam em silêncio, nos pressupostos subjacentes a quase todo trabalho crítico pós-colonial» (íbidem: 117).

Para nós, o simples facto, como já se viu aqui, de a matriz anglo-saxónica - que domina os Estudos Pós-coloniais, estar singularmente marcada pelos Estudos Culturais, deve levar, de forma pragmática, ao reconhecimento descomplexado que de a crítica e a queixa persistente sobre a ênfase dos Estudos Pós-coloniais na análise da literatura, ou outros produtos textuais, de escritores e académicos das potências coloniais sobre a constituição do projecto colonial, são justificadas. Dado que, por exemplo, os integrantes da dita «santíssima trindade» desse campo de estudos - Said, Bhabha ou Spivak -, receberam o seu treino e especialidade primários em Estudos Literários, que formam o núcleo central das suas agendas de pesquisa, é sem surpresa que os seus trabalhos irão influenciar significativamente os Estudos Pós-coloniais ao lhes conferirem um viés marcadamente literário.

É preciso ter em mente também que o que hoje reconhecemos como um campo relativamente autónomo de Estudos Pós-coloniais só começou a surgir, de forma

²⁷ Veremos, mais à frente, ao analisar o caso africano, como a economia política tem estado sempre no centro do debate, mediante os trabalhos de Samir Amin, Thandika Mkandawire ou Raufu Mustapha.

embrionária, no início da década de 1980 e que neste trabalho pioneiro, é pouco conhecida, e ainda menos tida em conta, a contribuição por parte da Sociologia, Economia Política ou Estudos sobre o Desenvolvimento²⁸. Este défice de conhecimento leva a que os Estudos Pós-coloniais de índole eurocêntrica iniciem o seu percurso com a pretensão primordial de corrigir a negligência ou simplificação dos efeitos identitários, constitutivos do encontro colonial, pelas abordagens que privilegiam a brutal exploração económica, tida como a mais óbvia força condutora no empreendimento colonial.

Por esse facto, a passagem de um enfoque sobre «formas de representação» da elite (entendida como axiomáticamente elitista) para as populares não parece ter derivado da Economia Política ou Sociologia, mas sim de disciplinas de maior inclinação cultural como a Antropologia, História e Filosofia com enfoque para os trabalhos de Valentin Mudimbe, Joseph Ki-Zerbo, Kwame Appiah, Enrique Dussel, Stuart Hall, Néstor García Canclini, Timothy Mitchel, Jean e John Comaroff, James Clifford, Arjun Appadurai e Partha Chatterjee, entre outros, muitas vezes inspirados pelo trabalho prolífico de Said em particular. Contudo, isso paulatinamente tem mudado, e os sociólogos e outros «cientistas sociais» vêm dando contribuições importantes para esse campo, mostrando-se seriamente preocupados com as desigualdades económicas globais correntes que resultaram do período da colonização e interessados em explorar as dimensões das desigualdades e identidades de classe e género que foram esquecidas do processo colonial.

Por fim, alguns dos críticos apontaram para o paradoxo e, talvez, impossibilidade de desmascarar o projecto colonial utilizando as ferramentas da teoria ocidental, tais como o pós-estruturalismo, a psicanálise, etc. (Loomba, 1991). Mas os extraordinários conhecimentos produzidos através da utilização dessas ferramentas abalaram, em parte, a força dessa restrição. De igual modo, o trabalho de Ann Laura Stoler (1995) mostrou como o olhar dos Estudos Pós-coloniais pode ser mudado para interrogar os efeitos do Eurocentrismo nos principais recursos intelectuais desse campo de estudos, como, por exemplo, o trabalho do filósofo e historiador social francês, Michel Foucault. Vamos aprofundar esta questão no capítulo seguinte.

²⁸ A contribuição de autores provenientes dessas áreas de estudos será mais visível quando incidirmos sobre a temática dos «Estudos Pós-coloniais em África», e também nas partes subsequentes deste trabalho.

1: O Pós-colonial: Das Raízes e Polémicas do Conceito

2:

A Questão da Subalternidade: *As Instâncias Discursivas por Incluir*

Uma das características que vários autores dos Estudos Pós-coloniais advogam é a defesa da existência de uma imbricação mútua das identidades e destinos dos colonizadores e colonizados. Contudo, essa proposta está longe de ser pacífica, como provam os alertas e as críticas de autores maioritariamente provenientes das ditas Ciências Sociais, nomeadamente do campo da Economia Política, Sociologia, Antropologia e Ciência Política, que, também, em grande parte, são originários dos países do Sul. Os seus reparos prendem-se essencialmente com os perigos que a referida defesa encerra, designadamente a de mascarar as desigualdades e explorações económicas, sociais e políticas engendrados pelo encontro colonial.

Em certa medida, é na sequência desses alertas que, na actualidade, os Estudos Pós-coloniais encerram cinco questões centrais: «Quem fala? De e para quem? Como, onde e para que fins? Em que línguas? Através de que meios, de que conceitos e categorias? Com base em que problemáticas e pressupostos epistemológicos?» (Lazarus, 2005: 82). O facto de uma boa parte dos trabalhos publicados no âmbito dos Estudos Pós-Coloniais abarcar explicitamente essas questões, mostra que uma das maiores preocupações desse campo de estudos prende-se com a busca da «representação». Segundo Neil Lazarus, para além da «crítica ao Eurocentrismo e à ideologia colonial» e da «desconstrução da razão 'ocidental' e dos seus discursos», uma das principais temáticas onde a «representação» é abordada é a da «subalternidade e a recuperação da consciência popular» (idem: 83).

2: A Questão da Subalternidade: As Instâncias Discursivas por Incluir

Na medida em que a legitimação ideológica do colonialismo assumiu formas de depreciação das culturas «nativas» e silenciamento das vozes destas últimas, as respostas do colonizado ao colonialismo incluíram, de forma central, uma dimensão ideológica, na qual as representações coloniais foram contestadas e a validade e integridade das referidas culturas são recuperadas ou regeneradas. Entre as mais conhecidas instâncias académico-literárias²⁹ de de tal «resistência»³⁰ surgem aquelas oferecidas pelo nigeriano Chinua Achebe – situado no espaço dos países de língua oficial inglesa, na sua novela auto-etnográfica *Things Fall Apart* (1958) [Quando tudo se desmorona], e, no âmbito da língua oficial francesa, por Aimé Fernand David Césaire, da Martinica, no seu arrasador *Discours sur le Colonialisme* (1950) [Discurso sobre o Colonialismo].

Em muitas passagens da narrativa de Achebe é explícita essa ideia de «resistência» e de apresentar os traços da cultura política, social e religiosa endógenas. Vejamos o diálogo entre duas personagens, Akunna e Mr. Brown:

[Akuna]: A tua rainha envia o seu mensageiro, o comissário distrital. Ele percebe que não consegue fazer o trabalho sozinho e por isso nomeia vários kotma para os ajudarem. O mesmo se passa com Deus, ou Chukwu. Ele nomeia os deuses menores para o ajudarem, pois a sua obra é demasiado grandiosa para uma só pessoa.

- Não devias pensar nele como uma pessoa – disse Mr. Brown – É por o fazeres que imaginas que Ele deve necessitar de ajuda. E o pior é que entregas toda a tua devoção aos falsos deuses que criaste.

- Não é assim. Fazemos sacrifícios aos pequenos deuses, mas quando estes nos falham e não há mais ninguém a quem recorreremos, dirigimo-nos a Chukwu. É assim que se deve fazer. Abordamos um grande homem por intermédio dos seus servos. Mas quando os seus servos não nos ajudam, então dirigimo-nos ao último recurso. Parece que prestamos mais atenção aos pequenos deuses, mas não é assim. Importunamo-los mais porque tememos aborrecer o seu Mestre. Os nossos antepassados sabiam que Chukwu era o Suserano e é por isso que muitos deles davam aos seus filhos o nome de Chukwuka – «Chukwu é Supremo».

- Disseste uma coisa interessante – referiu Mr Brown. – Temem Chukwu. Na minha religião Chukwu é um Pai carinhoso e não precisa de ser temido por aqueles que fazem a Sua vontade.

- Mas devemos temê-lo quando não fazemos a Sua vontade – argumentou Akunna. – E quem sabe qual é a sua vontade? É demasiado grandiosa para ser conhecida (Achebe, 2007: 154-55).

Esse postular de um (tenso) diálogo inter-cultural aparece noutra extracto:

-Diz ao homem branco que não lhe faremos mal – pediu o espírito ao intérprete. – Diz-lhe que regresse a sua casa e nos deixe em paz. (...) Mas este santuário que ele edificou tem de ser destruído. Já não o permitiremos entre nós. Gerou abominações incontáveis e viemos colocar-lhe um ponto final. (...) Dirigi-

²⁹ Como é óbvio, outras instâncias políticas, económicas e sociais de resistência no espaço colonial (vulgo, manifestações, revoltas e acções afirmativas, etc.) que, muitas vezes, se revestiram de um carácter violento, tanto na sua demonstração como na sua rejeição pelo poder colonial, estiveram sempre presentes e, nalguns casos, encontram-se profusamente documentadas em volumes historiográficos como sucede no caso de Cabo Verde (*História Geral de Cabo Verde*, 2001; Pélissier, 1989; Senna Barcellos 2003; Carreira, 1983). Quando analisarmos o caso de Cabo Verde, na Parte IV, serão apresentados os contornos de algumas destas instâncias.

³⁰ Na parte III deste trabalho a questão da «resistência» no contexto após independência, irá ter um olhar mais profundo.

2: A Questão da Subalternidade: *As Instâncias Discursivas por Incluir*

se (...) ao missionário: - Podes ficar connosco se apreciares os nossos costumes. Podes venerar o teu próprio deus. Está certo que um homem venere os deuses e espíritos dos seus pais. Regressa a tua casa para que nada de mal te aconteça. A nossa ira é grande, mas controlámo-la para podermos falar contigo (idem: 161).

Por fim, o personagem-herói, Okonkwo, lança um repto desesperador aos seus conterrâneos da aldeia:

Pergunto-vos: os filhos de Umuofia estão todos aqui connosco? - Um murmúrio alastrou pela multidão. - Não estão - respondeu por todos. - Desmembraram o clã e seguiram o seu caminho. Nós, os que nos encontramos aqui esta manhã, permanecemos fiéis aos nossos pais, mas os nossos irmãos abandonaram-nos e juntaram-se a um estranho, aviltando a sua pátria. Se combatermos o forasteiro iremos atingir os nossos irmãos e talvez derramar o sangue de um membro do clã. Mas temos de fazê-lo. Os nossos pais nunca sonharam com uma coisa assim, nunca mataram os seus irmãos. Porém, também nunca conheceram o homem branco. Por isso, temos de fazer o que os nossos pais nunca teriam feito (idem: 171).

É de salientar, contudo, a presença de outras obras de denúncia da situação colonial, e de conseqüente «resistência», em outros espaços de colonização europeia, como a de língua oficial portuguesa, como é caso de *Famintos* (1962), da autoria do cabo-verdiano Luís Romano de Madeira Melo, mas que devido à censura do regime colonial-fascista de então, e ao carácter periférico e subalterno do colonialismo português no contexto europeu da época³¹, não mereceu muito destaque, situação que não mudou muito no panorama após a independência. Melo critica o completo abandono dos povos das ilhas pela metrópole - gerando a pobreza e fome devido às secas - e a sua exploração - simbolizando essa transferência de riqueza para a metrópole, nas fartas cozinhas coloniais:

Que ninguém abria os olhos da consciência para impedir o sacrifício de centenas de encurralados na própria desdita, unicamente obcecados pelo desejo natural de viver. Que a gente fina, distante, ia vê-los, como se tratasse de espectáculo de circo, em que imensas vidas representavam a farsa pungente de miséria escondida das secas. Sim. Que aquilo era uma farsa perfeita para entreter um público sem capacidade de dar valor a uma vida humana... Como isso poderia ser - Fome! - se a mesa o número dos pratos variava com a classe dos vinhos, e as iguarias exalavam o aroma característico das cozinhas coloniais? (Romano, 1975: 268).

O que marca a inflexão especificamente pós-colonial desse tipo de gesto retórico-político é a consciencialização, tanto no Sul como nas suas diásporas, de que as propensões subalternizadoras e silenciadoras das representações coloniais são muitas vezes - e sintomaticamente - evidentes, também, nas representações da elite expedidas tanto do seio da sociedade colonizada como a partir da sociedade «pós-colonizada», a

³¹ O carácter periférico e subalterno do colonialismo português é largamente analisado em trabalhos de autores como Boxer (1963, 1969) e Santos (2006a).

2: A Questão da Subalternidade: As Instâncias Discursivas por Incluir

seguir à independência. Neste contexto, as ditas representações estão presentes na linguagem e pensamento dos membros das classes políticas, dos líderes e porta-vozes locais e nacionais, das personagens ricas e influentes, dos desembarcados/emigrantes, dos grandes proprietários, e de muitos quadros formados nas ex-metrópoles.

Confrontados com essa auto-consciencialização relativamente tardia, a progressiva resposta intelectual, ao longo do último par de décadas, tem sido a de levantar novamente a questão do «povo», redireccionando a atenção para os sectores subalternizados ou marginalizados da sociedade – na verdade, uma maioria e, normalmente, uma maioria esmagadora da população –, para insistir que tanto a recuperação da tradição como a re-construção da cultura nacional após o colonialismo, exigem a recuperação da consciência popular em toda a gama de suas articulações sociais. Devido a esta nova, ou talvez renovada, ênfase, o mundo universitário na Europa e América do Norte, bem como em África, América Latina e Ásia, tem assistido ao surgimento de uma verdadeira bateria de projectos de pesquisa que visam a recuperação e teorização adequada da consciência popular e práticas populares: uma série de «histórias a partir de baixo», sociologias insurgentes, novas abordagens da economia política, desenvolvimentos inovadores na antropologia, trabalhos feministas e ambientalistas em todos os sectores das ciências sociais, e assim por diante (Lazarus, 2005: 84)³².

Uma das iniciativas que revolucionou o campo dos Estudos Pós-coloniais foi o projecto apelidado de *Subaltern Studies* [Estudos Subalternos]. Esse projecto foi promovido nos finais dos anos 70 do século passado por um conjunto de investigadores indianos, de entre os quais se destaca, em primeiro lugar, o historiador marxista Ranajit Guha (1982, 1997), sem disprimor de outros ilustres representantes como Gayatri Chakravorty Spivak (1983, 1985, 1987, 1988a, 1988b, 1999), Dipesh Chakrabarty (1992, 2000) ou Gyan Prakash (1994)³³. O impacto dos seus trabalhos extravasou largamente as

³² Destacam-se, no espaço de língua oficial portuguesa, os trabalhos de Boaventura Sousa Santos (1994, 2000, 2006a) e o projecto «Reinventar a Emancipação Social» por ele coordenado. A análise teórico-analítica do caso cabo-verdiano irá, em boa medida, ter o suporte desses trabalhos.

³³ «A literatura sobre o projecto historiográfico de Estudos Subalternos é agora extensiva: Intitulada de «Escritos sobre a História e Sociedade do Sul Ásia» [*Writings in South Asian History and Society*], o primeiro volume de Estudos Subalternos, editado por Ranajit Guha, foi publicado pela *Oxford University Press*, na Índia, em 1982. Outros volumes da série apareceram mais ou menos regularmente desde então. (Um décimo volume apareceu em 1999.) Guha e Gayatri Spivak Chakravorty co-editaram «Estudos Subalternos seleccionados» [*Selected Subaltern Studies*] (Nova Iorque

2: A Questão da Subalternidade: *As Instâncias Discursivas por Incluir*

fronteiras do seu espaço de enunciação levando, por exemplo, à criação Grupo Latino-americano de Estudos Subalternos onde se realçam nomes como Enrique Dussel (1994, 1998, 2000, 2001, 2002, 2007) Aníbal Quijano (1992, 2000, 2000a), Walter Mignolo (1995, 2000a, 2000b, 2000c, 2003), Edgardo Lander (2000), Fernando Coronil (1994), Santiago Castro-Gómez (2005) ou Theotônio dos Santos (2004), entre outros, sem deixar de referir os teorizadores mais recentes como são os casos de Ana Cecena, Mariana Mora, Nelson Maldonado Torres ou Ramón Grosfoguel.

A análise dos trabalhos do Grupo dos Estudos Subalternos da Ásia e do seu processo de ramificação permite-nos afirmar que a sua criação abriu um autêntico filão em termos de possibilidades de debate, pois as discussões no seio do Grupo Latino-americano contribuíram para um enriquecimento em torno do debate sobre o «pós-colonialismo», a «subalternidade» e a «pós-modernidade», expondo as limitações e as potencialidades epistémicas do grupo sul-asiático. A crítica dos dissidentes do Grupo Latino-americano devido à primazia do cânone ocidental nos trabalhos do seu grupo acaba por revelar que o próprio projecto do Grupo Sul-asiático de Estudos Subalternos padece desse constrangimento pois recorre, igualmente, à epistemologia ocidental, privilegiando nomeadamente autores como António Gramsci, Michel Foucault ou Jacques Lacan, o que coarctou e limitou a radicalidade da sua crítica ao eurocentrismo.

Nesse sentido, na discussão sobre se a perspectiva da «subalternidade» constitui «uma crítica pós-moderna (o que representa uma crítica eurocêntrica ao eurocentrismo)» ou «uma crítica descolonial (o que representa uma crítica ao eurocentrismo por parte dos saberes silenciados e subalternizados)», «o privilegiar do cânone epistémico ocidental por parte da escola subalterna sul-asiática acabou por espelhar o apoio dado ao pós-modernismo pelo sector do Grupo Latino-americano de Estudos Subalternos» (Grosfoguel, 2008: 116-7).

Contudo, o facto de a corrente sul-asiática se inserir na crítica ou perspectiva «pós-colonial», contrastando com a crítica pós-moderna do Grupo Latino-americano de

e Oxford: Oxford University Press), em 1988, uma colecção destinada ao público ocidental, que até então tinha começado a registrar a importância do projecto (O prefácio deste volume foi escrito por Edward W. Said). Guha, posteriormente editou um volume de ensaios da revista: *A Subaltern Studies Reader, 1986-1995*, que surgiu em 1997 (Minneapolis e Londres: *University of Minnesota Press*). Monografias e colectâneas de ensaios de estudiosos profundamente associados com os Estudos Subalternos – entre eles o próprio Guha, Partha Chatterjee, Gyanendra Pandey, Dipesh Chakrabarty, e Gyan Prakash – estão agora amplamente disponíveis em todo o mundo ‘anglófono’ (Lazarus, 2005: 85).

Estudos Subalternos, leva Ramon Grosfoguel - e outros que tomaram parte da «crítica descolonial» como Walter Mignolo -, reconhecendo o potencial daquela escola, a defenderem que «era necessário descolonizar não apenas os Estudos Subalternos mas também os Estudos Pós-coloniais» (idem: 116-7)³⁴. O estudo do panorama dos Estudos Pós-coloniais no continente africano tanto pode ser, em si, uma evidência dessa necessidade, como uma oportunidade de provar a persistência das continuidades coloniais no seu seio.

2.1 Os Estudos Pós-Coloniais em África: *Não só Falar mas Também ser Ouvido*

2.1.1 Uma Pequena Leitura do Contributo da Historiografia Africana

Na sua generalidade, na sequência dos processos das independências em África, os historiadores desse continente, como, por exemplo, o nigeriano Kenneth Onwuka Dike (1956), foram fortemente «compelidos» a encontrar um domínio «autónomo» em que o africano poderia ser definido, de um lado, como um sujeito autêntico ou sem ambiguidades e, por outro, como sendo resistente ao imperialismo europeu e/ou ocidental. Isso levou a que a historiografia africana poucas vezes escapasse à visão dicotómica característica da ideologia colonial gerada pela oposição entre colonizador (civilizado) e colonizado (primitivo). Como se pode ver, o risco de explorar este binarismo colonial está na sua simplificação através, nomeadamente, das novas variações dicotómicas como, por exemplo, o «moderno/tradicional», «dominação/resistência» ou «ocidente/não-ocidente». Estas podem até ser mecanismos úteis para iniciar o estudo sobre as relações de poder, mas acabam limitando a investigação sobre a maneira exacta

³⁴ Para Grosfoguel, para além do combate ao privilégio epistemológico ocidental, um dos caminhos fundamentais a seguir no processo de descolonização dos Estudos Pós-coloniais passa, como já vislumbramos anteriormente, pela superação da dificuldade dos teóricos pós-coloniais «em conceptualizar os processos político-económicos», e apesar de muitos reconhecerem a importância da economia política, «não sabem como a integrar na análise cultural sem reproduzir um reducionismo de tipo 'culturalista'». Mas, por outro lado, ele assinala que os teóricos da Análise do Sistema-Mundo, que privilegia o estudo desses processos, «têm dificuldades em teorizar a cultura», e embora muitos reconheçam a importância da cultura, não sabem o que fazer com ela ou como a expressar de uma forma não redutora. Concluindo, e em resumo, Grosfoguel diz que «assim, a bibliografia produzida de uma e outra banda oscila entre o perigo do reducionismo económico e o perigo do culturalismo» e que, por isso, «[t]anto os Estudos Pós-Coloniais como a Análise do Sistema-Mundo estão a necessitar de uma intervenção descolonial» (2008: 130).

2: A Questão da Subalternidade: *As Instâncias Discursivas por Incluir*

mediante a qual o poder é propagado e as formas como é empregado, contestado, desviado e apropriado.

Diversos autores criticaram esta forma a-histórica de tentar construir uma história africana (Diouf, 1999; Mafeje 1997, 2000, 2001; Diagne, 2005, 2008; Ki-Zerbo, 1972³⁵; M'Bokolo, 1983, 1992). Por exemplo, o historiador senegalês Mamadou Diouf mostra preocupação pela forma como o espaço africano é retratado na historiografia continental, com a contínua procura da «biblioteca colonial» (Mudimbe, 1988), negligenciando ou subalternizando as bibliotecas endógenas como é o caso da «biblioteca islâmica». Nas suas palavras, o espaço africano

[t]em sido objecto de uma multiplicidade de tratamentos tanto tipológicos como taxonómicos. Cada tratamento suporta uma certa historicidade e histórias que tendem mais ou menos a afirmar os particularismos ou então uma especificidade radical, alistadas numa 'biblioteca' particular dado que o colonial não é mais do que um componente mesmo que seja um dos mais poderosos nas operações de (re) imaginação da África. É mais importante, tem maior impacto na invenção das sociedades africanas do que a 'biblioteca islâmica', que tem uma longa história e uma cobertura demográfica e cultural mais ampla? Em qualquer caso, a nossa ignorância do seu conteúdo e de seu funcionamento incita a atribuir-lhe menor importância. No entanto, ela alinha nas suas prateleiras uma abundante literatura que inclui comentários filosóficos e históricos, escritos directamente em árabe ou nas línguas locais (transcritas com caracteres árabes) que confrontam, por vezes frontalmente, a literatura e os preconceitos coloniais (Diouf, 1999: 107).

A importância da biblioteca islâmica também é defendida por um outro renomado filósofo, também senegalês, Souleymane Bachir Diagne, argumentando que, para os estudiosos muçulmanos

«(...) o deserto de Sara não era a parede que Hegel supunha pois poderiam viajar, com propósitos intelectuais, pelo mundo islâmico, Norte da África, Egito, Arábia, aproveitando, muitas vezes, a oportunidade conferida pela peregrinação a Meca para fazer isso. Existe hoje uma necessidade de avaliar a importância da tradição da escrita da filosofia africana em árabe e em Ajami, ou seja, em línguas africanas utilizando a caligrafia árabe (Diagne, 2005: 1761-3)³⁶.

Tal como estes autores, o antropólogo sul-africano, Archibald Mafeje mostra-se particularmente crítico em relação à produção historiográfica apelidada de «nacionalista». Mafeje (1997) não só rejeita a sua linguagem e os modos como ela constrói as narrativas históricas, mas também o seu comprometimento com os modelos

³⁵ Joseph Ki-Zerbo (1922-2006) foi membro do Comité Científico criado para a elaboração da *História Geral de África*. Os oito volumes da colecção foram publicados com o patrocínio da Organização das Nações Unidas para a Educação, Ciência e Cultura (UNESCO), tendo o primeiro - *Méthodologie et préhistoire africaine* (1981) - sido dirigido por Ki-Zerbo. Em 2010, esses volumes foram publicados em português pela UNESCO-Brasil.

³⁶ Diagne, juntamente com Shamil Jeppie, edita, em 2008, a obra «*The Meanings of Timbuktu*» [Os Sentidos de Tombuctu], que retrata a importância da biblioteca islâmica da antiga Universidade de Tombuctu, situado no actual Mali.

2: A Questão da Subalternidade: *As Instâncias Discursivas por Incluir*

universalista e eurocêntrico (coloniais e imperiais) da História, onde o Ocidente surge como a referência última e inacabada. No sentido de combater esta historiografia ao serviço do «Estado» e da «Nação», que procura filtrar o passado e a memória mediante a eliminação das narrativas opostas (e, por vezes, dos próprios narradores), este autor atribui algumas tarefas importantes aos historiadores como são as de «(...) compreensão da evolução e das transformações sofridas pelas formações sociais e não dos seus fragmentos» (Mafeje, 1997: 8) e de «(...) pensar a história social como um trabalho de codificação e descodificação dos textos etnográficos do povo no tempo histórico» (idem: 17).

A problemática retratada acima não é singular da historiografia africana após as independências. Trata-se, igualmente, de um problema enfrentado, por exemplo, pelo Grupo dos Estudos Subalternos do Sul da Ásia, em que, apesar da nitidez das referidas categorias binárias ser questionada, ela continua presente no próprio conceito de «subalterno», como se prova na insistência de que é possível examinar o domínio «autónomo» do subalterno e revelar as pessoas agindo «por conta própria» (Guha, 1988: 43). Como já referido anteriormente, foi esse problema que motivou críticas internas por parte de Gayatri Spivak. A crítica prende-se essencialmente pelo facto de os historiadores do projecto quererem que os «subalternos» tivessem uma consciência rica e complexa, que exercitassem sua função autónoma e que, e ao mesmo tempo, permanecessem na categoria de «subalternos». Isso obriga também a que o colonialismo se mantenha decididamente colonial – apesar das contradições dos seus próprios projectos de modernização –, e infira a manutenção das fronteiras entre colonizador e colonizado – não obstante o poder colonial de intervenção ser contingente devido às acções dos subalternos (Spivak, 1988a; Cooper, 2000: 158).

Não obstante a historiografia africana anteceder historicamente o Grupo de Estudos Subalternos na problemática acima exposta, a influência deste grupo na construção historiográfica do continente africano é significativa, fundamentalmente pelo facto de ambas as historiografias se debruçarem, de diversas formas, sobre discussões intimamente relacionadas como é caso, por exemplo, da problemática em torno dos modos pelos quais os Estados «nacionalistas» adoptaram o projecto de controlo do Estado colonial após a independência. A identificação dos historiadores africanos e

2: A Questão da Subalternidade: *As Instâncias Discursivas por Incluir*

africanistas com esse debate indiano tem como explicação o facto de estarem desiludidos com os Estados «desenvolvimentistas» que se apoderaram do aparato estatal colonial após a independência.

Mas a perspectiva subalterna não foi a primeira a atrair os críticos africanos. A desilusão com os Estados pouco depois das independências já tinha tornado as teorias da «dependência» e do «subdesenvolvimento» da América Latina muito aprazíveis. Estas teorias, por defenderem que a longa duração do processo de dominação no seio do sistema mundial capitalista é que está na origem da pobreza e da fragilidade das sociedades «periféricas», e não nas consequências negativas geradas situação colonial, convenceram os intelectuais africanos - e aqueles que tinham uma visão crítica sobre o conhecimento produzido sobre o continente - de que não eram proposições teóricas meramente imposições a partir de modelos ocidentais, mas que poderiam oferecer modos de compreender os problemas que a África compartilhava com outras partes do mundo ex-colonial europeu.

Diversos autores, inspirados nas obras de Karl Heinrich Marx (1990) sobre a Economia Política e de Vladimir Ilitch Lenine (1990) acerca da questão colonial, produziram trabalhos relevantes sobre a história económica da colonização europeia em África. Destacam-se, por exemplo, os trabalhos do historiador caribenho Walter Rodney (1970, 1972, 1976), do economista egípcio Samir Amin (1974, 1989, 1990) e do jurista tanzaniano, Issa G. Shivji (1973, 1986). Rodney inicia a sua saga «africanista» com a obra *A History of the Upper Guinea Coast, 1545-1800* (1970) [Uma História da Alta Costa da Guiné], onde, para além de desafiar as assumpções dos historiadores ocidentais acerca da história africana, estabelece novos patamares para a historiografia dos povos colonizados mediante a análise do impacto da escravatura nas comunidades e na ecologia da região.

De entre as suas estadias no continente africano, destaca-se o período entre 1968 e 1974 em que leccionou na Universidade de Dar es Saalam (Tanzânia) e colaborou, por exemplo, com Shivji³⁷. Aqui ele se encontrava na vanguarda do estabelecimento de uma tradição intelectual que hoje faz desta universidade num dos centros de discussão sobre

³⁷ Rodney aproveita essa estadia para estudar os arquivos tanzanianos sobre a questão do trabalho forçado, o policiamento das zonas rurais e a economia colonial, dando origem ao trabalho intitulado *World War II and the Tanzanian Economy* (1976) [A Segunda Guerra Mundial e a Economia Tanazanianana].

2: A Questão da Subalternidade: As Instâncias Discursivas por Incluir

a história e política africana. Através do diálogo, discussão e de participação em grupos de estudo, Rodney aprofunda a tradição marxista no que concerne às grandes questões económicas, sociais e políticas africanas. Esse período também coincide com o das «lutas de libertação nacional» e, inevitavelmente, Rodney se envolve profundamente nas mesmas na medida em que defendia, convictamente, que os intelectuais deveriam colocar as suas competências ao serviço das lutas pela emancipação dos povos. É no contexto dessas discussões e actividades que ele escreve o seu livro mais conhecido, *How Europe Underdeveloped Africa* (1974) [Como a Europa Subdesenvolveu África]. Neste trabalho, destacamos o capítulo «Colonialismo como um Sistema para Subdesenvolver África» onde Rodney apresenta uma visão arrasadora do sistema colonial português, mostrando estar em sintonia com as visões, lutas e trabalhos de autores e protagonistas das lutas de libertação das colónias portuguesas de então, como Amílcar Cabral, Eduardo Mondlane e Agostinho Neto:

Os portugueses se destacam porque foram os que mais se vangloriaram e os que menos fizeram. Portugal se gabou de que Angola, Guiné e Moçambique foram os suas possessões por 500 anos, período em que a 'missão civilizadora' foi ocorrendo. Ao fim de 500 anos carregando o fardo do homem branco de civilizar os 'nativos africanos', os portugueses não tinham conseguido formar um único médico africano em Moçambique, e a esperança de vida no Leste de Angola era menos de 30 anos. Quanto à Guiné-Bissau, algum conhecimento sobre a sua situação é fornecido pelo reconhecimento dos próprios portugueses de que a Guiné-Bissau foi mais negligenciada do que Angola e Moçambique! (Rodney, 1974: 322)

Analisando esta espécie de «frente comum» entre africanos e latinos-americanos, possibilitada pela teoria da dependência, não obstante reconhecer que ela aumentou a possibilidade de diálogo através dos continentes e a penetração da teoria marxista entre africanos e africanistas, Frederick Cooper considera, de forma irónica, que «a teoria da dependência enfatizou a subordinação comum e cedeu pouco lugar para a acção africana ou latino-americana» (Cooper, 2000: 163).

O advento das teorias pós-estruturalistas e pós-marxistas, seguido dos Estudos Culturais, Estudos Subalternos, e por fim, dos Estudos Pós-Coloniais, diversificou bastante a abordagem dos intelectuais africanos (Mudimbe, 1988, 1994; Appiah, 1997b; Mbembe, 1992a, 2002) apesar de nenhum deles ter origem, pelo menos geográfica, no continente. No caso da historiografia africana, como já se presume, a identificação foi maior com os Estudos Subalternos enquanto a generalidade dos críticos literários ou

2: A Questão da Subalternidade: *As Instâncias Discursivas por Incluir*

antropólogos africanos se situam no campo dos Estudos Culturais e dos Estudos Pós-coloniais.

No que concerne à História Africana, a grande dificuldade que partilha com os Estudos Subalternos reside em estudar o poder gerado pela colonização europeia, partindo do pressuposto que ela não foi a única causa dos conflitos, mas também que estes foram gerados no seio dos diferentes actores políticos e sociais para além do Estado colonial (Cooper, 2000: 158). A esse propósito, ao questionar se as categorias de conhecimento colonial estabeleceram os termos nos quais os movimentos anti-coloniais poderiam actuar sobre, ou questionar, a dominação colonial, já o Grupo de Estudos Subalternos considera a observação do quanto as colónias estavam profundamente entrelaçadas com o que era considerado europeu, e o quanto era ilusório e difícil controlar a fronteira entre colonizadores e colonizados.

Fazendo uma análise da significância dessa perspectiva do Grupo sul-asiático nos historiadores africanos e no Grupo latino-americano, verifica-se que neste último ela se prova, directa ou indirectamente, por exemplo, através dos trabalhos do autor peruano neo-marxista Aníbal Quijano (1992, 2000), que defende a existência de uma continuidade ou contaminação do poder colonial nas sociedades politicamente independentes da América Latina mediante o conceito de «colonialidade do poder». Frederick Cooper alerta, no entanto para «o perigo da leitura, a partir de textos específicos, de uma «colonialidade» generalizada, abstraindo o que ocorreu nas colónias dos contextos locais e de processos globais contraditórios e conflituosos» (idem: 164). Ele alarga esse alerta para um dos principais representantes dos Estudos Pós-coloniais e colaboradores do Grupo sul-asiático, Homi Bhabha, ao dizer que:

Mesmo um argumento tão subtil e interactivo como o tratamento de Homi Bhabha do processo de imitação, no qual os colonizados actuam como se fossem «brancos, mas não totalmente», desestabilizando a visão do colonizador das fronteiras e do controlo, depende de separar o par colonizador/colonizado de qualquer elemento com o qual os sujeitos possam lidar, excepto seu confronto mútuo (idem: 165).

Já para os historiadores africanos, a recomposição dos processos de construção, por parte dos colonizados, de diferentes visões culturais a partir das estruturas simbólicas do poder colonial, é uma questão problemática e pouco pacífica. O problema de recuperar tais histórias e, ao mesmo tempo, compreender como os documentos coloniais e/ou as bibliotecas coloniais construíram as suas próprias versões destas, não

foi bem vista no passado e a situação não mudou muito no presente (Mudimbe, 1988, 1994). Como vimos acima, a marginalização das bibliotecas endógenas levou a que na década de sessenta do século XX, vários historiadores africanos, e não só, afirmassem que as fontes coloniais deturpavam a história e viam no uso das fontes orais – tentando ver até onde poderiam prosseguir com fontes não documentais –, assim como na leitura de documentos coloniais insurgentes, o caminho para restituir aos africanos a condição de sujeitos de suas próprias histórias³⁸.

Como podemos ver, esses acadêmicos africanos deram maior ênfase à demonstração de que os africanos tinham uma história do que em questionar como o processo de construção da histórica africana estava comprometido em estabelecer ou em contestar o poder. Isso não invalida, segundo Cooper, «que a pergunta retórica de Gayatri Chakravorty Spivak ‘pode o subalterno falar?’ possa provocar o historiador, que luta para conseguir um pouco de entendimento, a retrucar ‘pode o teórico escutar?’» (idem: 165-66).

2.1.2 Novos Africanistas, Nativistas e Nacionalistas: Diálogos Entrelaçados

De entre as influências dos teóricos da Pós-modernidade, Pós-estruturalismo, Estudos Culturais e do Pós-colonialismo, a perspectiva proporcionada pela matriz anglo-saxônica desta última é, na nossa visão, a que melhor permitiu aos teóricos da literatura, filósofos, antropólogos ou historiadores culturais africanos desenvolverem trabalhos que explicitamente abandonam as tradições da sociologia do subdesenvolvimento, a teoria da dependência ou a economia política do neo-colonialismo.

Dado que a perspectiva pós-colonial resiste à busca de formas holísticas de explicação social, e força um reconhecimento das fronteiras culturais e políticas mais complexas que existem no vértice de esferas políticas frequentemente opostas, estes autores procuram, como modo de análise, ultrapassar o que denominam de pedagogias

³⁸ Para além dos críticos anteriormente referidos, outros autores como o senegalês Cheik Anta Diop (1954, 1967), o congolês Théophile Obenga (1973), o francês Jean Suret-Canale (1971) ou o queniano Ali Mazrui (1984), integram o rol dos historiadores que não se enquadram nesse grupo.

«nacionalistas» ou «nativistas» que estabelecem a relação do Terceiro Mundo com o Primeiro Mundo mediante uma estrutura binária de oposição. De entre vários teóricos, vamos destacar os trabalhos de Valentin Yves Mudimbe, Achille Mbembe e Kwame Anthony Appiah, tidos como a «trindade africana» da teoria pós-colonial (Murunga, 2004: 15)³⁹.

Mudimbe continua a ocupar um modesto estatuto campo dos Estudos Pós-coloniais. Nesta área relativamente recente, o seu trabalho tende a ser superficialmente reconhecido - e, por vezes, nem isso - nas obras dos académicos mais influentes, maioritariamente provenientes do mundo anglo-saxónico. Ele não recebe nenhuma menção na obra *The Location of Culture* (1994) de Homi Bhabha; é-lhe proporcionado uma única referência de passagem no livro *A Critique of Postcolonial Reason* (1999) de Gayatri Chakravorty Spivak; e apenas uma referência, embora significativa, em *Culture and Imperialism* (1993) de Edward W. Said. Em outras publicações, o seu trabalho não garante sequer uma menção nas Introduções aos estudos pós-coloniais e teoria pós-colonial editadas durante os últimos anos da década de noventa do século passado, por exemplo, por Ashcroft *et al.* (1995), Bart Moore-Gilbert (1997), Peter Childs e Patrick Williams (1997), Leela Gandhi (1998) ou Ania Loomba (1998).

Comparativamente ao peso desproporcionado da sociedade e cultura do Sul da Ásia neste domínio e uma presença significativa dos estudiosos latino-americanos, a relativa negligência (para não dizer ignorância) de África por parte da maioria dos académicos «pós-coloniais» demonstra que os académicos africanos, mesmo aqueles manifestamente importantes como Mudimbe, tiveram e têm muitas dificuldades em atingir uma audiência intelectual e académica fora do continente. Mas esses obstáculos - que atestam a dita necessidade de «descolonizar» os Estudos Pós-coloniais - não se restringem apenas ao mundo ocidental. Tanto na diáspora como no continente africano, o debate interno sobre a teoria pós-colonial tem dado azo a críticas, por vezes

³⁹ Para além dos casos de Mudimbe e Appiah, por exemplo, os trabalhos de outros filósofos, como Kwasi Wiredu, Paulin J. Hountondji, ou do norte-americano Emmanuel Chukwudi Eze, também têm contribuído significativamente para que - o que foi catalogado de «filosofia africana» - esteja a dar um contributo importante para os «Estudos Pós-coloniais», principalmente em África, contrapondo à sua relativa ausência dos trabalhos pioneiros feitos sobre e nesse campo. Aliás, o filósofo moçambicano Severino Elias Ngoenha considera que cabe à Filosofia, e não à História, «o dever de apreender, anunciar e apresentar» os princípios fundamentais para «[i]nterpretar os factos, dar-lhes um lugar na representação do mundo, atribuir-lhes uma importância e um valor no bem e no mal (...). Não é portanto à história mas à filosofia que cabe estes princípios. Cabe à filosofia ordenar e construir a história, dando-lhe a caução que ela pode ter. Sem filosofia nenhuma história é possível» (Ngoenha, 1993: 125).

2: A Questão da Subalternidade: As Instâncias Discursivas por Incluir

exacerbadas, entre os seus defensores e detractores. É possível observar essa discussão, por exemplo, no seio do CODESRIA (Conselho para o Desenvolvimento da Pesquisa em Ciências Sociais em África), uma das mais importantes instituições de pesquisa africanas, com sede em Dakar (Senegal) desde 1973.

Em 2000, Achille Mbembe publicou, no primeiro número de *CODESRIA Bulletin* do CODESRIA, um artigo denominado «*African Modes of Self-Writing*» [Formas Africanas de Auto-Inscrição], posteriormente publicado em outras revistas como a *Public Culture*, em 2002. Nesse artigo, Mbembe traça uma crítica genealógica ao discurso nativista africano considerando que os intelectuais africanos estão situados num *ghetto* auto-imposto que produziu narrativas nativistas e afro-radicais e, em alternativa, propõe formas africanas de auto-inscrição que neutralizem as relações de poder entre África e os seus ex-colonizadores e que restaurem, recuperem ou que devolvam, a «acção» [*agency*]⁴⁰ aos africanos.

Godwin Rapando Murunga (2004), numa forte e crítica recensão do texto de Mbembe, começa por dizer que «infelizmente essa recuperação acaba alegando que os africanos são tão responsáveis pelo seu sofrimento como aqueles que acusam disso, quer estejamos a falar da escravatura, da colonização ou o do *apartheid*» (Murunga, 2004: 15)⁴¹. Para ele, Mbembe situa-se no contexto da perspectiva culturalista que, ao transformar, de forma abstracta, a cultura num mero objecto de curiosidade intelectual e nivelando as pessoas no mesmo plano de poder, dá-se a si mesma o crédito de restaurar a «acção» aos africanos. A visão de Murunga é de que:

(...) a análise de Mbembe baseia-se, e é parte, na perspectiva culturalista que é caracterizada por dois grandes caminhos. Primeiro, trata a identidade como mero repertório cultural desligado das realidades materiais e políticas. Baseando-se largamente na literatura e nos estudos culturais, esse caminho olha para a identidade apenas como uma questão cultural e não presta atenção suficiente para questões mais profundas de economia política. Consequentemente, trata a identidade como uma categoria imaginada diferente das realidades e das lutas diárias. Não é de admirar que essa perspectiva tenha uma relação essencialmente polémica com estudos de orientação marxista e nacionalista independentemente dos seus méritos e potenciais (idem: 15).

⁴⁰ No original.

⁴¹ Neste ponto, optamos por expor essencialmente a crítica de Murunga, pertencente à nova e promissora geração de intelectuais africanos, deixando a visão de outros autores como Mahmood Mamdani, Samir Amin, Thandika Mkandawire ou Souleymane Diagne, visados tanto pela «trindade» como por outros africanistas ou «novos africanistas», para a parte III deste trabalho.

2: A Questão da Subalternidade: *As Instâncias Discursivas por Incluir*

Murunga considera ainda que essa «acção» que se procura restaurar reúne, tragicamente, numa experiência homogénea, regiões historicamente diversas como África, Austrália, Canadá ou os EUA, e que essa suspeita semelhança opera sob a rubrica de teoria pós-colonial da qual, segundo ele, Mbembe, Appiah e Mudimbe constituem as figuras principais, apesar de considerar que os dois primeiros, ao contrário de Mudimbe, parecem usar os seus recursos intelectuais na defesa do Eurocentrismo e de autores ocidentais que os sustentam. Tanto Mbembe como Appiah, entre outros, do mesmo modo que os teóricos que eles descartam, procedem à oposição entre unidade/diferença e a semelhança e isso os impede de enxergar os escritos africanos que, não obstante serem de pendor nacionalista/marxista, contam com complexas questões filosóficas acerca da identidade africana (ibidem: 15).

Independentemente da estratégia que os culturalistas/pós-colonialistas como Mbembe, Appiah ou Mudimbe adoptem, o facto de eles separarem questões identitárias do domínio alargado da experiência social humana, acaba por, no final, se tratar a cultura como se esta estivesse suspensa sobre as realidades económicas e políticas. Os seus trabalhos tornam-se, assim, largamente a-históricos, tratando a identidade como uma amostra, ou um texto imbuído de múltiplos significados, que precisam apenas de ser desconstruídos como se fosse um exercício de mera elegância e curiosidade intelectual. Com esta operação conceptual, torna-se possível converter a indulgente ideia de africanidade numa tábua rasa sobre a qual é possível produzir livremente uma identidade, desprovida de qualquer relação com a realidade histórica e social. Isso leva a que, por exemplo, Achille Mbembe escreva que «qualquer um pode imaginar e escolher o que faz dele, ou dela, um africano» (Mbembe, 2002: 258)⁴².

O outro membro da trindade, Kwame A. Appiah adopta, por sua vez, o rótulo de «patriotas cosmopolitas» [*cosmopolitan patriots*], num artigo publicado em 1997, no qual se afirma defensor do cosmopolitismo liberal, ou se assumindo como um cosmopolita liberal. Neste trabalho ele afiança: «o pensamento fundamental do cosmopolitismo que eu defendo consiste na liberdade de se criar a si próprio – a liberdade que o liberalismo celebra –, e requer uma gama de opções socialmente transmitidas a partir das quais se

⁴² De modo geral, apostando num situacionismo que coloca África no centro dos debates globais, os textos de Mbembe acabam, com frequência, por serem incapazes de reflectir a complexidade e a diversidade dos problemas sociais e políticos do continente.

2: A Questão da Subalternidade: As Instâncias Discursivas por Incluir

inventa o que passamos a chamar de nossas identidades» (Appiah, 1997a: 625). Só que o novo globalismo que esse trabalho proclama parece ignorar que ele beneficia alguns muito mais do que outros. Além disso, nem todas as pessoas dispõem de capital para explorar essas ligações cosmopolitas que são proclamadas. Em suma, qualquer noção de identidade cultural africana, que desacopla a cultura do seu contexto material, trata a cultura como um artefacto suspenso sobre as realidades diárias, e recusa a atenção aos factos da história no seio da qual a identidade se torna inteligível, é superficial e inconclusiva.

Mas é num outro trabalho, denominado *Na Casa do Meu Pai* [*In My Father's House*] (1992), é que Appiah se debruça mais sobre a questão identitária em África. No capítulo intitulado «Identidades Africanas», entre as várias considerações tecidas a respeito da «identidade africana», vale a pena citar a seguinte afirmação:

(...) a identidade africana é, para o seus portadores, apenas uma dentre muitas. Como todas identidades, institucionalizadas antes que qualquer um tenha estabelecido em caráter permanente um sentido único para elas (...), ser africano é, para seus portadores, um dentre muitos modelos destacados de ser, por todos os quais é preciso luta e tornar a batalhar constantemente. E de fato, na África, é outra dessas identidades que proporciona um dos modelos mais úteis para essa reelaboração; trata-se de um modelo que se pauta em outras identidades centrais para a vida contemporânea no subcontinente, a saber, a redefinição constantemente cambiável das identidades «tribais», para atender às exigências econômicas e políticas do mundo moderno (1997b: 246).

Nkiru Nzegwu (1996) nos mostra como é que Kwame Appiah, tal como outros «novos africanistas», nesse processo de um obsessivo ataque ao *Afro-nativismo*, acaba por cair muitas vezes, de forma irónica, no *Euro-nativismo*. De acordo com as suas palavras, «[d]ado que a hibridização dos africanos do século XX é problemática para Appiah, é por isso que, tal como os seus opositores, os afro-nativistas, ele comporta uma visão, profundamente oca, mas negativa, de África. A sua imagem de África é a de uma selva, na qual o africano autêntico é isolado, não contaminado pelas armadilhas da vida contemporânea» (Nzegwu, 1996: 189). De acordo com este autor, os «novos africanistas» têm «(...) a firme convicção de que os aspectos salientes dos valores tradicionais de África podem ser descartados ou modificados no sentido de os juntar com os aspectos salientes dos valores culturais Euro-Americanizados» (idem: 177).

Regressando ao primeiro membro da trindade Africana, Mudimbe, ao contrário dos outros dois, ele se distingue, no seio dos Estudos Pós-coloniais, pela crítica ao Eurocentrismo que, como já foi dito anteriormente, é baseada fundamentalmente no

2: A Questão da Subalternidade: *As Instâncias Discursivas por Incluir*

trabalho de Edward Said (1979). Também como foi dito, uma das características principais dos Estudos Pós-coloniais é ver o Eurocentrismo como algo constitutivo do pensamento ocidental. Outra das suas especificidades consiste no facto de tender a situar o Eurocentrismo menos como uma formação ideológica do que como uma episteme.

A diferença entre estes dois modos de conceptualização tem sido utilmente realçada por Mudimbe ao se referir ao campo da antropologia. Ele distingue dois tipos de «etnocentrismo»: uma filiação epistemológica e uma ligação ideológica embora, na realidade, eles sejam, muitas vezes, complementares e inseparáveis. A primeira constitui o vínculo com uma episteme, isto é, uma atmosfera intelectual que confere à antropologia o seu estatuto de discurso, o seu significado como disciplina, e a sua credibilidade como uma ciência que se situa no campo da experiência humana. A segunda é uma atitude intelectual e comportamental, que varia entre os indivíduos. Basicamente, esta atitude é tanto uma consequência e uma expressão de uma complexa relação entre a projecção académica da consciência, os modelos científicos de seu tempo, e as normas culturais e sociais de sua sociedade (Mudimbe, 1988: 19).

É nesse contexto de crítica ao Eurocentrismo e de proliferação de monografias académicas com títulos como *Inventing India* [Inventando a Índia] ou *Inventing Ireland* [Inventando a Irlanda] (Lazarus, 1999), que surge a obra de Mudimbe *The Invention of Africa* [A Invenção de África]. Contudo, não obstante ser um dos mais conceituados académicos africanos da actualidade, o próprio Mudimbe acaba por cair no Eurocentrismo quando, nas suas produções, ele parte fundamentalmente de autores ocidentais e/ou eurocêntricos. Por exemplo, no seu livro *Invenção de África* de 1988, a «invenção» parte largamente de Eric Hobsbawm e Terence Ranger na sua obra *The Invention of Tradition* [Invenção da Tradição] de 1983. Esse termo tem sido empregado com sentidos diversos nos estudos africanos, sendo que, por vezes, se procura utilizar a «invenção» para criação de coisas que não existem necessariamente na realidade, obrigando inclusive a que o próprio Ranger, treze anos depois da publicação inicial, viesse esclarecer a sua posição, alertando, assim, para os riscos de possíveis descontextualizações (Ranger, 1993).

Distanciando-se dos «novos africanistas» ou da «trindade africana», afigura-se mais apropriado, no que concerne à questão identitária, aproximar-se de autores que,

2: A Questão da Subalternidade: *As Instâncias Discursivas por Incluir*

curiosamente, se situam fora do continente, como são os casos, por exemplo, dos martiniquenhos Jean Bernabé (1990) e Édouard Glissant (1989). Estes autores produzem trabalhos que não só proclamam a natureza crioula das identidades, nomeadamente a caribenha, mas celebram essa criouldade face às narrativas essencialistas de pureza e autenticidade. Eles não deitam fora e desqualificam os anteriores trabalhos nacionalistas, como os de Aimé Césaire e de Leopold Senghor, que são, com efeito, diversas vezes, afirmações da particularidade martiniquenha e africana, respectivamente. Um outro autor, Neil Lazarus, defende, por exemplo, a contribuição de Samir Amin ou Frantz Fanon contra o que ele considera ser uma má interpretação encontrada em Bhabha e Miller. Na esteira de Bernabé, Glissant ou Mafeje, Lazarus celebra esses anteriores nacionalistas por tornarem possível a actual afirmação e celebração do crioulo e o carácter combativo das identidades africanas (Lazarus, 1999).

Numa visão muito crítica desses novos africanistas que se auto-intitulam de pós-coloniais, Murunga considera que:

(...) o rótulo de pós-colonial é conveniente para santificar o imperialismo. Os novos africanistas adoptam o «pós-colonial» no lugar de «neo-colonial» porque o termo é imperialmente neutro e esvazia a escravatura, o colonialismo e o apartheid, dos seus conteúdos repugnantes. Consequentemente, torna a realidade da opressão neo-colonial menos visível e, por conseguinte, um alvo difícil para vozes revolucionárias resistentes do continente. O termo conceptualiza todas as sociedades como sendo pós-coloniais e coloca todos a ignorarem a realidade repressiva do neo-imperialismo e seus efeitos sinistros. Sempre que possível, essa suavização é acompanhada por slogans igualmente enganosos sobre uma globalização pacífica ou um multiculturalismo acolhedor na qual as identidades africanas são alegadamente equiparadas com outras identidades a nível global (Murunga, 2004: 16).

Na esteira de Murunga, pode considerar-se que a marginalização da economia política - patrocinada, nomeadamente, por Mudimbe, Appiah e Mbembe -, e a sua consequente rejeição, acaba por ser arrogante, aleatória e superficial em muitos sentidos, para além de que esse repúdio se baseia em escritores que não deram uma contribuição muito relevante para questões-chave da identidade africana. Os seus trabalhos têm como suportes teóricos as obras de autores como Derrida, Foucault, Bakhtin, Barthes, Benjamin, Bourdieu, Derrida, Heidegger, Lacan, Lyotard ou Deleuze, não levando, aparentemente, em consideração que:

(...) nenhum dos nomes citados acima alguma vez mostraram sequer uma pequena curiosidade intelectual sobre a questão do colonialismo europeu e as preocupações dos povos não europeus. Isso significa que o colonialismo e nacionalismo não contribuíram de nenhuma forma para a identidade africana contemporânea? Ou ignorar o marxismo faz desaparecer as vozes revolucionárias resistentes? As

2: A Questão da Subalternidade: *As Instâncias Discursivas por Incluir*

identidades culturais africanas não foram forjadas no processo de luta contra a escravatura, imperialismo e apartheid? (idem: 16)

Voltando a Mbembe, a sua ideia de que os discursos africanos sobre a identidade «estão inscritos dentro de uma genealogia intelectual baseada na identidade territorializada e uma geografia racializada» - e a sua conclusão de que o pecado do nativismo é a sua inabilidade em conceber uma africanidade que não é negra ou conceber a existência de africanos de origem europeia, árabe ou asiática -, mostra nitidamente como os culturalistas estão ansiosos por tornar a raça numa questão essencial no discurso africano e a noção de «múltiplas ancestralidades» trazida por aquele autor serve este propósito (Mbembe, 2002: 257).

Por isso, não deve ser surpresa o facto de um grupo de estudiosos procurar fazer da raça um problema da identidade africana, citando, como exemplos, os nomes de Kwame A. Appiah, Paul Gilroy e Sarah Nuttall, cujos trabalhos teorizam extensivamente o «Atlântico Negro» ou a dimensão sul-africana. O problema

(...) é que o discurso racial é importado e generalizado para toda a África a partir de uma diáspora particular ou experiências continentais. Isso, definitivamente, é uma forma defeituosa e viciada de abordar as questões identitárias culturais africanas. Múltiplas ancestralidades fazem um sentido imediato para aqueles poucos que são compelidos, pela sua própria auto-identificação com a «visão triunfalista branca», a escreverem uma «justificação social» do seu parentesco mestiço ou para os sul-africanos brancos desejosos ou ávidos de se redimir com as suas referências multiculturais. Existem também alguns que podem se identificar com o «mundo como uma rede de pontos de afinidade». Mas existirão assim tantos africanos que beneficiem desse estatuto que permita transformar «as múltiplas ancestralidades» ou o cosmopolitismo numa base geral de identidade africana? Mesmo se existisse, poderemos escapar da realidade de que a rede resultante da afinidade tem alguns consanguíneos vivendo do «suor e trabalho dos outros»? Estas questões devem ser confrontadas no sentido da ideia de múltiplos ancestrais ser relevante (Murunga, 2004: 16).

Para contrapor a ideia de que o discurso africano reduziu a africanidade à identidade negra, é preciso demonstrar que «a africanidade é uma questão em aberto» e mostrar como, ao contrário da visão culturalista, os estudiosos africanos foram sempre abertos a um entendimento aberto da identidade cultural. Nesta luta, Godwin Murunga se apoia em Souleymane Bachir Diagne por ele utilizar a noção de *avaliação* para argumentar que todas as sociedades têm a capacidade de valorizar a sua tradição e de se apropriar de aspectos que estima valerem a pena integrar na mesma, ao mesmo tempo que ignora posições irrelevantes. Diagne utiliza a região da Senegambia, onde se situa Cabo Verde, como ponto de referência, argumentando contra a necessidade de uma carta cultural para prevenir a erosão das identidades culturais de África. Pode-se constatar que

2: A Questão da Subalternidade: As Instâncias Discursivas por Incluir

os longos anos de contactos da Senegambia com o mercantilismo ocidental não destruíram os valores culturais locais. Isso testemunha a propensão local para a auto-preservação (Diagne, 1993, 2001).

Este autor, a nosso ver, se enquadra perfeitamente na crítica que é feita à imaginação secular da cultura tradicional como sempre se opondo à moderna ao, em primeiro lugar, defender o entendimento da tradição como sendo dinâmica, deixando, assim, sem utilidade a polaridade entre a tradição e identidades modernas; e em segundo lugar, ao se opor às abordagens que defendem «uma tensão imanente entre identidade, por um lado, e ‘forças da alienação cultural’ por outro», já que essas abordagens apresentam a terra natal tradicional como «inerentemente hostil à mudança» e o moderno como procurando constantemente ultrapassar a última (Murunga, 2004: 16).

Mais do que criticar os «novos africanistas», cuja africanidade é continuamente criada através do processo de escrita, condena-se particularmente os trabalhos de Achille Mbembe por este se recusar em confiar na capacidade local para a *avaliação* e *apropriação*, algo que é óbvio e está impregnado, entre outras, na ideia, de Archibald Mafeje, da africanidade como sendo uma «ontologia combativa» (Mafeje, 2000: 67-71). Diagne, por exemplo, faz uma ligação entre essa ontologia e a conceptualização de Sartre da Negritude como se constituindo «uma recusa singular». O que é nítido em Diagne, tal como em Mafeje, é que eles centralizam os africanos no processo dinâmico de avaliação e reconhecimento da «capacidade das mentalidades tradicionais em organizar acções de auto-preservação» (Murunga, 2004: 16).

Em suma, vale a pena alertar para o facto de que os discursos sobre a identidade e cultura não vão perder, do nosso ponto de vista, no actual panorama, a sua inerente ambiguidade pois dependem de questões centrais hoje nos estudos pós-coloniais, já referidas no início do ponto II desta parte, como as seguintes: o lugar de onde se fala; para quem se fala; quem fala ou através de quem; as linguagens utilizadas; os conceitos, meios e categorias usadas; as problemáticas e as opções epistemológicas que norteiam a discussão. Isso significa, na prática, que, por um lado, quando se reivindica, por exemplo, a identidade e a tradição negra e/ou africana, corre-se o risco de ser acusado de cair na armadilha colonial que se baseou no princípio da diferença ontológica; e que, por outro lado, quando se utiliza o discurso do cosmopolitismo, da pluralidade, e da troca

2: A Questão da Subalternidade: *As Instâncias Discursivas por Incluir*

cultural, corre-se o risco de ser acusado de negligenciar, por exemplo, questões profundas ligadas à economia política. Conscientes dessa potencialidade e não de um problema, é possível evitar discussões estereis e partir para outros campos potenciais de análise.

A pequena revisão, feita acima, da literatura dominante sobre os Estudos Pós-coloniais demonstra, entre os problemas e os silêncios que levanta, a imperativa necessidade de re-colocar, sob o prisma pós-colonial, a questão do conhecimento e do poder na relação colonial e as suas continuidades no cenário após a independência.

Seguidamente, recorrendo a trabalhos de autores oriundos de diversos espaços de enunciação - nomeadamente das Áfricas e das Américas como são os ilustres casos de Amílcar Cabral e de Frantz Fanon -, e tendo como base as orientações ou opções epistemológicas da *Escola do Centro de Estudos Sociais* da Universidade de Coimbra, particularmente a proposta metodológica-teórica de Boaventura de Sousa Santos (1994, 2000, 2006a), iremos tentar proceder a essa re-colocação. Imbuídos dessas ferramentas epistemológicas, passaremos, nas partes seguintes, à discussão sobre o Estado Moderno em África, incidindo posteriormente no caso de Cabo Verde, e sobre as formas como este tem se relacionado e lidado com a questão do pluralismo jurídico e, mais concretamente, da participação local justiça no panorama após a independência.

3:

Ciência(s) e Saberes(s) em Confronto: do Colonial/Moderno ao Moderno/Pós-Colonial

3.1 Introdução: A Ciência Moderna no Sul – Herança e/ou Trauma do Colonialismo

Após o início do colonialismo europeu no século XV, começa não só a experiência de organização colonial do mundo como, simultaneamente, a tentativa de constituição colonial dos saberes, das linguagens, das memórias e do imaginário. Dá-se início ao grande processo que culminará nos séculos XVIII e XIX no qual, pela primeira vez, se organiza a totalidade do espaço e tempo – todas as culturas, povos e territórios do planeta, presentes e passados – referencialmente numa grande narrativa universal. Nesta, a Europa é – ou foi sempre – simultaneamente o centro geográfico e o culminar do movimento temporal.

Essa totalidade ou, utilizando a asserção de Walter Mignolo, totalitarismo epistémico, «nos séculos XVI e XVII, não era *científico*, mas *teológico* – e a própria ciência era concebida como a versão secular de um totalitarismo epistémico teológico. Uma das suas manifestações foi a exclusão das contribuições árabes para a ciência, a filosofia e a matemática» (Mignolo, 2003: 635)⁴³. É fundamental uma crítica desconstrutiva, e auto-

⁴³ Mignolo também nos possibilita ter sempre em mente que «(...) a forma universal de conhecer foi promovida, defendida e ampliada por um grupo de homens [Galileu, Copérnico, Bacon, Kant, etc.] que viviam na Europa, estudavam nas universidades prestigiadas do seu tempo, e aconteceu que eram também homens brancos, embora alguns deles fossem judeus» (Mignolo, 2003: 648).

3: Ciência(s) e Saberes(s) em Confronto: do Colonial/Moderno ao Moderno/Pós-Colonial

reflexiva, à versão dominante da história da ciência moderna no sentido de devolver a espessura histórica original a essa ciência, já que por exemplo,

(...) na versão grandiosa da história da ciência de Santo Agostinho a Galileu, o preconceito é tão grande que o Mesmo Paradigma serve como quadro de análise das mudanças «internas» e para descartar (reconhecendo obviamente a sua contribuição) outras formas de conhecimento e ignorar o que está para além do Mesmo Paradigma e algumas referências inevitáveis, como a contribuição que o conhecimento árabe trouxe à cristandade ocidental latina (idem: 635).

Analisando historicamente a emergência do paradigma ocidental da ciência moderna Mignolo considera que «(...) tanto a fractura como a continuidade entre fé e razão, teologia e ciência podem ser vistas, de facto, como um ‘desvio subparadigmático’ dentro do ‘mesmo paradigma’: a concepção ocidental do conhecimento que nega o carácter racional a todas as formas de conhecimento que não se pautarem pelos seus princípios epistemológicos e pelas suas regras metodológicas». Ele acrescenta que:

O desvio do «subparadigma» teológico para os «subparadigmas» filosófico e científico funcionou sempre de maneira conjunta dentro do mesmo «macroparadigma» (i.e., o conceito ocidental de conhecimento): criticando o «antigo» dentro do mesmo paradigma (o conhecimento nas línguas grega e latina) e construindo, ao mesmo tempo, a ideia da «modernidade no tempo», por um lado, e «negando» o «diferente» (o conhecimento nas línguas árabe, nahuatl, aymara e quechua) e edificando a ideia de «modernidade no espaço/tempo» (como a filosofia da história de Hegel), por outro. Esta segunda operação, paralela à primeira, foi apresentada também como subsidiária, no sentido de que a cristianização e civilização iriam trazer os povos e conhecimentos «atrasados no espaço» para o «presente no tempo», representado, de maneira bem sucedida, pela teologia, a filosofia secular e a ciência (idem: 637-8).

Para Mignolo «[a] incapacidade dos historiógrafos para perceber que a epistemologia ocidental era ao mesmo tempo a história das realizações modernas e dos adiamentos e das negações coloniais» deve-se ao facto de essa historiografia se ter apoiado na fé e não na razão, sendo que essa fé, sobre a qual foi construída uma parte significativa da historiografia ocidental, incluindo a da epistemologia, pode ser descrita, na esteira de Santos (2001a: 251-79) como a «epistemologia da cegueira» em que, por um lado, «(...) na história da Europa paradigmas anteriores eram ‘superados’, na história mundial os paradigmas diferenciais eram negados. Isto é, a diferença epistémica colonial viria a ser conhecida e aceite enquanto teologia, filosofia e ciência ocidental em contraposição à árabe-islâmica, à chinesa ou à ameríndia, [ou à africana]».

Em síntese, para o mesmo autor, isso indica que se está face a

(...) um duplo processo histórico de que só um lado era visível: a modernidade. O outro lado, a colonialidade, permaneceu invisível sob a ideia de que o «colonialismo» seria um passo necessário em direcção à modernidade e à civilização; e continua a ser invisível hoje, sob a ideia de que o colonialismo acabou e de que a modernidade é tudo o que existe. Uma das razões para se ver só uma parte da história é

3: Ciência(s) e Saberes(s) em Confronto: do Colonial/Moderno ao Moderno/Pós-Colonial

que esta foi sempre contada do ponto de vista da modernidade. A colonialidade era o espaço sem voz (sem ciência, sem pensamento, sem filosofia) que a modernidade tinha, e ainda tem, de conquistar, de superar, de dominar (2003: 638-40).

É nesse contexto que as ciências modernas (ditas naturais ou exactas, humanas e sociais) tiveram como substrato as novas condições que se criaram quando o modelo liberal de organização da propriedade, do trabalho e do tempo deixa de aparecer como uma modalidade civilizatória em luta com outra (s) que conservam o seu vigor, e adquire a hegemonia como a única forma de vida possível. A constituição das disciplinas das ciências se dá neste contexto histórico-cultural do imaginário que impregna o ambiente intelectual⁴⁴.

A constituição histórica das disciplinas científicas que se produziu nas academias ocidentais, foi, assim, uma construção eurocêntrica, que pensa e organiza a totalidade do tempo e do espaço a partir da sua experiência para toda humanidade, colocando a sua especificidade histórico-cultural como padrão de referência superior e universal. Mas é mais do que isso. Este meta-relato da modernidade foi e é um dispositivo de conhecimento colonial e imperial em que se articula essa totalidade de povos, tempo e espaço como parte da organização colonial/imperial do mundo. Desta forma, as sociedades ocidentais modernas se constituíram, presumivelmente, na imagem de futuro para o resto do mundo (Lander, 2000: 13; Santos, 2000, 2006a; Santos e Meneses, 2009; Goody, 2006; Dussel, 2007; Mafeje, 1997; Fabian, 1986, 2002).

Actualmente essa imagem continua a ser exportada, ou seja, o «Ocidente» como modo de vida ao qual o resto do mundo chegaria naturalmente se não fossem os obstáculos representados pela sua composição racial inadequada, sua cultura arcaica ou tradicional, seus preconceitos mágicos e religiosos ou, mais recentemente, pelo populismo de uns Estados excessivamente intervencionistas que não respeitam a liberdade do mercado (Lander, 2000: 13). Sendo que os Estados pertencentes ao dito «resto do mundo» são considerados periféricos ao nível da ciência, as distâncias reconhecíveis entre indicadores e experiências em relação aos Estados do centro são reduzidos a um problema de atraso, resolúvel com tempo, recursos e esforço colectivo⁴⁵.

⁴⁴ Sobre este tema cf., entre outros, Lander (2000).

⁴⁵ Situado no espaço da América Latina, Mignolo considera, resumidamente, que «[do] século XVI até hoje, a expansão imperial caracterizou-se, entre outras coisas, pela substituição de conhecimentos locais *nas* colónias pelo conhecimento

3.2 Uma Breve Contra-Imagem da Modernidade

Antes de se proceder ao aprofundamento da crítica desconstrutiva à versão dominante da história da ciência moderna, é mister um breve olhar sobre o que se convencionou chamar de Modernidade e que constitui no substrato na qual a ciência moderna se ancora para uma auto-narrativa triunfal e universalista. Diversos autores, principalmente a partir dos meados da década de oitenta do século passado, têm procurado desmistificar as origens da civilização e modernidade ocidental, com o destaque para os três volumes da obra *Black Athena: The Afroasiatic Roots of Classical Civilization* [Atenas Negra: As Raízes Afro-asiáticas da Civilização Clássica] (1987/1991/2006) da autoria de Martin Gardiner Bernal⁴⁶.

Outros autores têm vindo, de certa forma, a seguir as pisadas de Bernal, sendo que um deles é o filósofo e historiador Enrique Dussel com a sua recente obra *Política de La Liberación: Historia Mundial Y Crítica* [Política da Libertação: História Mundial e Crítica] (2007) onde, situado no campo da teoria pós-colonial, defende que o Helenocentrismo é o pai do Eurocentrismo e que, tendo em consideração que o chamado «milagre grego» pelos românticos alemães do século XVIII não existe, isso significa ter de começar «de novo» a história da política (Dussel, 2007: 25-6). É o que ele se propõe a fazer começando por tentar superar a periodização

(...) organizada segundo os critérios europeus de filosofia política (aquela ideológica e eurocêntrica maneira de organizar o tempo da história humana em Idade Antiga, Medieval e Moderna, por exemplo). (...) [T]entaremos propor uma nova visão de uma história simplista, da história da política e da filosofia

local da metrópole. No século XVI, o conhecimento imperial consistia na teologia e no *Trivium* e *Quadrivium* da Universidade Renascentista. A partir de finais do século XVIII, o conhecimento imperial foi a filosofia secular e a ciência da universidade moderna, a universidade kantiana-humboldtiana. E, desde a década de 70 do século XX, o conhecimento imperial é sobretudo, científico-tecnológico. Se o século XVIII foi o eixo da revolução industrial, a segunda metade do século XIX foi o eixo da revolução tecnológica. Seja da perspectiva da religião ou das da filosofia secular ou da ciência, os conhecimentos locais imperiais regularam e esmagaram os conhecimentos locais nas colónias. Quanto mais o conhecimento 'científico' abraçava a 'perspectiva' e as necessidades de 'desenvolvimento' do capitalismo (por exemplo, a acumulação), mais ele repudiava formas 'não científicas' de conhecimento» (Mignolo, 2003: 661). Contudo, como iremos ver mais à frente, é preciso ter em mente que em outros espaços de enunciação, como África e Ásia, este processo foi diferente, tendo tido menor impacto sobre os saberes locais que, apesar de catalogados como sinónimo de atraso, foram mantidos ou conseguiram manter-se mediante diferentes processos de resistência e de cooptação. Vejam-se os casos da medicina youruba (que procede da medicina do antigo Egípcio), da medicina ayurvédica indiana (ciência da vida), ou da medicina tradicional chinesa.

⁴⁶ Já muito antes de Bernal, em 1954, o historiador sul-americano George G. M. James já tinha publicado o livro *Stolen Legacy: Greek Philosophy is Stolen Egyptian Philosophy* [Legado Roubado: A Filosofia Grega é Filosofia Egípcia Roubada] em que defende que a filosofia grega é originária do antigo Egípcio. Sob outro prisma, com o enfoque em África e não na Grécia Antiga, o historiador senegalês, Cheikh Anta Diop (1954, 1967), apesar de conceder que os gregos aprenderam muito com a antiga civilização egípcia, não defende que a civilização grega constitua apenas uma simples dimanação da primeira.

3: Ciência(s) e Saberes(s) em Confronto: do Colonial/Moderno ao Moderno/Pós-Colonial

política, que na sua periodização e conteúdos vai contra à *visão dominante* claramente plasmada pelos românticos alemães nos finais de do século XVIII, especialmente por Hegel (idem: 12).

Para esse intento ele considera ser fundamental a redefinição do início da Modernidade. Vale a pena realçar que é a «Pós-modernidade», denominado como período histórico que procura superar, ou supera, a Modernidade, que vai, nas academias ocidentais, originar não só um debate sobre a «condição pós-moderna» (Lyotard, 1979) ou sobre o facto de ela ser a «lógica cultural do capitalismo tardio» (Jameson, 1991), mas também sobre a própria «visão» da Modernidade. Apesar de muitos preferirem outras expressões que não o de «pós-moderno», ou mudaram de preferência - tal como Zygmunt Bauman (2000) que passa a falar de «modernidade líquida», de Gilles Lipovetsky (2004) que prefere o termo «hipermodernidade» ou outros que falam de «modernidade incompleta» (Habermas, 1981) ou de «modernidade tardia» ou «modernidades alternativas» (Hall, 1996a, 2000) -, no essencial, não colocam a tónica na análise crítica da periodização hegemónica anglo-saxónica da Modernidade.

Para além de Dussel, a defesa dessa re-enunciação também é defendida por outros autores como Boaventura de Sousa Santos (1994, 2000, 2006a), situado no campo dos estudos pós-coloniais nos países de língua oficial portuguesa. Ele tem vindo a empreender trabalhos de pesquisa com base nas teorias pós-coloniais, contestando a hegemonia anglo-saxónica e reavaliando as potencialidades teórico-analíticas da crítica pós-colonial no contexto dos países de língua oficial portuguesa⁴⁷.

Santos (2006a), no capítulo *Entre Próspero e Caliban: Colonialismo, Pós-colonialismo e Inter-identidade*, salienta que o pós-colonialismo, como corrente intelectual, é um fenómeno anglo-saxónico cujas teorizações adoptam como referência o colonialismo britânico⁴⁸. Assumindo as diferenças deste em relação ao colonialismo português, avança

⁴⁷ No campo da Antropologia, é Miguel Vale de Almeida (2000) que inicialmente se destaca na análise das teorias pós-coloniais, embora as suas posições se distingam das de Santos. Enquanto este, numa abordagem da complexidade e numa perspectiva de colonialismo e subalternidade, incide na questão da «descolonização epistémica» e na possibilidade de o «outro» se emancipar politicamente, aquele, imbuído ainda de um olhar imperial a partir do lugar de superioridade de uma antiga potência colonial onde se situa, procura re-avaliar, criticamente, as potencialidades do espaço «lusófono».

⁴⁸ Ver também um outro capítulo da obra de Santos já aqui citado, «Do Pós-moderno ao Pós-colonial: E Para Além de Um e Outro», onde, na crítica às concepções dominantes do pós-colonialismo - tanto a britânica como, de certa forma, a emergente latino-americana, por exemplo, ele apela a uma «reprovincialização da Europa que atente às desigualdades no interior da Europa e ao modo como elas influenciaram os diferentes colonialismos (...)» e descolonizações europeias, que vai contra a essencialização da Europa protagonizada pelo repto de Dipesh Chakrabarty, inspirado em Hans-George Gadamer, da «provincialização» daquele continente (Santos, 2004c: 29-31).

3: Ciência(s) e Saberes(s) em Confronto: do Colonial/Moderno ao Moderno/Pós-Colonial

com a sua investigação sobre as conseqüentes diferenças no espaço de língua oficial portuguesa no âmbito do pós-colonialismo. É ponto assente que a relação colonial protagonizada por Portugal influenciou as configurações do poder político, social, e cultural, não só nas colónias como no seio da própria sociedade portuguesa e que existem rupturas e continuidades após o término desta relação (Santos, 2006a: 212).

Contudo, é preciso alertar para a importância de não só dar conta da diversidade teórica que orienta os debates no âmbito dos estudos pós-coloniais, elucidando alguns dos termos fundamentais que são utilizados, mas também interpretar as condições históricas, políticas e sociais da produção destes conhecimentos. Como nos diz Young, «as teorias também têm a sua história, e devem ser historicamente situadas se as suas políticas são para serem entendidas» (Young, 2001: 11). Indo ainda mais longe, é preciso ter atenção que alguns estudos e/ou estudiosos dos pós-colonialismos no espaço de língua oficial portuguesa, mais do que expor e analisar as especificidades do colonialismo português, o que almejam no fundo é a manutenção da centralidade do ex-colonizador nesses estudos, ou seja, que se continue, mal ou bem, a falar de Portugal, procurando a subsistência do que denominamos de *imperialismo da presença*, de inspiração lusotropicalista.

Mas o que nos interessa destacar no trabalho de Santos é a concepção de Modernidade que ele aponta, primeiramente, como sendo «um paradigma sócio-cultural que se constitui a partir do século XVI e se consolida entre finais do século XVIII e meados do século XIX», para, num segundo momento, dizer que situa «historicamente a [sua] caracterização da modernidade enquanto projecto sócio-cultural no final do século XVIII e meados do século XIX europeu. Fica, pois de fora o que Dussel e Mignolo designam por primeira modernidade, a modernidade ibérica, donde precisamente parte o primeiro impulso colonial» (Santos, 2004c: 13-22).

Enrique Dussel, na obra acima citada, e na sequência de trabalhos anteriores, considera que, para a redefinição da Modernidade

[s]eria necessário introduzir a Espanha e Portugal (o «Sul da Europa» para Hegel, que não é, para ele, nem para os iluminados do «norte da Europa», propriamente Europa e nem moderna), desde a invasão de América em 1492, na Modernidade. Com isso, Espanha ficaria redefinida como o primeiro Estado «moderno», e a América Latina, desde a conquista, seria o primeiro território colonial da dita Modernidade. Seria moderna na medida em que é a «outra cara» bárbara que a Modernidade precisa para a sua definição. Se isso for feito, os filósofos espanhóis e portugueses (embora praticassem uma filosofia de

3: Ciência(s) e Saberes(s) em Confronto: do Colonial/Moderno ao Moderno/Pós-Colonial

cunho escolástico, o seu conteúdo é moderno) e os primeiros grandes pensadores latino-americanos do século XVI deveriam ser considerados como *os iniciadores da filosofia da Modernidade*. Antes de Descartes ou Spinoza (ambos escrevem em Amesterdão, província espanhola até 1610, e estudam com mestres espanhóis), deve considerar-se na história de filosofia política moderna um Bartolomé de Las Casas, Ginés de Sepúlveda, Francisco Vitória ou um Francisco Suarez filósofos políticos modernos, antes de Bodin, Hobbes ou Locque (Dussel, 2007: 12-13).

Dussel procede a uma re-significação mais precisa do que entende por modernidade dividindo esta em *Modernidad Temprana* [Modernidade Prematura] (do século XV a XVII), e a *Modernidad Madura* [Modernidade Madura] (entre o século XVII e XIX). Ele procede, de igual forma, a uma separação, no seio da *modernidade prematura*, entre a *primeira modernidade prematura: a cristandade hispano-americana (1492-1630)* e a *outra modernidade prematura: a cristandade lusitana* (2006: 190-1). Incidindo brevemente nesta última subdivisão, Dussel afirma que o carácter distintivo da primeira modernidade prematura hispano-americana se constitui

(...) a partir da afirmação eurocêntrica do ocidental e desde uma negação excludente de dois modos históricos de Exterioridade: a Alteridade do originário habitante americano, o índio (vindo do extremo oriente do Extremo Oriente) e do escravo africano (desde a costa oriental do Atlântico). Esta Alteridade transita de uma completa Exterioridade, anterior à conquista ou ao processo de escravidão, até uma subsunção opressiva crescente na América que nega todo o reconhecimento e a dignidade do Outro, por meio de uma violência sanguinária inumana inédita, que está na própria origem do processo da Modernidade, como a cara oculta da Exterioridade do Sistema, desconhecida também pela filosofia moderna e contemporânea. A colonialidade ameríndia e a escravidão africana deixaram heranças permanentes até o presente e exigem uma profunda transformação teórica, ética, cultural e económico-política, que só se levará a cabo numa etapa trans-moderna, futura, mediante a afirmação da Alteridade excluída durante séculos (idem: 186).

No que concerne à modernidade prematura lusitana, a sua emergência se deveu fundamentalmente à «escola» navegante do príncipe português D. Afonso Henriques (1393-1460) que vai superar

[o]s seus mestres árabes e renascentistas no descobrimento e domínio do atlântico e se transformará na primeira potência oceânica europeia. Em geral, os historiadores da filosofia moderna (europeia-norte-americana) têm uma cegueira completa acerca da importância destes eventos, em aparência totalmente anedóticos, e por isso ignoram a importância de Portugal – e posteriormente Espanha – na constituição originária da modernidade. A universidade de Coimbra irá processando científica, filosófica, teoricamente todos estes conhecimentos (idem: 230).

Contudo, Portugal não provocou uma mudança na compreensão do mundo pelo facto de ter navegado pelo Atlântico Sul-Oriental, navegando à volta de África para alcançar o Oceano Índico ou o Mar arábico, dado que, na prática, não passou de um domínio militar naval das rotas comerciais nem sequer podendo incluir os principais produtos europeus no intercambio mercantil entre os continentes, ou seja, a Europa não

3: Ciência(s) e Saberes(s) em Confronto: do Colonial/Moderno ao Moderno/Pós-Colonial

podia vender à Índia ou à China nenhum produto relevante (Boxer, 1969). Dussel acrescenta ainda que «[d]e facto, quando os portugueses dominam militarmente estas rotas, só ‘asseguram’ o trânsito, mas como um gendarme que, em melhor dos casos, cobra tributos de passagem. Pode-se assim compreender porquê que Portugal não produzirá uma ruptura com o sistema antigo que podia chamar-se o início da filosofia moderna ou o fenómeno da modernidade» (idem: 192).

Vai ser apenas mediante a abertura e constituição de um sistema-mundo, estrutura que nem a China e Hindustão desenvolveram, que a Europa vai poder emergir e libertar-se do cerco da cultura turco-muçulmana. Esse sistema, que se estenderá mediante a acção dominante sobre os oceanos e por uma geopolítica combinada e compartilhada por ambos países ibéricos desde o século XV ao XVI, é que vai permitir o domínio de territórios e culturas «periférico-coloniais»⁴⁹. Dussel considera o século XVI o «da ‘ruptura’ com o antigo paradigma teórico-científico, filosófico e teológico, e da criação das condições que darão como resultado o (...) ‘sistema-mundo’, a origem do processo hoje denominado ‘globalização’ e, pelo meio, a filosofia moderna. Assim se passa, pela primeira vez, do estágio III ao estágio IV do sistema inter-regional, agora empiricamente mundial» (idem: 230).

O mito do «milagre grego» de que nos fala Dussel, na senda de Bernal, é precisamente o facto de a história oficial da modernidade desse milagre deixar de fora os sistemas regionais anteriores a 1492 como são, por exemplo, os protagonizados por Egipto e China que continuam sendo os dois modelos e fontes originais da ciência, técnica, da ideologia e da organização política da modernidade. É o Egipto que constitui a fonte do que será a Grécia, o Judaísmo, o Cristianismo e o Islão, e isso foi possível graças ao facto de ter institucionalizado o primeiro «Estado-nação» com uma excepcional sequência e estabilidade que lhe permite ter a maior duração na história da política

⁴⁹ Esta associação de Portugal e Espanha, principalmente no que tange ao tráfico de escravos é fortemente criticada, por exemplo, por Bartolomé de Las Casas, Fernão Oliveira na sua obra *A Arte da Guerra do Mar* publicada em 1555 na Universidade de Coimbra e por Martín de Ledesma no seu livro *Secunda Quarta* também publicada naquela universidade em 1560. De entre eles, Dussel considera Las Casas como protagonista do «primeiro discurso crítico de toda a modernidade; discurso crítico ‘localizado’, territorializado na própria América, desde um ‘fora’ de Europa no seu início (em sua ‘exterioridade’) até a sua morte, cinquenta e dois anos depois» (Dussel, 2007: 197). Já, por outro lado, uma figura que é geralmente retratada na historiografia portuguesa como um defensor dos escravos, o Padre António Vieira, na verdade, principalmente no Brasil, «justifica amplamente a escravatura apesar de criticar os seus excessos, dentro de uma visão apolítica, em que Portugal seria o grande Império mundial. Chega a argumentar no sentido de que os bantús em África estavam no ‘inferno’ do paganismo; na escravidão brasileira chegavam ao ‘purgatório’ cristão, para ganharem o ‘céu’ depois da morte» (idem: 235-6).

3: Ciência(s) e Saberes(s) em Confronto: do Colonial/Moderno ao Moderno/Pós-Colonial

mundial, desde aproximadamente o ano 3000 a.C., sem interrupções, até à actualidade, sendo que durante treze séculos, até 1789 d.C., nenhum outro povo perturbou o seu progresso (idem: 26-7).

Para além dos egípcios e semitas – que, entre o milénio III e II a.c., colonizaram todo o território que seria a futura Grécia –, os fenícios ocuparam o território grego durante a chamada «Idade do Bronze», estando muito presentes em toda a história grega, o que se comprova pelo facto de as cidades-porto fenícias como Biblos, Cartago ou Tiro, terem inspirado grandemente a futura política e filosofia grega, mais concretamente as da cidade-Estado Atenas. Filósofos gregos pioneiros como Tales, Anaximandro, Heraclito, Isócrates ou Pitágoras foram beber às fontes egípcias e fenícias, tendo o último (que viveu entre 582 e 500 a.C), por exemplo, estudado no Egipto e adoptado elementos de matemática e religião egípcias, factos confirmados por Isócrates que diz que «na sua visita a Egipto [Pitágoras] realizou estudos da religião do povo, e foi o primeiro a trazer a sua filosofia [dos egípcios] para os gregos» (*apud* Dussel, 2007: 58).

Essa re-contextualização histórica do «milagre grego» ateniense permite, assim, a Dussel afirmar que

(...) a filosofia (...) não nasceu na Grécia continental mas sim no Egipto e nas cidades fenícias «e, por isso, entre os gregos esta actividade se iniciou na Hélade [Grécia] marítima, de cidades portuárias comerciais, em antiga convivência com as costas do delta do Nilo e das cidades do Este do mediterrâneo (estas últimas tão antigas ou mais que a própria civilização egípcia) (idem: 58)⁵⁰.

Assevera-se, então, a ideia de que a Modernidade não é um projecto da Europa embora esta o adopte como tal, e que uma das suas componentes, a modernidade europeia - nomeadamente a sua política moderna -, não nasceu de um dia para outro⁵¹. Mesmo com a realização do «projecto português» de chegar a Ásia pelo Atlântico Sul Oriental - que permite à Europa latino-germânica re-conectar periféricamente com todo o «sistema antigo» - isso não leva ao surgimento do que cultural e hegemonicamente se denomina de Modernidade e, com ela, a filosofia política moderna. Até então, a França, Inglaterra ou Alemanha – os protagonistas da modernidade madura -, continuavam

⁵⁰ Podemos ver então como a ideia de «Europa» está muitíssimo longe de emergir. Apenas com a decadência do Império Romano do Ocidente é que se começa lentamente a falar de «Europa». Na Grécia clássica, «Europa» se refere às culturas bárbaras ao norte da Macedónia, não se definindo de nenhuma maneira como «europeia» (Bernal, 1987).

⁵¹ Como iremos ver na parte III, a partir da análise do caso africano, as críticas e lutas contra a modernidade colonial europeia foram e são parte da modernidade, num complexo sistema de interacções.

3: Ciência(s) e Saberes(s) em Confronto: do Colonial/Moderno ao Moderno/Pós-Colonial

ainda mergulhadas na sombra medieval fechadas num continente que se abria ao exterior apenas pelo Sul graças ao comércio marítimo protagonizados por Veneza ou Génova. O facto de, durante a *modernidade prematura lusitana*, ter-se chegado ao Hindustão e à China, o centro cultural, demográfico e produtivo da época, seguindo as rotas navegantes europeias através do Sul e Este, não mudou muito a visão «cósmico-astronómica» vigente, pois a Europa não tinha feito outra coisa do que voltar a reconectar com o «mesmo» (idem: 190).

Em suma, a tese subjacente à citada obra de Dussel é a de que o facto de o «'despertar' moderno da Europa se produzir a partir do Oeste europeu até o Este, e a partir do Sul mais desenvolvido – e em contacto com o mundo muçulmano, até o Norte (mais isolado e provinciano)», vai contradizer tudo o que a história clássica eurocêntrica da filosofia nos ensina. É apenas com o contributo da filosofia espanhola e portuguesa, particularmente a produzida pela universidade de Salamanca e Coimbra, que o início da história da filosofia da Europa do Norte vai dar origem ao «*começo de toda a filosofia moderna enquanto tal*».

Quando no século XVII, no final de uma larga implantação, a Modernidade chega até o Norte e Oeste de Europa, quando se faz presente na Liga Hanseática do Báltico ou na Koenigsberg de Kant, tinha terminado o caminho lento de sua 'prematura' constituição e eclodirá a 'modernidade madura'. Aliás, o tradicionalmente considerado pai da filosofia moderna europeia, Descartes foi estudante dos jesuítas espanhóis em *La Flèche*, no Sul de França, e publicou *Le Discours de la Méthode* em 1637 em Amesterdão, uma província espanhola que se tornou independente apenas vinte e sete anos antes (idem: 190-1). Em remate, é preciso superar o helenocentrismo⁵² e eurocentrismo que subjaz, em geral, às histórias da filosofia política que ignoram que foi preciso quase quinze séculos de germinação para que se instituísse o que comumente se apelida de «Modernidade».

⁵² Inclusive autores tidos no «Ocidente» como sendo críticos da filosofia e política moderna como Hannah Arendt ou Leo Strauss, entre vários outros, acabam por ser engolidos pelo espectro do helenocentrismo, pois a primeira «(...) inscrevendo-se pessoalmente numa tradição semita, contudo é tão helenocêntrica como o bom racista alemão Heidegger – suas investigações sempre partem de Atenas e do mundo cristão desde Santo Agostinho passando por Duns Scoto», e o segundo «(...) embora incorpore o pensamento 'medieval' judeu e árabe – o que já é excepcional -, não consegue, apesar disso, detectar o peculiar da tradição semita, porque no final esotericamente a filosofia grega se impõe (como se impõe a [Abu Nasr] al-Farabi ou em menor medida a [Moisés] Maimónides)» (Dussel, 2007: 553).

3: Ciência(s) e Saberes(s) em Confronto: do Colonial/Moderno ao Moderno/Pós-Colonial

Mas tal como todas produções de conhecimentos, a teorização de Dussel também provoca desconhecimentos, demonstrando um défice de interacção com os autores do mediterrâneo e do mundo não ocidental. A equiparação entre o colonialismo lusitano e hispânico tendo como território geográfico a América encerra uma grande cegueira em relação ao início da colonização portuguesa e espanhola em África e na Ásia e, por conseguinte, dos alvares da modernidade enquanto mudança de pensamento político e filosófico.

Na IV parte deste trabalho, ao incidirmos sobre a problemática do Estado em Cabo Verde, iremos ver como a ocupação deste arquipélago africano por parte de Portugal, a partir de 1460, e a institucionalização de uma «moderna» máquina de colonização que irá ser exportada para as Américas, vai, utilizando um próprio termo *dusseliano*, «des-truir» a data de 1492 como o início da modernidade prematura proposta por Enrique Dussel, e que coincide com a chegada de Colombo às Américas, e re-localizar o seu arranque em «África», lugar de onde, como já vimos, parte a fermentação de quinze séculos antes da explosão da Modernidade. Nesse caso iremos tentar proceder, e postular, a uma re-contra-imagem da Modernidade.

3.3 O Advento da Ciência Moderna

Na esteira de Santos (1987a, 1989, 1994), João Arriscado Nunes afirma que «a ciência moderna, desde a sua origem apoiou-se na separação, depois institucionalizada, profissionalizada e legitimada, entre os mundos da ciência e os outros mundos sociais, entre as formas de conhecimento científico e as outras formas de conhecimento, entre os cientistas e técnicos, por um lado, e os 'leigos' por outro» (Nunes, 1995: 3). Essa separação implicou não só a desqualificação das outras formas de conhecimento ocidentais que não se enquadram nas formas canónicas da ciência moderna, como também a desqualificação, marginalização, subalternização e tentativas de aniquilação, através da colonização, de outras ciências ou conhecimentos encontrados nos países do Sul (Santos, 2006a; Santos e Meneses, 2009).

3: Ciência(s) e Saberes(s) em Confronto: do Colonial/Moderno ao Moderno/Pós-Colonial

Para Boaventura de Sousa Santos, o facto de ser «(...) um conhecimento mínimo que fecha as portas a muitos outros saberes sobre o mundo, o conhecimento científico moderno é um conhecimento desencantado e triste que transforma a natureza num autómato, ou, como diz Prigogine, num interlocutor terrivelmente estúpido». Este mesmo autor põe um travão à suposta universalidade da ciência moderna ao defender que:

(...) [T]odo o conhecimento científico é autoconhecimento. A ciência não descobre, cria, e o acto criativo protagonizado por cada cientista e pela comunidade científica no seu conjunto tem de se conhecer intimamente antes que se conheça o que com ele se conhece do real. Os pressupostos metafísicos, os sistemas de crenças, os juízos de valor não estão antes nem depois da explicação científica da natureza ou da sociedade. São parte integrante dessa mesma explicação. A ciência moderna não é a única explicação possível da realidade e não há sequer qualquer razão científica para a considerar melhor que as explicações alternativas da metafísica, da astrologia, da religião, da arte ou da poesia. A razão por que privilegiamos hoje uma forma de conhecimento assente na previsão e controlo dos fenómenos nada tem de científico. É um juízo de valor. A explicação científica dos fenómenos é a autojustificação da ciência enquanto fenómeno central da nossa contemporaneidade. A ciência é, assim, autobiográfica (Santos, 1987a: 32).

Contudo, apesar destas críticas ao cânone moderno da ciência, após as independências, as ciências modernas, nomeadamente as ciências sociais, continuaram a servir mais para o estabelecimento de contrastes com a experiência histórico-cultural universal (*normal*) da Europa (ferramentas neste sentido de identificação de carências e deficiências que *têm* de ser superadas) do que para o conhecimento dessas sociedades a partir das suas especificidades histórico-culturais. Estando nesse grupo, Cabo Verde e outros países africanos não conseguiram fugir a esse espectro aniquilador da ciência moderna, com os esforços dos seus dirigentes em hastear o cânone da ciência moderna a terem consequências desastrosas para as suas endógenas formas de conhecimentos e, consequentemente, para a vida das suas populações.

No entanto, o propósito das elites políticas africanas de adoptarem a ciência moderna ocidental, com o evidente patrocínio, a nosso ver, das ex-metrópoles, esbarra num primeiro obstáculo que foi o seguinte: enquanto no Ocidente o referido processo de separação entre «os mundos da ciência e os outros mundos sociais» levou alguns séculos até se consolidar, no Sul, nomeadamente em Cabo Verde, essa separação é muito incipiente. Nas colónias africanas, apesar de ter havido a subalternização das culturas locais, este processo não foi acompanhado da exportação de infra-estruturas com o objectivo explícito de criar e implantar uma divisão entre os mundos da ciência e os

3: Ciência(s) e Saberes(s) em Confronto: do Colonial/Moderno ao Moderno/Pós-Colonial

outros mundos sociais na medida em que isso não era fundamental à exploração das colónias.

A ciência e da tecnologia foram, em boa medida, vistas e utilizadas como armas ou instrumentos de controlo e de opressão utilizados pelos ocupantes, ou pelo império, e que eram ciosa e cuidadosamente mantidos longe das populações locais. Não obstante a criação, em várias colónias, de universidades e de laboratórios de pesquisa - visando combater as chamadas «doenças tropicais» que afligiam os colonos e dificultavam o processo de instalação -, esse facto não esbateu a lógica instrumental e colonial que lhe subjaz. Isso devido ao restrito acesso das populações locais a estes centros e universidades, reservados aos colonos, seus descendentes e aos colonizados integrados na burguesia e burocracia colonial. Obviamente, os moldes de integração deste últimos variam consoante os espaços coloniais, nomeadamente as políticas tendencialmente assimilacionistas da colonização francesa e portuguesa - particularmente em Angola e Moçambique -, e a política da colonização indirecta (*indirect rule*), no caso da colonização britânica.

O segundo obstáculo prende-se, hipoteticamente, com a impossibilidade da divisão entre os referidos mundos. Mesmo que tivesse havido uma exportação massiva de infra-estruturas, é necessário ter em conta que, na generalidade dos países africanos, imperam outros tipos de conhecimentos, denominados de «tradicionais», que constituíam e constituem a base estruturante das suas sociedades e realidades. Importa salientar, neste ponto, esta singularidade de Cabo Verde, e dos países africanos em geral, em contraste com outras regiões do Sul como, por exemplo, a América Latina. Esta particularidade tem a ver com o facto de a exportação coerciva da ciência moderna ocidental ter ocorrido de forma mais massiva em África a partir da segunda metade do século passado, ou seja, após o início do processo de descolonização.

Na América Latina, como os processos de independência ocorreram, na sua maioria, no século XIX, e sendo esses processos desencadeados e liderados pelos antigos colonos europeus, o cânone da ciência moderna encontra-se mais «entranhado» nas suas sociedades, apesar de ter sido feito à custa da marginalização e exclusão de milhões de indígenas/nativos, que agora constituem a minoria das populações existentes. Essa singularidade cabo-verdiana, ou africana, em vez de ser encarada e reduzida a um mero

3: Ciência(s) e Saberes(s) em Confronto: do Colonial/Moderno ao Moderno/Pós-Colonial

em relação ao Ocidente, tem de ser, a nosso ver, potencializada no sentido de resistir e combater uma ciência moderna predadora ao serviço do capitalismo neoliberal, mediante, por exemplo, incentivos ao reconhecimento e utilização das chamadas «ciências tradicionais» (Santos, 2006a; Santos e Meneses, 2009; Hountondji, 1997b; Comaroff, 1993; White, 2000, 2001).

O terceiro obstáculo é o facto de as elites dirigentes - que, em muitos casos, não passavam de meros e corruptos agentes de interesses ocidentais, contribuindo para a manutenção do ciclo de exploração -, fazerem parte de uma minoria da população que tinha estudado nas universidades ocidentais e que se identificavam com o cânone da ciência moderna. Além disso, a importação e implantação desse cânone visavam, ao contrário do que se fazia crer, apenas servir os interesses dessa mesma elite e do seu círculo restrito e reservado e não a população no seu todo. As evidências desse desígnio surgem nitidamente ao compararmos a produção científica do Ocidente com a do Sul, particularmente em África. No primeiro, a produção científica realiza-se, geralmente, em instituições e unidades de investigação que mantêm múltiplos vínculos e inter-relações com instituições ligadas a governos nacionais, responsáveis pela definição das políticas de investigação e pela distribuição dos recursos financeiros, e também, crescentemente, em empresas ou laboratórios privados que definem os seus próprios objectivos e interesses (Nunes, 1995).

No segundo, para além de as políticas endógenas de investigação que tivessem por base os saberes locais serem inexistentes, a formulação de políticas de pesquisa que tivessem como pano de fundo o quadro oficialmente importado da ciência moderna não constituíram, na prática, um domínio prioritário pois, para além da formação de quadros superiores para preencherem as lacunas existentes na burocracia estatal ao nível essencialmente da educação, saúde e alimentação constituir uma necessidade mais premente, a importação da ciência e tecnologia vai servir, em diversos países africanos, para alimentar o esforço das guerras civis em que se embrenharam imediatamente após a independência, em vez de ser posto ao serviço dos países no seu todo⁵³.

⁵³ No espaço dos países africanos de língua portuguesa, o destaque vai para Angola e Moçambique, onde o conhecimento tecnológico e científico importado foi primariamente dirigido para as economias herdadas da colonização, como as indústrias extractivas de petróleo e de minérios preciosos no caso angolano, e de produtos como cacau, algodão e madeira para o moçambicano. Para além de alimentar o esforço de guerra em que esses países se

3: Ciência(s) e Saberes(s) em Confronto: do Colonial/Moderno ao Moderno/Pós-Colonial

No período após a independência, na sequência da preocupação «humanitária» do Norte e da perspectiva positiva da uma nova estratégia mediante os acordos de cooperação, novas formas de poder e de controlo, mais subtis e refinadas, foram postas em acção. A habilidade dos recentes Estados para definir e conduzir as suas próprias políticas sofreu, mais do que nunca, uma grande erosão, convertendo-se em alvos de práticas mais sofisticadas de uma variedade de programas que pareciam iniludíveis. Englobavam desde as novas instituições de poder nos Estados Unidos da América (EUA) e na Europa ocidental, as oficinas do Banco Internacional para a Reconstrução e Desenvolvimento e a Organização das Nações Unidas, até às Universidades, Institutos de investigação e Instituições dos referidos países.

Após o fracasso destes projectos de «desenvolvimento» importados do exterior (nos casos onde foi tentado), muitas lideranças políticas africanas adoptaram formas de governo ditatoriais, de regime de Partido Único ou denominadas de «patrimoniais» pelo cânone ocidental da ciência política. Na sua descrição, neste tipo de governos a legitimidade política dos dirigentes deriva do prestígio e poder que se obtém da criação e manutenção de redes clientelares e, através delas, distribuem-se, de forma selectiva, privilégios, protecção ou benefícios materiais em troca do apoio para manter-se no poder⁵⁴. Nesse sentido, a ciência e a tecnologia foram utilizadas em boa medida, à semelhança do que acontecia no período colonial, para controlar a população e reprimir quaisquer tentativas de rebelião. Sendo estes Estados recém independentes altamente subvencionados no contexto da Guerra Fria pelos blocos em contenda, esta tendência continuou até ao fim deste conflito ideológico, existindo um total desinvestimento em infra-estruturas de ensino e investigação.

Podemos ver então que as democracias representativas impostas do exterior são, parafraseando a terminologia utilizada por Boaventura de Sousa Santos (1998, 2003c), de baixíssima intensidade, e que, a nosso ver, a ciência e tecnologia modernas também importadas são, por arrastamento, também de baixíssima intensidade. Por outras

envolveram após a independência, a persistência da configuração económica excludente herdada da colonização vai beneficiar apenas as elites dirigentes e os actores externos no contexto da Guerra Fria. O término dos conflitos civis não provocou uma significativa alteração desse cenário. Para uma descrição clássica das economias herdadas do colonialismo cf., entre outros, Fortuna (1993) ou Wuyts (1978), para o caso moçambicano, e Hodges (2003) para o caso angolano.

⁵⁴ Na parte III da tese vamos proceder a uma análise crítica sobre o Estado e «Desenvolvimento» em África no período após a independência, recorrendo às principais correntes e a autores que têm debruçado sobre o tema.

3: Ciência(s) e Saberes(s) em Confronto: do Colonial/Moderno ao Moderno/Pós-Colonial

palavras, a ciência e tecnologia para além de continuarem, tal como no período da Guerra Fria, a servir os interesses das elites, passaram a servir também os interesses da globalização neoliberal.

Dessa leitura pode-se inferir que uma das consequências desse consenso é a existência de Estados «frágeis» e alienados das realidades que os rodeiam e com uma elevada instrumentalização da ciência e tecnologia, na medida em que é, notoriamente, no Sul que os mecanismos de exploração capitalista são mais visíveis e o mesmo acontece com as suas negativas consequências. Resumindo, não existe uma política da ciência, mas sim uma ciência ao serviço de uma actividade política totalmente subvertida.

A globalização neoliberal capitalista, estando associada à lógica racionalista instrumental de dominação da sociedade e da natureza - denominada de desenvolvimento científico e tecnológico - provoca consequências terríveis particularmente nos países da periferia em que se incluem os países africanos, nomeadamente Cabo Verde. No entanto, a visão hegemónica que prevalece é a de que a democracia representativa, a ciência e a tecnologia ocidentais continuam a ser as que têm melhores possibilidades, caso lhes concedam tempo e condições, de resolver as ameaças e os problemas mundiais.

Segundo Nunes, autores como Ezrahi, defendem que é imperativo o afastamento entre os mundos da ciência e os outros mundos sociais para a conservação da ordem social nas democracias contemporâneas, através da confiança em instituições e actores validados pela alusão a saberes científicos e técnicos e para o nascimento de formas de poder associadas a esses saberes, configurando as diferentes modalidades do que Foucault designou de poder disciplinar (Nunes, 1995: 3-5). A exportação deste tipo de pensamento para os países recentemente «democráticos» do Sul é evidenciada pelo facto de os seus governos, com o fito de obter esta ordem social, darem prioridade e apostarem em acordos de investigação com os países líderes em investigação científica, ignorando e subalternizando os seus coloquialmente ditos conhecimentos ancestrais ou tradicionais, dentro de uma lógica de uma globalização científica hegemónica.

Prova disso é o facto de os acordos de cooperação, no que diz respeito à política educativa, entre os países africanos e os países do «Norte», passarem a englobar, também, principalmente a partir do início da década de 90 do século XX, o envio de

3: Ciência(s) e Saberes(s) em Confronto: do Colonial/Moderno ao Moderno/Pós-Colonial

estudantes para programas de pós-graduação ou de mestrado/doutoramento e para a realização de projectos de investigação e pesquisa com os institutos e centros de investigação pesquisa nesses países⁵⁵.

Apesar do vínculo entre a democracia e a ciência ter sido ao longo dos tempos muito problemático, quer ao nível do relacionamento da ciência com a sociedade, quer ao nível da sua organização e funcionamento internos, consideramos que a visão de John Dewey sobre a relação entre a ciência e a democracia continua bem presente nas políticas educativas/científicas que as instituições internacionais pretendem implantar no Sul, apoiando-se em Estados que, na sua maioria, têm um grau de elevada exterioridade em relação às suas populações e que tentam fazer cópia das instituições científicas existentes no Ocidente, não levando em conta as necessidades reais das suas sociedades e as suas próprias ciências que são completamente subalternizados.

Segundo Nunes, a referida percepção de Dewey, embora sem confundir a ciência e a democracia, é

de que existe uma relação muito próxima entre ambas, e defendia o desenvolvimento, entre os cidadãos, de uma atitude científica – ou, como hoje lhe chamaríamos, de uma cultura científica, enformada pela metodologia das ciências físicas, e que, evitando a apropriação monopolista da «inteligência» por parte de uma classe de cientistas e de peritos, garantiria uma maior capacidade de intervenção informada dos cidadãos na vida social (idem: 2).

Nesse contexto, a ciência, «enquanto actividade de produção de ‘factos’ e de conhecimentos verdadeiros na base da experimentação e da confrontação com o mundo, (...) seria, assim, uma forma de vida social próxima do ideal da democracia, ou (...) em certo sentido, a democracia poderia ser considerada como uma prática de que a ciência seria a teoria» (ibidem: 2).

Estudos que revelam a «desunidade» das ciências (que obriga a reexaminar as representações hierárquicas das relações entre as ciências e entre diferentes formas de conhecimento) e a pluralidade das «ecologias de práticas» que caracterizam as diferentes configurações de saberes vêm pôr em cheque o postulado da necessária existência de uma cultura «científica» acima referido. Como é possível que as populações que têm as suas próprias formas de conhecimento e que estão completamente afastadas do Estado

⁵⁵ Como exemplo, entre outros, o Centro de Investigação em Biopatologia e Oncobiologia/Instituto de Patologia e Imunologia Molecular da Universidade do Porto (Portugal). Para um estudo da actividade deste centro cf. Nunes (1996). Sobre este assunto cf. também, entre outros, Pereira (2001).

3: Ciência(s) e Saberes(s) em Confronto: do Colonial/Moderno ao Moderno/Pós-Colonial

defensor da ciência moderna possam vir a ter uma cultura científica (partindo do pressuposto que eles têm um *deficit* de cultura científica e que isso seja intrinsecamente e generalizadamente um problema) que está completamente desvinculada dos seus contextos culturais? É necessário ter em conta que para cada domínio científico existe uma cultura também científica que abrange tanto cientistas como não-cientistas⁵⁶.

Na maioria dos países africanos praticamente não existem formas institucionalizadas de parecer científico para a produção de políticas públicas. No que diz respeito a problemas que apresentam uma componente científica e técnica, como o ambiente, a saúde, a educação, etc., também são residuais as políticas públicas respeitantes a consulta e deliberação pública. As explicações para isso são muito simples: existem prioridades muito mais prementes como, por exemplo, combater a fome e doença generalizada, nos casos, por exemplo, de Angola e da Guiné-Bissau; a fragilidade do aparelho estatal importado do colonialismo não permite ter estas instituições; e a população tem outras formas de auto-regulação exteriores ao Estado, que, diversas vezes, de forma vulgar e errónea, são denominadas ou apelidadas de «autoridades tradicionais». Essas condições levam a que empresas multinacionais de biotecnologia que têm filiais nesses países gozem de uma total impunidade e que façam verdadeiros atentados ao ambiente e à saúde pública, tendo o Estado como aliado na repressão dos presumíveis protestos da população.

Ao contrário dos países que se situam na semi-periferia da ciência como, por exemplo, Brasil e Portugal, que detêm uma cultura científica de fronteira, que promove ao mesmo tempo uma forte heterogeneidade interna e integração parcial e selectiva no contexto internacional, muitos países africanos, e em geral os países da periferia, são apenas importadores forçados da ciência e tecnologia moderna não lhes sendo

⁵⁶ Sobre este tema cf., entre outros, Harding (1998). É de realçar, contudo que esse trabalho de Sandra Harding, a semelhança de outros, apesar de ancorada nos estudos pós-coloniais não consegue fugir do colete-de-forças da ciência moderna, ou seja, consegue ser apenas uma crítica eurocêntrica à ciência moderna no âmbito de um debate ou crítica interna a esta. Referindo-se a esse mesmo trabalho, Arriscado Nunes considera que a Harding, por exemplo, «defende a utilização do termo 'ciência' para caracterizar outros modos de conhecimento e valorizá-los perante a desqualificação que deles é promovida pela ciência moderna e eurocêntrica. Ainda que compreensível enquanto parte de uma estratégia de afirmação do valor e da dignidade de outros modos de conhecimento, esta posição pode ter como consequência o reforço da autoridade epistémica da ciência, contribuindo para a sua ampliação, em lugar de problematizar a própria adopção da ciência e do conhecimento científico como padrão para aferir a validade e dignidade de todas as formas de conhecimento. A crítica de Harding mostra, assim, a dificuldade em sair do quadro que o debate epistemológico definiu para a compreensão do que conta como conhecimento» (Nunes, 2008: 52).

3: Ciência(s) e Saberes(s) em Confronto: do Colonial/Moderno ao Moderno/Pós-Colonial

reconhecida a participação na definição da agenda internacional da produção científica mundial.

Ao serem considerados periféricos ao nível da ciência, as distâncias reconhecíveis entre indicadores e experiências em relação dos países do centro são reduzidos, como já foi dito, a um problema de atraso, resolúvel com tempo, recursos e esforço colectivo⁵⁷. Contudo, a questão de fundo não é capacidade produtiva «científica» do Sul, facto atestado quantitativa e qualitativamente, mas sim a de quem estabelece a agenda internacional da ciência. Sendo estabelecida pelo Ocidente, a habilidade e capacidade de falar da e/ou sobre a ciência são desigualmente distribuídas.

3.4 A Ciência Moderna em Cabo Verde: Entre o Colonial e a Colonialidade

Actualmente, uma análise, por exemplo, dos programas dos principais encontros/congressos/colóquios académicos internacionais, que englobam todas as consideradas grandes áreas «científicas», leva à inevitável constatação de que, na esmagadora maioria, as respectivas comissões científicas e/ou organizadoras caem, mesmo que inadvertidamente, na diferença colonial epistémica naturalizada pela «colonialidade do poder». Isso, pelo simples facto de, por exemplo, não colocarem as comunicações dos, usualmente, chamados «cientistas sociais» - como os sociólogos, cientistas políticos ou antropólogos - em painéis dedicados à «Ciência e Tecnologia» mesmo que os seus trabalhos digam respeito a estes temas, localizando-os somente em painéis dedicados a temas como «Colonialismo e Pós-colonialismo», «Epistemologia» ou «Sistemas Políticos».

O inverso também acontece com os ditos cientistas das chamadas ciências exactas e naturais que raramente vêem os seus trabalhos enquadrados fora dos painéis catalogados de «Ciência» ou «Tecnologia», mesmo que tenham ligação com outras áreas

⁵⁷ Mesmo um dos mais destacados críticos da ciência moderna, Boaventura de Sousa Santos, não consegue fugir totalmente (e será que alguém consegue ou pretende conseguir?) ao espectro do eurocentrismo ao considerar que a «(...) a investigação capital-intensiva (assente em instrumentos caros e raros) tornou impossível o livre acesso ao equipamento, o que contribuiu para o aprofundamento do fosso, em termos de desenvolvimento científico e tecnológico, entre os países centrais e os países periféricos» (Santos, 1987: 35).

3: Ciência(s) e Saberes(s) em Confronto: do Colonial/Moderno ao Moderno/Pós-Colonial

incorporadas em painéis comumente associadas às apelidadas ciências sociais e humanas. Contudo, nesse caso existe, do nosso ponto de vista, uma diferença significativa: esse «não ver» não é compulsivo mas sim assumido, desejado e defendido pela maioria destes cientistas⁵⁸. Ou seja, esse exemplo residual, embora simbolicamente relevante, demonstra a persistência da visão dominante de que a ciência e tecnologia produzem conhecimentos universais, objectivos e imparciais, e que o resto pertence ao domínio do conhecimento local ou da cultura.

A nossa aposta política neste momento, no tange ao domínio do conhecimento, é de posicionar-nos como um «outsider», seguindo a linha deixada por autores como Amílcar Cabral, Frantz Fanon, Aimé Césaire, Claude Ake, Enrique Dussel, Aníbal Quijano ou Sílvia Rivera, que iniciaram «um novo paradigma de investigação e análise; uma crítica ao eurocentrismo a partir do seu exterior, isto é, da perspectiva do que e daqueles que foram intelectualmente debilitados através da persistência e da eficácia da diferença colonial» (Mignolo, 2003: 635-6). No caso cabo-verdiano, para além das justiças «locais» ou «tradicionais», a serem estudadas aqui, é possível citar outros exemplos, como é o caso da língua cabo-verdiana e de grupos e/ou minorias excluídas – com destaque para as mulheres e os «Rabelados» da ilha de Santiago⁵⁹.

É mister, do nosso ponto de vista, apontar algumas vias de possíveis explicações para a ausência, no caso cabo-verdiano, de uma agenda e de uma política verdadeiramente endógena de produção de conhecimentos sobre a realidade cabo-verdiana, do período colonial à época após a independência:

I. O domínio do modelo da ciência moderna, por exemplo, na produção académica intelectual cultural da elite cabo-verdiana no período colonial, a partir dos chamados nativistas até aos claridosos, pode ser lido, por exemplo, no livro *Em Busca da Nação*, do sociólogo cabo-verdiano, Gabriel Fernandes, onde o autor mostra como, por exemplo, na última década de XIX e inícios de XX, os intelectuais, ou a elite letrada cabo-verdiana,

⁵⁸ Isso não significa que muitos «cientistas sociais» não estejam também «contagiados» pela diferença colonial epistémica não só defendendo esta separação das águas, como também, num complexo de inferioridade em virtude do visível domínio social das ditas ciências exactas, procurando uma aproximação metodológica e epistemológica às mesmas. Contudo, reconhecidamente, é também das ditas «ciências sociais e humanas» que parte a crítica a esta visão «moderna» das ciências ou à própria «ciência moderna». Sobre este tema cf., entre outros, Santos (1987, 2000, 2007a), Santos, Meneses e Nunes (2004b), e Santos e Meneses (2009).

⁵⁹ Sobre a minoria cultural, os «Rabelados», cf. Monteiro (1974) e Gonçalves (2009).

3: Ciência(s) e Saberes(s) em Confronto: do Colonial/Moderno ao Moderno/Pós-Colonial

procuraram contornar a ideologia colonialista – que tende a nivelar por baixo os colonizados – e potenciar os atributos culturais dos cabo-verdianos, bem como as suas conquistas políticas formalmente consagradas, inaugurando «no arquipélago a produção de um tipo de saber cujo objectivo último é impedir a transmutação *científica* da ideologia colonialista e, conseqüentemente, a cristalização da ideia de que a dominação colonial se funda e legitima na ciência» (Fernandes, 2005: 97).

Segundo este autor, «esse mecanismo inicialmente voltado para a anulação do *saber* colonial possibilita, pela primeira vez na história do arquipélago, a produção de um corpo mais ou menos coerente de enunciados e de máximas sobre os cabo-verdianos, o qual não apenas funciona como contrapeso ao modelo classificatório hegemónico, mas também, e sobretudo, auxilia na construção de um importante repositório sobre a identidade, o carácter, e a peculiaridade do povo cabo-verdiano» (idem: 151). Dado que a ciência colonial/moderna tinha como fio condutor a separação hierárquica entre o colonizador civilizado e o colonizado selvagem, ou, dito de outra forma, a utilização do darwinismo social e a colonização de cunho racista, a elite local cabo-verdiana procurou aproximar-se do primeiro reivindicando a sua civilidade mediante produções intelectuais culturais que utilizavam os instrumentos da própria ciência colonial moderna.

Prova disso é o facto da elite local, embora no contexto do Estado Novo, proceder a uma espécie de reinvenção da portugalidade do cabo-verdiano, «omitindo ou secundarizando peças importantes da engrenagem sociocultural crioula, designadamente as referentes à herança negro-africana», postura, em parte, explicada pela estratégia e «necessidade de alterar as aquisições culturais, de forma a compatibilizá-las com as exigência política do novo regime e, assim, poder habilitar-se ao usufruto dos seus bens reais e simbólicos». Ou seja, conscientes de que «(...) a ciência colonial só podia ser adequada e consistentemente aplicada por aqueles que detêm uma ampla tradição civilizacional» (ibidem: 151), os intelectuais cabo-verdianos prontificaram-se, inclusive, a ajudar na aplicação da ciência colonial nas outras colónias portuguesas em África que, supostamente, encontravam-se num nível de civilização inferior aos das populações das ilhas.

3: Ciência(s) e Saberes(s) em Confronto: do Colonial/Moderno ao Moderno/Pós-Colonial

No fundo, o que se pretende defender é que a suposta endogeneidade da produção intelectual das elites locais cabo-verdianas durante o jugo colonial é visivelmente posta em causa mediante releituras que a colocam no âmbito do paradigma da ciência moderna/colonial, sua matriz de sustentação. Não se revendo como *estranhos* e convencidos da sua cidadania plena no contexto do império colonial português (idem: 122), as elites locais procuravam ultrapassar a barreira entre colonizador e colonizado que a ciência colonial/moderna procurava preservar, mesmo que isso significasse, parafraseando Frantz Fanon na sua obra *Peles Negras, Máscaras Brancas* (1975), a alienação de parte do seu ser. No essencial, o que se pretende ressaltar é que «(...) a implantação da ciência moderna nas antigas colónias do continente africano foi arte essencial do processo de regulação das relações entre os ‘civilizados’ e os ‘selvagens’. Hoje, o debate entre a ciência e saberes alternativos constitui de facto um localismo residual deste conflito ideológico» (Meneses, 2003a: 705).

Embora, por exemplo, Amílcar Cabral e Frantz Fanon não tenham colocado a situação nos termos em que porventura nos referimos, os seus trabalhos, de índole marcadamente pós-colonial, demonstram nitidamente a preocupação com o processo de transformação da «pequena burguesia autóctone» e/ou os «intelectuais colonizados», de instrumentos de dominação colonial, em actores revolucionários no contexto das lutas de libertação. Fanon, cuja produção académica precede historicamente a de Amílcar Cabral - tendo por isso, presumivelmente, influenciado e inspirado a própria produção deste último -⁶⁰, ao debruçar-se sobre o caso da elite literária colonizada, explica o papel que esta desempenha em duas fases do período colonial: a fase em que a ocupação permanece «estável» e a fase da luta e resistência armada.

No que toca à primeira, ele diz-nos que «o opressor acaba não se satisfazendo mais com a inexistência objetiva da nação e da cultura oprimidas. Todos os esforços são feitos para levar o colonizado a confessar a inferioridade da sua cultura, transformada em condutas instintivas, a reconhecer a irreabilidade da sua nação, e finalmente o carácter

⁶⁰ Sobre essa influência, cf. Williams e Chrisman (1994). Cabral e Fanon podem, inclusive, ter-se encontrado pessoalmente durante as idas do primeiro à Argélia, ou em outros espaços, dado que este país, depois da independência em 1962 - que teve em Fanon um dos ideólogos e lutadores de proa -, passou a fornecer apoios de várias ordens ao PAIGC (Partido Africano para a Independência da Guiné e Cabo Verde), partido liderado por Cabral e fundado, segundo a tese oficial, em 1956. Contudo, o historiador guineense, Julião Soares Sousa (2011), defende, na pesquisa efectuada no âmbito da sua tese de doutoramento, que, na realidade, aquela organização foi criada por Cabral apenas em Setembro de 1959.

3: Ciência(s) e Saberes(s) em Confronto: do Colonial/Moderno ao Moderno/Pós-Colonial

inorganizado e não acabado da sua própria estrutura biológica» (Fanon, 2006: 271). Na segunda, quando a praxis revolucionária invade a luta de libertação nacional, isso se reflecte também no plano cultural. Ele debruça-se sobre o caso da literatura onde:

(...) os temas são fundamentalmente renovados. Efetivamente, encontram-se cada vez menos essas recriminações amargas e desesperadas, essas violências abertas e sonoras que, afinal, tranquilizam o ocupante. Os colonialistas, no período anterior, estimularam essas tentativas, facilitaram-lhes a existência. As denúncias mordazes, as misérias exibidas, a paixão expressa são, na verdade, assimiladas pelo ocupante a uma operação catártica. Facilitar essas operações é, em certo sentido, evitar a dramatização, aliviar a atmosfera. (...) Enquanto, no início, o intelectual colonizado produzia exclusivamente para o opressor, seja para seduzi-lo, seja para denunciá-lo através de categorias étnicas ou subjetivistas, ele adota progressivamente o hábito de dirigir-se ao povo (idem: 274-75).

Para Fanon a «(...) persistência em formas culturais condenadas pela sociedade colonial já é uma manifestação nacional. Mas essa manifestação remete às leis da inércia. Não há ofensiva, não há redefinição das relações. Há crispação sobre um núcleo cada vez mais restrito, cada vez mais inerte, cada vez mais vazio» (idem: 273). No caso caboverdiano, Gabriel Fernandes apelida essa resistência de «nacionalismo lusitano-criolo» para espelhar, por exemplo, a ausência da praxis revolucionária na produção literária dos claridosos (Fernandes, idem: 121-41).

Amílcar Cabral efectua, do nosso ponto de vista, uma reflexão mais profunda sobre o papel da elite colonizada na luta pela independência, ao nos dizer que:

[É] no contexto desse drama quotidiano, sobre o pano de fundo da confrontação geralmente violenta entre as massas populares e a classe colonial dominante, que surge e se desenvolve na pequena burguesia indígena um sentimento de amargura ou um *complexo de frustração* e, paralelamente, uma necessidade urgente, de que ela toma pouco a pouco consciência, de contestar a sua marginalidade e de descobrir uma identidade (Cabral, 1976: 238).

Acrescenta ainda que «(...) esta necessidade de libertação do complexo de frustração e da sua marginalidade leva a pequena burguesia autóctone a voltar-se para o outro pólo do conflito socio-cultural no seio da qual vive - as massas populares indígenas -, procurando uma identidade». Contudo, na sua perspectiva, esse:

(...) «retorno às fontes» não é, nem pode ser, em si próprio, um *acto de luta* contra o domínio estrangeiro (colonialista e/ou racista) e já não significa necessariamente um retorno às tradições. É a negação, pela pequena burguesia indígena, da pretensa supremacia da cultura dominante sobre a do povo dominado, com o qual tem necessidade de se identificar para resolver o conflito socio-cultural em que se debate, procurando uma identidade. O «retorno às fontes» não é pois uma «demarche» voluntária, mas a única resposta viável à solicitação imperiosa de uma necessidade concreta, histórica, determinada pela contradição irreduzível que opõe a sociedade colonizada à potência colonial, as massas populares exploradas à classe estrangeira exploradora, contradição em relação à qual cada camada ou classe indígena é obrigada a definir uma posição. (...) [Neste sentido] (...) o «retorno às fontes» só é historicamente consequente se implicar não apenas um comprometimento real na luta pela independência, mas também uma identificação total e definitiva com as aspirações das massas populares, que não contestam somente a

3: Ciência(s) e Saberes(s) em Confronto: do Colonial/Moderno ao Moderno/Pós-Colonial

cultura do estrangeiro mas ainda, globalmente, o domínio estrangeiro. Doutro modo, o «retorno às fontes» não é mais do que uma solução que pretende obter vantagens temporárias, uma forma consciente ou inconsciente, de oportunismo político da parte da pequena burguesia (idem: 238-39)⁶¹.

Cabral se aproxima mais de Fanon ao considerar que:

[M]esmo no seio de parte da pequena burguesia que reafirma uma identidade distinta da potência colonial, portanto, idêntica à das massas populares, essa reafirmação nem sempre se realiza da mesma forma. Parte dessa minoria, integrada no movimento de pré-independência, utiliza dados culturais estrangeiros para exprimir, recorrendo principalmente à literatura e às artes, mais à descoberta da sua identidade do que as aspirações e os sofrimentos das massas populares que lhe servem de tema. E como utiliza precisamente para essa expressão a linguagem e a língua da potência colonial, só excepcionalmente consegue influenciar as massas populares, em geral iletradas e familiarizadas com outras formas de expressão artística. Contudo, (...) consegue influenciar, com a sua reafirmação da sua identidade, tanto parte dos indecisos e retardatários da sua própria categoria social como um importante sector da opinião pública da metrópole colonial, principalmente intelectuais (ibidem: 238-9).

Pode-se constatar então que Amílcar Cabral foi um dos teóricos que melhor idealizou e preconizou o forjar de uma identidade cultural africana por parte, por exemplo, da elite autóctone, da qual fazia parte como líder político e militar, no contexto da luta anti-imperialista, levando conta as seguintes palavras:

Daí deriva este paradoxo aparente da contestação do domínio colonial: é no seio da pequena burguesia autóctone, categoria social nascida da própria colonização, que surgem as primeiras iniciativas consequentes visando a mobilização e a organização das massas populares para a luta contra a potência colonial. Essa luta (...) reflecte a consciência ou tomada de consciência de uma identidade própria, generaliza e consolida o sentimento de dignidade, reforçado pelo desenvolvimento da consciência política, e vai beber à cultura ou às culturas das massas populares em revolta uma das suas principais forças (idem ibidem: 238-9).

Para além disso, é de realçar que o pensamento de Cabral se afasta nitidamente, neste ponto, do marxismo clássico. Apesar de geralmente se postular que o nacionalismo das ex-colónias portuguesas, tais como outros em África, era fundamentalmente influenciado pela doutrina marxista-leninista, podendo, por isso, ser apelidado de «nacionalismo de libertação», podemos ver, que no pensamento cabraliano, o papel reservado à chamada «pequena burguesia» no emergir do nacionalismo africano é totalmente diferente daquele conferido pelo marxismo. Na Europa, por exemplo, nos

⁶¹ Nesta senda, Amílcar Cabral foi um dos primeiros intelectuais africanos a «re-situar» os movimentos da negritude e do pan-africanismo ao afirmar que «[n]ão é pois por acaso que teorias ou movimentos tais como o *pan-africanismo* e a *negritude*, duas expressões pertinentes do «regresso às fontes» – baseadas principalmente no postulado da identidade cultural de todos os africanos negros – foram concebidas em espaços culturais distintos dos da África Negra» (Cabral, 1976: 238-9). Esta crítica, nomeadamente à Negritude, é recentemente retomada, por exemplo, por Mukoma wa Ngugi que acusa aquela de não ter conseguido criar revolucionários que dessem resposta à opressão gerada pelo racismo, e de ter caído «num estreito casaco racialista» ao considerar que a superação do racismo colonial passa por um enfoque na produção de uma «identidade africana» «que só conseguiu negar a humanidade aos africanos» (Ngugi, 2003: 80-81).

3: Ciência(s) e Saberes(s) em Confronto: do Colonial/Moderno ao Moderno/Pós-Colonial

finais do século XVIII e durante o século XIX, o nacionalismo da pequena burguesia era bastante conservador e visava a manutenção do *status quo*, e não a transformação das estruturas ao nível material da sociedade burguesa.

É, aliás, notando isso que Karl Marx perde as esperanças na burguesia da Renânia na qual, como integrante da pequena burguesia, tinha aderido até então, e «da crítica do Estado *a partir da sociedade civil*, passa-se à crítica da mesma sociedade civil e do Estado *a partir da classe duplamente dominada* (no nível económico-social e político). Isso requer, ao nível da estratégia política que procura a transformação, a irrupção de um novo *actor político* lentamente discernido, o proletariado, e já não a burguesia renana (...)» (Dussel, 2007: 398).

Segundo o cientista político cabo-verdiano, Onésimo Silveira, ao contrário de alguns autores que consideram a teoria de cabraliana inovadora e de outros que a descrevem como «uma interpretação desabusada da luta de classes», a postura de Cabral, para além de se configurar numa «heresia doutrinária», «(...) tem toda a configuração de uma justificação post-facto da preponderância e do papel decisivo da pequena burguesia na luta de libertação que foi conduzida vitoriosamente na Guiné-Bissau contra a dominação colonial portuguesa» (Silveira, 1991: 13).

Apesar de relevante, o cunho eurocêntrico da posição de Silveira constitui uma evidência de que as análises, quer sejam de cunho marxista ou não, sobre a teorização de Cabral - que procura «resgatar» a pequena burguesia colonial de onde é originário -, devem ter em consideração, numa perspectiva pós-colonial, o *locus* de enunciação daquele autor, de forma a evitar os riscos de equiparações ocidentalizantes de processos históricos distintos.

Abrindo aqui um pequeno parêntese, é nosso propósito, a partir do que foi dito, afirmar que as visões de Cabral e Fanon continuam sendo extremamente relevantes para a análise das realidades de muitos países ex-colonizados da África Subsariana, particularmente em Cabo Verde onde, na nossa perspectiva, a persistência da herança claridosa - ou de um neo-claridosismo presente nas produções da elite intelectual e/ou literária [a manutenção da figura do «intelectual colonizado» teorizado por Fanon] -, leva a que o desafio de combater a colonialidade, que corrói o ainda incipiente círculo do ensino superior universitário, seja muito grande. E a peleja está apenas no início!

3: Ciência(s) e Saberes(s) em Confronto: do Colonial/Moderno ao Moderno/Pós-Colonial

Já em 1959, em Roma, Fanon diz aos escritores e artistas negros que «a coisa mais urgente para um intelectual africano é a construção da sua nação» (Fanon, *idem*: 283). Na esteira de Fanon, é possível defender que, actualmente, o maior desafio dos/as intelectuais africanos/as reside na construção e produção de conhecimentos próprios e endógenos que permitam combater, mediante um processo de *des-colonialidade*⁶², a mentalidade colonial que «corrói até os ossos», e que ainda persiste e se traduz, por exemplo, na importação de conhecimentos e de lixo universitário em Cabo Verde, o que, no presente contexto de aposta na consolidação do ensino superior universitário nesse país, se afigura, no mínimo, extremamente castrador ou prejudicial. Nos próximos itens, aprofundaremos esta discussão.

II. Sendo a utilização da ciência colonial moderna, para alguns, uma estratégia de luta compreensível no contexto da colonização, vale a pena destrinçar o percurso sócio-histórico da permanência, de forma relativamente acrítica, do cânone da ciência moderna - agora aparentemente eclipsado do cunho colonial -, no após independência. Neste período, a elite dirigente do país, com base numa retórica político-discursiva do PAIGC, investe ideologicamente

(...) no sentido da reabilitação da África existente em nós, por forma a se poder irmanar num grande amplexo guineenses e cabo-verdianos, dando conteúdo objectivo à unidade e ao projecto de construção da pátria africana. Deste modo, pela primeira vez, Cabo Verde é tematizado como nação. Na música, na poesia, no teatro, nas relações quotidianas, tudo converge para a exaltação dessa nova condição. Porém, grande parte dos ingredientes dessa exaltação *nacional* terá sido retirada de um universo simbólico extralocal, sendo reciclada para o consumo local (Fernandes, 2005: 235).

Ou seja, tal como os claridosos, o enfoque cultural do que se pode chamar de «cabo-verdianidade», é nitidamente extralocal, sendo que o paradigma epistémico no qual se baseia mantém a sua configuração moderna e ocidental. E nota-se que, ao contrário dos claridosos, a nova elite dirigente baseou, em grande parte, a sua retórica nacionalista de base africana num «aparato político-discursivo», e não num aturado esforço de produção de conhecimentos acerca da cultura cabo-verdiana como foi o caso dos primeiros, mesmo que de âmbito moderno/colonial.

⁶² Ver nota 6.

3: Ciência(s) e Saberes(s) em Confronto: do Colonial/Moderno ao Moderno/Pós-Colonial

Esta oratória «africanista» baseou-se essencialmente numa leitura distorcida do pensamento de Cabral que, no contexto da luta armada de libertação, justifica a opção guineense e cabo-verdiana por África da seguinte forma:

Somos povos de África, (...) não temos hoje as armas especiais que os outros possuem, não temos grandes fábricas, não temos mesmo para as nossas crianças brinquedos que outras crianças possuem, mas temos o nosso coração, as nossas cabeças, a nossa história. É esta história que os colonialistas nos tiraram, os colonialistas têm o hábito de dizer que eles nos fizeram ingressar na história. Nós demonstramos hoje que não; eles fizeram-nos sair da história, da nossa própria história, para os seguirmos no seu comboio, no último lugar, no comboio da sua história. Hoje, empunhando as armas para nos libertarmos, seguindo o exemplo de outros povos que pegaram em armas para se libertar, queremos pelos nosso próprios pés, nossos próprios meios e nossos próprios sacrifícios regressar à nossa história (Cabral, 1974: 96).

De todo o modo, mesmo se houvesse o propósito da elite dirigente cabo-verdiana após a independência, de iniciar o referido esforço, o golpe de Estado perpetrado na Guiné-Bissau a 14 de Novembro de 1980, acabou por refrear esse ímpeto. A partir daí, segundo Fernandes, «criaram-se as bases para uma paulatina desideologização da cultura, possibilitando o resgate parcial dos achados culturais claridosos, antes votados ao ostracismo, sem perda relativa para a herança afro-negra reabilitada» (Fernandes, 2005: 235).

III. Após a abertura política em 1990,

(...) à primeira vista, o empenhamento do novo poder instituído em afirmar a singularidade de Cabo Verde sugeria uma solução nacionalista endógena e auto-orientada. No entanto, por razões que ainda importa esclarecer, o que parecia ser um esforço de potenciação nacional da cultura crioula se transforma, paulatinamente, em mais uma prática de funcionalização identitária, em cujo âmbito o legado binário é reactualizado e tornado política e simbolicamente significativo. A África e a Europa reaparecem no horizonte como referências axiais em relação às quais Cabo Verde precisa (re) situar-se (idem: 252).

Fernandes acrescenta que,

«[d]este modo, assiste-se a uma acirrada disputa em torno dos supostos valores e símbolos da nação, em que as orientações africanista e europeísta dos actores envolvidos jogam um papel decisivo, relegando o projecto de reencontro do cabo-verdiano consigo próprio para o limbo da agenda política nacional. Assim, num ambiente de acentuada crispação político-identitária, a nação é ressimbolizada e sua história, reinterpretada» (ibidem: 252).

Até agora, foram praticamente nulos os esforços para uma *re-releitura* das bases epistemológicas nas quais se sustentaram, por exemplo, as releituras e ressimbolizações da história acima apresentadas, na medida em que a ausência do recurso aos conhecimentos/saberes/ciências endógenos visando os referidos esforços contrasta com o predomínio do cânone ocidental da ciência moderna nessas releituras.

3.5 A Investigação Universitária em Cabo Verde: Da Imposta Ausência de Produção de Conhecimentos à Presença Opressiva da Política Epistémica?

No actual panorama, em que a aposta na investigação no âmbito do Ensino Superior Universitário em Cabo Verde começa a dar os primeiros passos, é fundamental delimitar quais os caminhos da investigação e da produção de conhecimentos que se pretende seguir. A nosso ver, é um facto insofismável que o paradigma dominante de produção de conhecimentos em Cabo Verde, tanto no período moderno/colonial como no actual período pós-colonial/moderno, é o da ciência moderna, sendo paradigmático o exemplo, acima apontado, da herança claridosa que nitidamente sonega a parte africana da peculiaridade da dita cultura e/ou nação crioula.

A narração cultural da nação feita pelos claridosos é consumada com base em ferramentas da ciência moderna, ou seja, em instrumentos coloniais, que na sua essência, sonegam outras formas alternativas de conhecimento que descrevem ou podem historiar a «nação cultural crioula», o Estado, a educação, a língua, etc. De forma relativa, apenas nas manifestações culturais, no campo da cultura, é que se nota a existência de criouldade. É preciso alastrar essa criouldade ao domínio da investigação e da universidade. É preciso assumir, parafraseando Meneses que fala do caso moçambicano, que:

Para a maioria dos investigadores [cabo-verdianos] – formados no país ou no estrangeiro e sem um *locus* de auto-reflexão –, o referencial epistémico continua a ser o mundo do «norte», inclusive na busca de alternativas ao paradigma dominante da modernidade, a colonização do saber. Num nível mais profundo, a ciência, para a maioria dos investigadores é um meio de ascensão social, de criação e reforço de uma hierarquia a partir do conhecimento como forma de poder. Não é de admirar que em [Cabo Verde], tal como em muitos países [africanos] a tónica predominante confira à ciência moderna o estatuto hegemónico do conhecimento válido, reforçado através do estatuto do «saber oficial», reproduzido e retransmitido através de vários instrumentos – políticas estatais centrais, saberes transferidos em faculdades, etc. As espessas barreiras cognitivas e culturais que têm construído o «Outro» como selvagem impedem a movimentação e o cruzamento de saberes. Os investigadores fecham-se dentro das suas armaduras científicas, renegando saberes que lhes são familiares, próximos, mas que estas armaduras não permitem acesso (Meneses, 2003a: 693).

Com base num outro autor, o filósofo Paulin J. Hountondji (1997b), a mesma autora afirma que:

[O] investigador africano nos dias de hoje, ao nível nacional e internacional, joga um papel semelhante aos informantes «iletrados» da época colonial; tal como o intérprete de ontem tinha por obrigação fornecer informações exigidas nos questionários coloniais, o investigador de hoje tem por função preencher as

3: Ciência(s) e Saberes(s) em Confronto: do Colonial/Moderno ao Moderno/Pós-Colonial

exigências colocadas pelos termos de referência das consultorias. Na maioria dos casos, as consultorias não são um diálogo de saberes, mas um monólogo dentro do campo científico ocidental. Deste modo, o pesquisador africano, consciente ou inconscientemente, serve a quem pesquisa sobre África; continua a ser uma face sem voz própria durante a pesquisa, um objecto que ajudará a alcançar outros objectos, e não um sujeito de um possível outro/novo discurso sobre saberes e futuros. Mesmo individualizados, na maioria dos casos, os seus trabalhos servem para o enriquecimento da base de informações do «Norte». O «Norte» continua, agora sob a máscara dos «conhecimentos tradicionais», a reconhecer saberes de África essencialmente quando são enquadrados dentro do domínio «étnico-exótico» (idem: 703).

É preciso, contudo, ter em conta que Cabo Verde está inserido num continente onde, no cômputo geral, a organização universitária passa por uma grande crise estrutural e conjuntural, devido principalmente ao facto de a educação, tal como outras áreas, não ter sofrido ao longo do tempo grandes investimentos por parte dos Estados, o que corrobora a tese de que muitas vezes encontramos-nos na presença de «Estados» que sobrevivem à custa de resíduos burocráticos estatais excludentes herdados da colonização e legitimados internacionalmente, pelo que o rótulo de Estados «independentes», ou «pós-coloniais», suscita, muita discussão (Varela, 2005).

Essa grande crise, parafraseando Boaventura de Sousa Santos, atravessa a própria ideia de «universidades africanas» e dos padrões que a suportam. Fazendo, em 1994, um balanço do papel da universidade a nível global, Santos considerou que estamos em presença de uma tripla crise: a crise de hegemonia, «(...) na medida em que é posto em causa o monopólio das universidades na produção de conhecimento científico avançado (...); a crise de legitimidade, «(...) na medida em que é questionado o papel das universidades no aumento da mobilidade social e, portanto, na democratização da sociedade (...); e a crise institucional, «(...) na medida em que o modelo organizativo das universidades não parece ter condições para sobreviver às crescentes pressões da sociedade envolvente» (Santos, 1994: 163-201).

Dez anos depois, em 2004, o mesmo autor, abordando a problemática da universidade nos países periféricos e semiperiféricos, aponta criticamente o dedo às principais instituições internacionais, e indirectamente aos Estados que os lideram, por se «aproveitarem» da referida crise ou do questionamento do papel das instituições de ensino superior para tentarem asfixiar ou aniquilar as hipóteses de investimento nas universidades, particularmente as africanas (Santos, 2004a). O arranque, digamos, «oficial» desta política tem por base o relatório da UNESCO (*United Nations Educational*,

3: Ciência(s) e Saberes(s) em Confronto: do Colonial/Moderno ao Moderno/Pós-Colonial

Scientific and Cultural Organization) de 1997, que apresenta uma visão pessimista sobre a maioria das Universidades em África, aproveitando o Banco Mundial para defender que as universidades africanas não geravam suficiente 'retorno', e para impor «(...) aos países africanos que deixassem de investir na universidade concentrando os seus recursos no ensino primário e secundário e [que] permitissem que o mercado global da educação superior lhes resolvesse o problema da universidade. Esta decisão teve um efeito devastador nas universidades dos países africanos» (Santos, 2004a: 14)⁶³.

Em Cabo Verde, curiosamente, a tendência para se apostar essencialmente no ensino primário e secundário começou logo nos primeiros anos da independência. Essa política oficial do Estado cabo-verdiano englobava, na nossa perspectiva, o interesse não oficial da cooperação internacional – da qual este Estado dependia, e ainda depende, enormemente –, nomeadamente de um dos seus principais actores que é o Banco Mundial, no sentido de Cabo Verde apostar no mercado global da educação superior (vulgo, bolsas de estudos no exterior) no sentido da obtenção de quadros com formação universitária para trabalharem no país. Esta tem sido, até há pouco tempo, a tendência dominante no país-arquipélago apesar de este contar neste processo, com uma singularidade própria comparativamente às suas congéneres africanas.

Esta singularidade prende-se com o facto de - ao contrário da maioria dos países africanos onde já existiam algumas universidades ou instituições de ensino superior, algumas herdadas do período colonial -, na altura em que começa a declarada ofensiva do Banco Mundial, Cabo Verde não dispunha de nenhuma instituição de ensino superior na altura da tomada da independência e mesmo no final da década de 90 do século XX, período da dita ofensiva, o ensino superior é muito incipiente, pelo que o tal «efeito devastador» não se fez sentir neste país devido a ausência da «universidade». Contudo, esta singularidade que muitos podem ser tentados a apelidar de positiva ou vantajosa, é paradoxalmente fruto de uma visível ausência - grandemente, como já se disse,

⁶³ Diversos intelectuais africanos se posicionaram contra a referida política, principalmente os que estão associados ao CODESRIA, instituição que lançou uma obra de dois volumes intitulado *African Universities in the twenty-first century* [Universidades Africanas no século XXI] (2004), editado por Paul Tiyambe Zeleza e Adebayo Olukoshi, onde se analisa criticamente a actual situação das universidades nesse continente. A crítica contra a mercadorização do conhecimento em África tem como uma das figuras «paternas» Claude Ake com a obra *Social Science as Imperialism: The Theory of Political Development* [O Imperialismo das Ciências Sociais: A Teoria da Política de Desenvolvimento] ([1979] 2000a).

3: Ciência(s) e Saberes(s) em Confronto: do Colonial/Moderno ao Moderno/Pós-Colonial

resultante da ingerência e dependência externa -, de aposta e investimento no ensino superior universitário o que acabou por ser extremamente penalizador e castrador para Cabo Verde, não só em termos de ensino, mas fundamentalmente em termos de produção e de integração de saberes ou conhecimentos existentes nessa sociedade.

Perante esse hiato, essa ausência de uma cultura de produção endógena de conhecimento, o que aconteceu em Cabo Verde? Abriu-se a porta para uma outra cultura de dependência chamada, por Paula Meneses, de «cultura da consultadoria»:

(...) no «Sul» a cultura da consultadoria, dos especialistas importados, tem tido como consequência o reforço de abordagens elitistas e tecnocráticas da ciência e do saber, sendo a participação e a consulta às comunidades vistas meramente como uma concessão ao princípio da democracia, não sendo de facto compreendidos como mecanismos necessários ao desenho e implementação de uma política coerente de desenvolvimento. Acentua-se assim - a uma escala nacional e internacional - a separação entre «pensadores» e os «sujeitos» a quem cabe aplicar esses conhecimentos, entre os que propõem reformas e os que as implementam (Meneses, 2003a: 692).

As consultadorias, tal como a ausência de uma reflexão sobre o sentido e utilidade dos saberes, a importação de quadros teóricos e metodológicos, fazem parte das várias formas que mascaram a «(...) capacidade reproduzir *ad eternum* o Outro através da dicotomia cultural epistémica, entre o saber científico e o saber alternativo, [que] continua a funcionar nos nossos dias» (idem: 693).

Presentemente, estamos perante um crescente e generalizado fracasso das políticas das principais instituições internacionais (vulgo, Banco Mundial e Fundo Monetário Internacional) em termos de ensino para o continente africano, e face à resistência de muitos países e, principalmente, de actores da esfera pública não estatal de âmbito local, nacional e transnacional (vulgo, «movimentos sociais») em relação a essas políticas⁶⁴. É nesse contexto de relativa contestação que Cabo Verde acaba, finalmente, por começar a apostar, no início do segundo milénio, na estruturação interna do ensino superior universitário.

Apesar de defender, tal como muitos/as outros/as, que essa aposta deve ter um carácter irreversível, e assumir contornos de excelência e de sustentabilidade, consideramos, contudo, que é nuclear existir, *a priori*, um reconhecimento explícito de que em Cabo Verde, tal como no continente africano em geral, o ensino superior

⁶⁴ Um dos principais palcos, onde se reúnem anualmente os movimentos sociais de todo o mundo que pugnam por uma «globalização alternativa», é o «Fórum Social Mundial» que teve como cidade-berço, Porto Alegre (Brasil).

3: Ciência(s) e Saberes(s) em Confronto: do Colonial/Moderno ao Moderno/Pós-Colonial

universitário pode englobar ou incluir, digamos, dois sistemas: o sistema de ensino dito «tradicional» e sistema de ensino «clássico» ou «formal».

O primeiro sistema, em diversos países africanos «(...) existe com o objectivo de formar elites refinadas em medicina tradicional, na tradição e literatura orais e outras áreas do saber, conforme as necessidades da sociedade» (Kajibanga, 2000: 137-51). A título exemplificativo, «[o]s professores Hampaté Bâ, do Mali e Obanya, do Senegal, designam este sistema de ensino por «Ensino Superior não Formal». Aqui, os discípulos reúnem-se em torno de um mestre, um mais velho, que lhes transmite os conhecimentos necessários» (idem: 137-51).

Em Cabo Verde, esse reconhecimento poderia passar, obviamente, por objectivos próprios, como, por exemplo, a legitimação da língua cabo-verdiana como uma ferramenta essencial - tendo, obviamente o português e outras línguas como parceiros -, que veicule, ou sirva de conector, a produção conhecimentos endógenos, ou a preservação, revitalização e promoção dos saberes ausentes e emergentes apelidados de «tradicional» ou «informais».

O segundo sistema, o ensino superior formal ou clássico, teve como primeira instituição no continente africano a Universidade Al-Ahzar do Cairo que surgiu no ano de 988, antes do surgimento de algumas famosas universidades europeias - como a Universidade de Paris (1150), a Universidade de Oxford (1167), e a Universidade de Montpellier (1181) -, sendo que «[a] primeira universidade da África negra, a universidade de Sankoré, surgiu na cidade de Tombuctu [Mali] entre o século X e XII» (Aguessy, 1980: 110-111)⁶⁵.

Fruto, principalmente, da expansão colonial europeia, «(...) o conhecimento científico produzido nas universidades ou instituições separadas das universidades mas detentoras do mesmo *ethos* universitário foi, [principalmente] ao longo do século XX, [se tornando] num conhecimento predominantemente disciplinar cuja autonomia impôs um processo de produção relativamente descontextualizado em relação à premências do quotidiano das sociedades», levando a que a separação e distinção entre o conhecimento universitário e outros saberes se tornasse imperativa e absoluta, transformando a

⁶⁵ Sobre a importância de Tombuctu, como um centro de referência de produção de conhecimentos da África Ocidental cf., entre outros, a obra editada por Souleymane Bachir Diagne e Shamil Jeppie (2008), já citada.

3: Ciência(s) e Saberes(s) em Confronto: do Colonial/Moderno ao Moderno/Pós-Colonial

universidade numa «máquina» que «produz conhecimento que a sociedade aplica ou não, uma alternativa que, por mais relevante socialmente, é indiferente ou irrelevante para o conhecimento produzido» (Santos, 2004a: 28).

Perante a actual associação imediata da Universidade à produção científica que gera tecnologia, em que se assiste a defesas fervorosas da necessidade de uma ligação profunda entre o ensino universitário e a preparação para o mundo laboral, ou entre a produção de conhecimento e a geração de tecnologias, o autor Nilson José Machado, recorda-nos que, no entanto, que a universidade «nasceu diretamente relacionada à preservação da Cultura e neste sítio manteve seu centro de gravidade por muitos séculos», apesar de, «a partir da Revolução Industrial do século XVIII, com o surgimento das primeiras escolas superiores de formação profissional na Europa, [ter-se iniciado] um lento deslocamento de tal centro de gravidade no sentido da preparação para o mundo do trabalho e da produção de tecnologias diretamente relacionadas com o mesmo» (Machado, 2001: 345).

Essa visão vai de encontro à nossa defesa de que o ensino universitário em Cabo Verde deve integrar, digamos, as duas culturas, a científica e a dita «tradicional». Numa visão crítica, Machado considera, de forma geral, que nas Universidades:

[A] subestimação do papel da Cultura é tão nítida que, nas formas de estruturação mais frequentes, a organização da Universidade reserva uma relação mais direta com a Cultura a uma de suas várias pró-reitorias. Além disso, a chamada Pró-Reitoria de Cultura e Extensão divide suas atenções com outro componente, epistemologicamente difuso, como é a extensão de serviços à comunidade. Sem dúvida, tal como o tácito é subvalorizado em benefício do explícito, a Cultura perdeu terreno na organização da Universidade. Muitas energias são empregadas para garantir-se uma nem sempre entendida indissociabilidade entre o ensino, a pesquisa e a extensão de serviços à comunidade, enquanto é apenas tangenciada outra indissociabilidade, realmente fecunda e decisiva, que é a que deve existir entre a Cultura e a Educação. Questões menores do ponto de vista epistemológico, como são as polarizações formação geral/formação específica, ou «cultura geral»/conteúdo disciplinar, não passam de situações particulares da questão de fundo: tal como não se pode falar de projetos sem uma arquitetura de valores que os sustentem, nem de transformação sem a consciência do que deve ser conservado, não se pode falar em Educação sem Cultura, nem de Cultura sem Educação (idem: 345).

Um dos possíveis caminhos que propomos para uma integração séria da «cultura» ou dos sistemas de ensino «tradicional» na Universidade em Cabo Verde, passa por uma verdadeira valorização da relação intrínseca e profunda que deve existir entre a educação e cultura, no sentido de ter a missão de «combater a progressiva subsunção do conhecimento em sentido amplo (...) pelo chamado conhecimento científico, e mais fragmentadamente ainda, pelo conhecimento disciplinar» (ibidem: 345).

3: Ciência(s) e Saberes(s) em Confronto: do Colonial/Moderno ao Moderno/Pós-Colonial

Esta canibalização «conhecimento leigo» por parte do «conhecimento científico» é operacionalizada, por exemplo, através da formação e recrutamento de cientistas e técnicos credenciados que, mesmo na ausência de condições materiais de produção de conhecimento novo, podem assumir a posição de porta-vozes autorizados e credíveis da ciência e da sua validade universal, marginalizando ou excluindo aqueles que não possuem as credenciais escolares, académicas ou profissionais «certas». A criação de instituições de formação – Escolas, Universidades – tem sido um aspecto fundamental desse processo.

Caso não se inicie esse caminho, corre-se o risco, num futuro próximo, de as universidades e os centros de pesquisa cabo-verdianos se tornarem, cada vez mais, em «centros (...) de poder político moderno (civilizado), frente as comunidades marginais (os novos 'selvagens')» (Meneses, 2003a: 693-4). Percorrer esse caminho implica também despende um grande esforço nas próximas décadas para «(...) garantir que as culturas da ciência e da academia não sucumbam aos valores neo-liberais e à [slogan da] universidade empresarial» (Mignolo, 2003: 649). Com a implantação e reprodução em Cabo Verde, e nas restantes ex-colónias em África, do modelo oligárquico vigente no período colonial na ex-metrópole (Portugal), do nosso ponto de vista, um dos campos de luta para fazer face a essa herança do modelo oligárquico é o de produção de conhecimentos – particularmente nas universidades –, no sentido de evitar que se transforme num novo centro de poder neo-oligárquico.

Abrindo aqui um, imperativo, parêntese, é certo que aqui elegemos as universidades como representando o campo de luta da produção de conhecimentos. No entanto, a pugna por uma «ecologia de saberes» contra a monocultura da ciência moderna ocorre em outros lugares. Como nos diz Santos,

O campo de interacções práticas (isto é, com objectivos práticos) em que se realiza a ecologia de saberes, exige que o lugar da interpelação dos saberes não seja um lugar exclusivo dos saberes, por exemplo, das universidades ou centros de investigação. O lugar de enunciação da ecologia de saberes são todos os lugares onde o saber é convocado a converter-se em experiência transformadora. Ou seja, são todos os lugares que estão para além do saber enquanto prática social separada (Santos, 2007a: 32-3).

É de acrescentar que o potencial que existe na articulação entre os diversos campos de luta é incomensurável. Do nosso ponto de vista, ela pode dar origem a uma *rotura teórica e prática* no mundo académico, ou seja, a uma

3: Ciência(s) e Saberes(s) em Confronto: do Colonial/Moderno ao Moderno/Pós-Colonial

(...) reinvenção teórica e metodológica marcada pela fluidez das fronteiras disciplinares, pela permeabilidade das formas de conhecimento e, sobretudo, pela afirmação de que as práticas académicas não se reduzem à produção e circulação de discursos especializados que transformam a sociedade em objectos meramente discursivos, mas que delineiam formas de compreensão que colaborem na obtenção de suas metas emancipatórias (Palermo, 2000: 197).

Fechando o parêntese, em síntese, sabendo que Cabo Verde é um país onde a ciência surge imposta pelo processo de colonização e, depois, pela inserção subordinada no sistema mundial, num atropelo e desqualificação dos saberes locais, vale a pena interrogar-mos «(...) como construir uma rede de saberes, tão necessária ao [progresso] do país? Como construir um saber solidário, mediado de possibilidades de participação, do sentimento de incompletude cultural, de inquietude epistémica?» (Meneses, idem: 697). Vamo debruçar-nos sobre isso no ponto seguinte.

3.6 Notas Para Uma(s) Ciência(s) e Saber(es) de Alta Intensidade no Sul Global

Para ter um papel fundamental no combate à crescente miséria, desigualdade e de diferentes formas de opressão provocadas pelo desenvolvimento científico e tecnológico nos Estados que sofreram o colonialismo europeu, nomeadamente Cabo Verde, a «teoria crítica» tem de ser, como vem defendendo alguns autores, necessariamente renovada (Nunes, 1999). Todavia é preciso ter em consideração que, devido à incomensurabilidade do que existe por criticar, é nevrálgico que a abertura seja uma componente intrínseca desta teoria, aliado a uma permanente construção e processo. Caso contrário é difícil, para não dizer impossível, a nosso ver, produzir uma «teoria crítica» renovada que consiga abarcar um mundo onde actualmente existe tanto por criticar (Santos, 2000).

A ciência e a tecnologia tornaram-se, principalmente no Ocidente, dimensões omnipresentes das possibilidades de práticas capazes de alargar o espaço de intervenção e participação democráticas dos cidadãos em processos de transformação de sentido emancipatório. É possível alargar isso para o Sul? É evidente que esse espaço pode existir mas tendo como base, citando Mignolo, um «paradigma outro», que não englobe apenas o contributo da ciência moderna e ocidental e que introduza a «perspectiva da colonialidade» e da «diferença colonial» englobando a sua espessura «histórica (a

3: Ciência(s) e Saberes(s) em Confronto: do Colonial/Moderno ao Moderno/Pós-Colonial

emergência da diferença colonial, a sua rearticulação, e a sua invasão da ideia e da prática da ciência) e lógica (o silenciamento, pela diferença colonial, de formas alternativas de racionalidade incompatíveis com a modernidade europeia)» (Mignolo, 2003: 650). Segundo este autor

(...) a diferença colonial ajuda a criar um enquadramento da história que não é linear nem cronologicamente organizado de uma forma ascendente da Antiguidade até a (pós) Modernidade ou, geograficamente, do «Oriente» para o «Ocidente». Será antes uma história em que o tempo e o espaço são vinculados um ao outro por uma estrutura diferencial de poder que Aníbal Quijano descreveu como «colonialidade de poder» (idem: 658).

Com esse procedimento passamos a considerar, por exemplo, Thomas Khun e Michel Foucault, «como autores de importantes contribuições para a crítica eurocêntrica do eurocentrismo», e por outro lado, a perspectiva da colonialidade do poder «abriu [...] outra porta, uma porta a que bateram muitos intelectuais (como Fanon, Cabral, Dussel, etc., entre outros). Considerar a modernidade da perspectiva da colonialidade, em vez de analisar o colonialismo da perspectiva da modernidade, leva a algumas mudanças – sendo a mais importante delas a mudança da própria ideia moderna da ciência» (ibidem: 658).

Em vez de procurar contar aos outros a verdade sobre si próprios, os hermeneutas diatópicos (Santos, 1997) (ou intelectuais críticos) «procuram a apropriação mútua de novos recursos e de novos modos de conhecimento e de experiência capazes de se fecundar mutuamente» – num trabalho de articulação (pôr em relação o que parece naturalmente separado e juntar as diferenças no que parecia ser homogêneo), e de tradução (regida simultaneamente pelo princípio da igualdade da diferença) (Nunes, 1999: 52).

A questão que se põe aqui é a seguinte: é possível fazer esse trabalho no Sul? E caso o seja, quem é que o pode fazer? Quem são os intelectuais críticos nesses países? Na nossa visão, estes intelectuais, quer sejam do Norte quer sejam do Sul, antes de atingirem, digamos, o estatuto de «críticos», sofreram, na sua maioria, um processo de socialização segundo os cânones da ciência moderna ocidental. Por isso, surge a interrogação sobre até que ponto não existem resíduos sub-reptícios da tentação típica da ciência moderna que é a de formular receitas que contêm, no mínimo, alguns laivos de colonialidade.

3: Ciência(s) e Saberes(s) em Confronto: do Colonial/Moderno ao Moderno/Pós-Colonial

Um dos caminhos fundamentais que vem sendo proposto é de que esses críticos devem adoptar uma abordagem Sul/Sul que contribua para a construção de um novo paradigma que ultrapasse o complexo de inferioridade em relação ao saber do Norte - agora mascarado pelo discurso do desenvolvimento (ou desenvolvimentista) -, mediante um estudo crítico das ciências sociais começando pelo âmago, por África [neste caso, Cabo Verde], mas não na acepção excêntrica ou singular, sendo necessário, como defende Achille Mbembe, redigi-las como fruto de um profundo processo de ponderação e auto-conhecimento sobre o *self* e acerca do que nos circunda (Mbembe, 2001: 190-9).

Sendo consciente dos problemas que os intelectuais do Sul enfrentam, torna-se evidente que a crítica do método e da epistemologia da ciência dificilmente poderia ter chegado a ser uma questão relevante no Terceiro Mundo, onde a ciência é uma prática derivada também limitada pelas condições económicas. Todavia, para o teórico argentino Walter D. Mignolo, «[o] que veio do Terceiro Mundo, em vez disso, foram duas outras críticas cruciais da ciência: os seus fundamentos raciais e a sua mobilização para a destruição da natureza e a apropriação do conhecimento indígena em benefício do capitalismo e da dimensão crescente da economia de mercado» (Mignolo, *idem*: 650). O referido autor cita um filósofo nigeriano Emmanuel Chukwudi Eze, que expôs [num artigo intitulado a «Cor da Razão» (1997)] o alicerce racial e [androcêntrico] do trabalho de filosófico de Immanuel Kant e David Hume. Nas palavras de Mignolo:

[O] preconceito racial de Kant e o seu pressuposto de que os europeus brancos (principalmente os ingleses, os franceses, e os alemães) são uma raça superior e, claro, dotada para o belo e para o sublime, tornam-se claros na secção IV das suas *Observações sobre o belo e o sublime* (1764), uma secção do livro que poucos comentadores de Kant se dão ao trabalho de mencionar ou analisar. Para esses comentadores, as complexidades conceptuais do que são ou poderiam ser o belo e o sublime eram mais importantes do que dar atenção ao facto de que apenas uma porção da humanidade, aqueles que habitavam o coração da Europa, serem dotados para tais sentimentos. Eze mostrou que o mesmo principio se aplica concepção da razão de Kant (*idem*: 651).

A ciência moderna assumiu desde o seu início uma postura, tal como capitalismo, que se traduziu na capacidade de destruição criativa. Em termos epistemológicos, tal postura consiste na própria ideia de revolução científica como uma quebra radical com todos os conhecimentos anteriores. Ao rejeitar todos os conhecimentos alternativos, a ciência moderna revelou-se, segundo o teórico português Boaventura de Sousa Santos, «(...) como uma produtora de lixo, condição que todos nós, de igual modo partilhamos. Duas interrogações se põem a este respeito: Quanto lixo é preciso fazer para produzir

3: Ciência(s) e Saberes(s) em Confronto: do Colonial/Moderno ao Moderno/Pós-Colonial

consequências científicas? Quem sofre mais com a poluição daí resultante?» (Santos, 2000: 222). No seguimento desta última questão, sabendo que os países do hemisfério Sul sofrem mais com essa poluição como já foi dito antes, importaria talvez acrescentar outra questão: Quem ganha mais com essa poluição?

A vantagem epistemológica que a ciência moderna se outorga a si própria é, pois, o fruto da destruição de todos os conhecimentos alternativos que poderiam vir a pôr em causa essa prerrogativa. Por outras palavras, o privilégio epistemológico da ciência moderna é, nas palavras de Santos, «(...) produto de um epistemicídio. A destruição de conhecimento não é um artefacto epistemológico sem consequências, antes implica a destruição de práticas sociais e a desqualificação de agentes sociais que operam de acordo com o conhecimento em causa» (idem: 224).

Um destes conhecimentos alternativos que é apontado como uma das potenciais formas de combater este epistemicídio estaria, segundo o mesmo autor, no próprio cânone da ciência moderna. O paradigma da ciência moderna conta não só com a possibilidade de conhecimento-regulação - que como sabemos se tornou no seu conhecimento privilegiado, apesar de não caucionar uma regulação fiável nem sustentável -, mas também com a possibilidade de conhecimento-emancipação que foi totalmente descartada, devido ao seu carácter solidário, por não ter lugar no discurso científico. Todavia, podem surgir as seguintes questões: Mas não estão ambos inscritos no paradigma da modernidade? Esse paradigma não foi e é o mais colonial de todos? Nesse caso, a «sociologia das ausências» e a «sociologia das emergências» - procedimentos da possibilidade do conhecimento-emancipação -⁶⁶, para serem postas em prática em Cabo Verde teriam de contar já com um predomínio local desse paradigma? Ou será que isso é aplicável só no Ocidente?

É reconhecendo que as respostas a essas questões têm sido muito complexas e pouco coerentes, que autores como Boaventura de Sousa Santos e Walter Mignolo, situados em locus de enunciações diferenciados, têm procurado lançar algumas pistas de reflexão que têm ajudado a enriquecer a discussão em torno da «provincialização» da ciência, da restituição da sua real espessura histórica, e sua re-apropriação selectiva no

⁶⁶ Para um estudo dos conceitos de «sociologia das ausências» e «sociologia das emergências», cf. Santos (2002b, 2006a).

3: Ciência(s) e Saberes(s) em Confronto: do Colonial/Moderno ao Moderno/Pós-Colonial

Sul. Ao defender que a ciência moderna dá corpo essencialmente a três formas de globalização - o localismo globalizado, o globalismo localizado e o cosmopolitismo -, Santos (2000) abre a porta à possibilidade de ela poder ser re-apropriada pelos países do Sul sob a forma do último, o cosmopolitismo, quando estes a integrarem no quadro de formas de conhecimento que lhes permitem intervenções localmente relevantes, nos mais diversos domínios. Trata-se, do nosso ponto de vista, de um cosmopolitismo a partir de baixo, subalterno, na medida em os protagonistas seriam os movimentos sociais que lutam pelo reconhecimento de outros saberes, utilizando outros saberes hegemónicos de forma não só estratégica mas também enriquecedora⁶⁷.

Apesar de ser o Norte quem estabelece a agenda internacional da ciência e seja necessária uma abordagem Sul/Sul no sentido de dar visibilidade ao trabalho de pesquisa aí feito, isso não significa que os saberes hegemónicos - incluindo os que as ciências da modernidade nos legaram - devem, desse ponto de vista, ser, assim, simplesmente rejeitados, mas antes reapropriados no quadro de configurações intelectuais e científicas capazes de interrogar criticamente o seu eurocentrismo, centrocentrismo ou ocidentalismo.

A única certeza que se pode ter num mundo sem garantias, é que é preciso agir de forma criteriosa, principalmente ao nível do conhecimento. A produção de conhecimentos gera desconhecimentos. Contudo, apesar da intemporalidade do conhecimento isso não significa que todos os conhecimentos tenham o mesmo tipo de proeminência derivado da sua contextualização. Existem contextualizações que são mais importantes que outros. É ciente dessa necessidade que Santos vai propor uma «Epistemologia do Sul» (2006a, 2007a, 2009) em que toma como ponto de partida da sua concepção de conhecimento a experiência e o mundo dos oprimidos, conferindo uma dimensão pragmática à sua concepção epistemológica. Contudo, dado que a Epistemologia é, em si mesma, um artefacto ocidental, estamos, aparentemente, perante mais do mesmo, ou seja, a recuperar a própria ideia hegemónica da epistemologia sob a

⁶⁷ Num outro lugar, Santos (2006a) aplica o conceito de «cosmopolitismo» para as lutas jurídicas da globalização contra-hegemónica protagonizadas pelos movimentos sociais locais/regionais/nacionais/globais, denominando-as de «legalidade cosmopolita subalterna». Na parte IV deste trabalho, e na análise comparativa entre Cabo Verde e Moçambique, voltaremos a este tema.

3: Ciência(s) e Saberes(s) em Confronto: do Colonial/Moderno ao Moderno/Pós-Colonial

máscara de uma qualificação positiva da variedade das formas de conhecimento existentes no mundo e as condições da sua legitimidade.

Mas, Arriscado Nunes, o autor que, na nossa visão, melhor capta e explica a aposta de Santos, considera que este nos mostra duas formas de responder a essa aparente reificação «moderna»:

O primeiro é a caracterização da epistemologia do Sul como uma epistemologia geral da impossibilidade de uma epistemologia geral. Esta concepção é incomensurável com a de uma epistemologia que define a soberania epistémica, que atribui a uma forma de conhecimento o poder de definir a existência e a validade de todos os outros modos de conhecimento. O segundo é a formulação de uma programa de investigação que implica reexaminar a epistemologia dominante a partir de olhares novos ancorados nas experiências históricas emergentes do Sul (Nunes, 2008: 63-4).

Para ele, Santos procede a um «resgate da epistemologia» e postula «um *pragmatismo epistemológico*, que apresenta continuidades, mas também importantes elementos de inovação em relação ao pragmatismo clássico e à sua descendência (idem: 47). Essa

(...) dupla referência à epistemologia e ao pragmatismo (...) torna possível (...) uma dupla operação de «resgate» da epistemologia. Por um lado, esta deixa de estar confinada à reflexão sobre os saberes científicos ou centrada nela – mesmo se essa reflexão passa por uma viragem «naturalista», que a torna indissociável da investigação sobre as práticas, a produção de objectos e de enunciados, a sua circulação e validação, que definem os modos de existência dos saberes científicos. A epistemologia passa a abranger explicitamente todos os saberes – deixando de os tratar apenas através da sua relação com os saberes científicos – e procura estabelecer as condições da sua produção e validação, indissociáveis de uma hierarquização incompatível com qualquer forma de soberania epistémica, mas também com um relativismo que, em nome da afirmação da igual dignidade e valor de todos os saberes, acaba por ignorar as consequências e as implicações desses saberes, os seus efeitos sobre o mundo (idem: 47).

No que concerne a Mignolo, ele vem defendendo, na mesma senda, que hoje é preciso ir muito mais além da crítica eurocêntrica ao eurocentrismo, ou seja, «[h]oje, a descolonização já não é um projecto de libertação das colónias, com vista à formação de Estados-nação independentes, mas sim o processo de descolonização epistémica e de socialização do conhecimento» (Mignolo, 2003: 633-42). Para pugnar pela diversidade epistémica, e repelir a opressão epistémica encarnada pela estima das realizações da modernidade, é preciso estar alerta para a permanente crítica sócio-histórica do lado obscuro da modernidade, isso é, a «colonialidade» que, para Mignolo, vem adquirindo contornos globais. Para ele, «(...) é este, de facto, o maior desafio: re-imaginar o mundo, construir futuros justos e democráticos, socializar o poder em todos os níveis da sociedade, isto é, da perspectiva do que tem sido, e continua a ser, negado em nome do

3: Ciência(s) e Saberes(s) em Confronto: do Colonial/Moderno ao Moderno/Pós-Colonial

conhecimento científico, do desenvolvimento económico, do progresso histórico, da democracia (aplicada e administrada), etc.» (idem: 633-42).

Ao se pensar o conhecimento a partir da «colonialidade» é possível abrir-se a

(...) «uma outra lógica», a do pensamento de fronteira e da diversidade de hermenêuticas pluritópicas em que se encontram dois modos territoriais de pensamento (o da modernidade europeia e o da diversidade de conhecimentos «locais» para além da Europa), um «dependente» do outro (por ser considerado inferior). Mas isso já não acontece com base nos princípios de «reconhecimento» e da «tolerância» promovidos a partir da perspectiva da modernidade, mas com base na «participação comum» e em relações «inter-epistémicas» exigidas por epistemologias territoriais subalternas. As «epistemologias territoriais» subalternas não são o oposto diverso e múltiplo da «epistemologia territorial hegemónica» (i.e., o pensamento indiano e o pensamento ocidental; o pensamento africano e o pensamento ocidental; o pensamento islâmico e o pensamento ocidental; o pensamento andino e o pensamento ocidental, etc.). Ao contrário, a «diversalidade do pensamento de fronteira» emergiu em cada um e em todos os diferentes lugares em que os dois projectos globais da história local europeia invadiram a diversidade das histórias locais do planeta (idem: 655).

É certo que a história da ciência a partir da perspectiva da «colonialidade» é muito recente – devendo-se, como já se alertou neste trabalho, estar ciente do perigo da generalização do conceito -, mas a «*a perspectiva da colonialidade em si mesma* vem do início dos anos 60, com a descolonização de África e a obra de Wole Soyinka, Frantz Fanon, Aimé Césaire, Amílcar Cabral, bem como a emergência da filosofia de libertação e da teoria da dependência» (idem: 657). Neste sentido, o citado autor sul-americano considera que «[a] colonialidade do poder abre uma porta analítica e crítica que revela o lado obscuro da modernidade e o facto de nunca ter havido, nem pode haver, modernidade sem colonialidade». Desta forma:

A modernidade é um projecto que não poderá nunca ser completado, porque a modernidade não pode sê-lo sem a colonialidade. O futuro já não pode ser imaginado como um movimento na direcção da completude do projecto incompleto da modernidade (nas suas versões marxista ou habermasiana), mas deve ser pensada, antes, em termos de «transmodernidade» (Dussel), de um mundo para o qual todas as racionalidades existentes podem contribuir. A socialização do conhecimento, ou seja, a superação do totalitarismo epistémico, implica a superação da modernidade/colonialidade, o simples facto de nunca ter havido tradição sem modernidade por que a modernidade a inventou; de nunca ter havido ciência e mito, porque a perspectiva científica necessita da invenção da razão mítica para se justificar a si mesma como razão racional; em síntese, o «mito da modernidade» é o mito que justificou não apenas o totalitarismo científico, mas o totalitarismo *tout court*, tal como o estamos a testemunhar no início do século XXI à escala global. O totalitarismo da ciência e da razão vai muito além da própria ciência (idem: 634-41).

Parte II

Metodologia: Os Caminhos
(Im)prováveis da Pesquisa

Introdução: Particularidades da Investigação

Até aqui procuramos, de forma crítica e reflexiva, expor alguns dos principais pressupostos teóricos e concepções epistemológicas que norteiam a presente pesquisa. Nas partes seguintes deste trabalho, a discussão teórica emana e se articula, em grande medida, com a análise dos dados da pesquisa empírica efectuada sobre o Estado cabo-verdiano – tendo como ponto de abordagem específica, as suas políticas concernentes à participação local na justiça, principalmente após a independência -, enquadrado na realidade estatal moderna em África. É tendo isso em conta que vamos proceder, de seguida, à apresentação das hipóteses de partida e da direcção metodológica que acompanharam essa investigação.

4:

A Construção de Hipóteses de Trabalho: *Onde Param o Estado e o Pluralismo Jurídico?*

Hipótese é uma coisa que não é, mas que a gente faz de conta que é para ver como seria se ela fosse.

D.

A **principal hipótese de partida** desta pesquisa é que o colonialismo português precisamente devido a sua estrutura específica (tal como outros tipos de colonização, como a francesa e a inglesa, que encerram especificidades próprias) permitiu a formação, também, de diferentes formas de Estado a partir de diferentes formas de colonialismo, nomeadamente em Cabo Verde, sendo que algumas características do seu Estado colonial se perpetuam no cenário após a independência.

Nesta primeira hipótese, visa-se, por outras palavras, defender a tese de que a especificidade da colonização de Cabo Verde não só influenciou na configuração do Estado colonial erigido mas também que, para além das rupturas e transformações, algumas continuidades estatais coloniais persistem neste Estado no panorama após a independência.

Para o lançamento desta hipótese, e para a análise das especificidades estatais (modernas) presentes nas ilhas arquipelágicas, que têm como lugar de enunciação a África Ocidental, tornou-se fundamental o estudo do tipo de ocupação e/ou colonização a que Cabo Verde foi sujeito. Com base nos trabalhos produzidos pela historiografia cabo-verdiana, podemos, de forma sintética, apontar para a existência de duas fases de

4: A Construção de Hipóteses de Trabalho: Onde Param o Estado e o Pluralismo Jurídico?

colonização: a primeira que se inicia após a chegada dos portugueses às ilhas no século XV. Ao contrário do que acontece na maioria dos Estados da região e do continente em que se insere, a «estrutura institucional implantada em solo cabo-verdiano teve seu modelo na organização administrativa adoptada pelos portugueses para os diferentes arquipélagos atlânticos. E, deste modo, a Madeira e Porto Santo foram a matriz, o campo de experiências depois transplantadas e ajustadas a diferentes realidades (*História Geral de Cabo Verde*, 2001). Por isso, foi o modelo de ocupação portuguesa das ilhas atlânticas que se implantou em Cabo Verde.

Contudo, dada a proximidade da costa do continente africano, a implantação desse modelo não ocorreu de forma linear podendo-se mesmo, a nosso ver, afirmar que com o passar do tempo, a administração das ilhas passou a ter um carácter singular dada as relações que as aquelas mantinham com os chamados Rios da Guiné de onde provinha grande parte do tráfico do continente que passava pelo arquipélago e seguia para outros rumos. Esse carácter único, ou misto, aprofundou-se ainda mais numa segunda fase, a partir de 1614, quando ocorre uma mudança na configuração institucional oficial das ilhas de Cabo Verde, passando a ter sob sua tutela a administração dos Rios da Guiné, o que levará, paulatinamente, a que, no plano sociológico, para além do elemento humano que era trazido pelo escravo africano para o seio da sociedade escravocrata que se ia consolidando, fossem também inevitavelmente importados os usos e costumes tradicionais dos povos daquela região que foram incorporados, embora não de forma formal, pela sociedade escravocrata desde da base até ao topo da pirâmide social. O que se pretende estudar e tentar mostrar aqui não é a influência ou presença de elementos continentais africanos na génese da sociedade e do Estado cabo-verdiano, algo comprovado embora incipientemente estudado, mas sim que a discussão teórica acerca do que é «tradicional» e «pré-colonial» em Cabo Verde não deve ser tão pacífica como a leitura dos trabalhos sobre a história deste país pode fazer crer.

No seguimento da análise dos tipos de colonização estatal na referida realidade, o objectivo da **segunda hipótese** de trabalho é precisamente pôr em causa as leituras dominantes sobre o que significa falar de tradicional e de pré-colonial em Cabo Verde. Esta hipótese mira questionar as visões imperantes que defendem que não se pode considerar a possibilidade de existência de estruturas políticas, sociais, culturais e

4: A Construção de Hipóteses de Trabalho: *Onde Param o Estado e o Pluralismo Jurídico?*

económicas genuínas ou endógenas nesse país, assentando esse argumento no facto das ilhas estarem desabitadas na altura da chegada dos portugueses (*História Geral de Cabo Verde*, 2001). Deste modo, pode-se considerar a existência dessa situação apenas para outras realidades africanas, por exemplo na região ocidental africana onde situa Cabo Verde, onde encontramos uma densidade nas formas de governo pré-colonial, com a existência de impérios, reinos, «Estados» ou sociedades política e territorialmente constituídas antes do início da chamada colonização efectiva europeia nos meados do século XIX.

Ao contrário destas leituras, defende-se que se pode argumentar a existência do «tradicional» e do «pré-colonial» em Cabo Verde embora de forma distinta da que se refere para outras ditas realidades africanas, na medida em que a construção e emergência social do «tradicional» e do «pré-colonial» só acontece após a chegada dos portugueses no século XV. Nesse propósito, utilizamos como referência histórica a data de 1614 – após o início da colonização, construção e consolidação da sociedade escravocrata –, altura em que o Rei português nomeia Nicolau de Castillo como «*Governador, capitão geral e provedor da fazenda de sua Magestade em todas estas ilhas do Caboverde de districto de Guiné*», reconhecendo e estipulando oficialmente que a Guiné fazia parte integrante de Cabo Verde (Cohen, 2001: 193)⁶⁸.

Com isso pretende-se afiançar a ideia de que a partir desta época Cabo Verde deixou de ser oficialmente o que na prática não era, a emanação de um espaço territorial circunscrito, para se tornar cada vez mais num descontínuo espaço cosmopolita subalterno⁶⁹. A natureza não territorial deste espaço é espelhado, em 1594, por André Álvares d'Almada, no prólogo do seu *Breve Tratado dos Rios de Guiné do Cabo Verde*, ao anunciar que «a sua intenção era escrever sobre *'algumas cousas dos Rios de Guiné do Cabo Verde, começando do Rio Sanagá até Serra Leoa, que é o limite da Ilha de Santiago'* (Cohen, 2001: 192)». Também em 1604,

⁶⁸ É sabido que essa tentativa (ou medida) de utilizar as ilhas como «máquina administrativa» da monarquia lusa de modo a controlar o acesso aos Rios da Guiné, onde alegadamente tinha o direito monopolista sobre o tráfico, não tenha sido linear devido ao facto de que a sua presença nos Rios «só se dava mediante acordo e permissão das diversidades autoridades negras interessadas, tanto quanto ela, na actividade do tráfico (...)», era (...) desafiada pelos súbditos que tentavam por todas as maneiras fugir às regras por elas ditas, e contestada pelas outras nações europeias que, à revelia dos seus alegados direitos sobre o comércio daquela área, iam estabelecendo aqui e acolá os seus contactos comerciais» (Cohen, 2001: 194).

⁶⁹ Sobre o conceito de cosmopolitismo aplicado aos estudos pós-coloniais, *cf.*, entre outros, Santos (2006a), Mignolo (2000c). E acerca do cosmopolitismo (crioulo) das ilhas, *cf.*, também Fernandes (2005).

4: A Construção de Hipóteses de Trabalho: Onde Param o Estado e o Pluralismo Jurídico?

[o] líder jesuíta, padre Baltasar Barreira, que indagado pelo assistente da província de Portugal em Roma, bastante desejoso de saber *'que cousa é este Caboverde, quanto às ilhas e quanto a terra firme'*, lhe respondia pormenorizadamente: *'começando pois pelo Caboverde, [...] este nome hé próprio de hum grande promontório desta Costa e parte de África, a que os portugueses chamão Guiné, por rasam do qual as Ilhas estam de fronte delle noventa ou cem legoas ao Sueste, se chamam Caboverde. E porque a Santiago hé cabeça de todas, e assento da Igreja Catedral deste bispado e dos Governadores e da feitoria destas partes, e a ella vem demandar os navios dessas partes e os que saem de Guiné com escravos e outras mercadorias, o vulgo lhe chamar Caboverde'* (Cohen, 2001: Idem).

Trata-se, então, de um espaço que incorpora não só os usos e costumes eurocêntricos, impostas ou importadas da Europa, como também elementos africanos que vinham essencialmente pelos Rios da Guiné, para não referir que, neste contexto, todos os elementos tradicionais e pré-coloniais dessa região pertenciam ou estavam formalmente sob a tutela das ilhas⁷⁰, configurando-se no que podemos chamar de tradições afro-europeias (ou euro-africanas), ou pré-coloniais, sendo que, num espaço de interacção cosmopolita, transformaram-se paulatinamente, ainda que no contexto da ocupação portuguesa, no que se pode considerar de usos e costumes tradicionais e pré-coloniais «genuinamente» das ilhas de Cabo Verde ou cabo-verdianas.

Como se pode ver, para analisar o Estado (moderno) e o pluralismo jurídico em Cabo Verde, uma das premissas das quais se deve basear é o facto de o tradicional e o pré-colonial terem, curiosamente, um invólucro de cariz eurocêntrico, já que o desenho das instituições políticas e jurídicas têm o seu semblante. Todavia, o conteúdo ou a massa dos mesmos é seguramente mestiço, com contribuições tanto africanas ou eurocêntricas. Prova disso é o facto de cargos e instituições políticas e jurídicas, principalmente a partir do século XVII, como, por exemplo, os apelidados Corregedores ou Cabo-chefes, terem sofrido um processo de «cabo-verdianização» tendo as raízes nas referidas contribuições. Estes actores podem equivaler-se, por exemplo, às chamadas autoridades tradicionais como os «Régulos» e seus assistentes - os funcionários coloniais como os «Cabos de Terra» - em Moçambique durante o período colonial.

Após tentar responder à questão sobre o que é, ou se existe, tradicional e pré-colonial (legalidades alternativas e autoridades tradicionais) em Cabo Verde, a **terceira hipótese** avançada é de que outra das especificidades cabo-verdianas constitui o seu papel de «colonizador subalterno», ou de agente e intermediário da colonização

⁷⁰ Sobre a relação histórica entre as ilhas de Cabo Verde e os chamados «Rios da Guiné», *cf.*, entre outros, Carreira (1968).

4: A Construção de Hipóteses de Trabalho: *Onde Param o Estado e o Pluralismo Jurídico?*

portuguesa noutros espaços coloniais, inclusive fora do espaço africano. Iremos, seguindo a metáfora do *Próspero* e do *Caliban* utilizado por Santos (2006a: 212-55) para a análise do colonialismo português, defender a tese de que, durante o jugo colonial, o Cabo Verde colonizado assumiu muitas vezes o papel de um *Caliban prosperizado* em semelhante contraste com o colonizador português que muitas vezes foi um *Próspero calibanizado*. O propósito primordial desta suposição constitui o estudo da influência que esse papel vai ter não só no tipo de colonização operado em Cabo Verde como na formação do Estado colonial cuja herança persiste no cenário após a independência.

Como já vimos acima, essa função foi evidente nos Rios da Guiné desde o século XV. Contudo, ele é principalmente reforçado quando começa a colonização efectiva ou as «campanhas de pacificação» protagonizadas por Sebastião José de Carvalho e Melo, mais conhecido por Marquês de Pombal ou Conde de Oeiras (1699-1782), ao subir ao cargo de Secretário do Reino (primeiro-ministro) do Rei D. José I. Durante o seu governo, Pombal empreende uma reforma na educação em Portugal que acaba incluindo Cabo Verde mas não as restantes colónias. A partir daí começaram-se a formar neste país, cuja tradição de «máquina administrativa» era longínqua, agentes e funcionários da administração colonial (destacando-se os agentes da área do direito) que iam trabalhar noutras colónias portuguesas africanas e não só.

A **quarta hipótese** apresentada aqui é que, após a independência em 1975, o Estado que emerge em Cabo Verde, apesar da influência socialista, acaba por adoptar um visível pragmatismo institucional. Por um lado, o Estado cabo-verdiano tenta extinguir as heranças ditas coloniais consideradas nocivas, como por exemplo, os Regedores e os Cabo-chefes, substituindo-as por «organizações revolucionárias» e de cariz «popular» como os Tribunais de Zona (TZs) e as Milícias Populares (MPs) e, por outro lado, não consegue fugir à herança centralista do Estado colonial moderno transformando-se no que António Leão Correia e Silva chama de «Leviatã Crioulo» (Silva, 2001: 5).

Deste modo, apesar de Cabo Verde surgir, por um lado, como um Estado de relativo sucesso panorama africano, por se apresentar com recursos institucionais próprios, por outro lado, enfrenta, de forma aparentemente paradoxal, a problemática do incipiente, ou nulo, reconhecimento da diversidade jurídico-política interna do país. São justamente esses recursos institucionais (modernos) que levam a uma subalternização

4: A Construção de Hipóteses de Trabalho: Onde Param o Estado e o Pluralismo Jurídico?

das outras formas «informais» de governo e de legalidade que se situam fora do Estado devido, entre outros factores, a um défice de comunicação e entendimento entre o formal e o informal ou entre a própria classe política, já que a fluidez entre as várias formas de governo e legalidade (a inter-legalidade e a inter-estatalidade) existe mas mediante formas e práticas próprias de integração.

Dado que a particularidade deste trabalho, a análise focada num Estado mediante uma construção teórica a partir de uma experiência histórica específica, tem como ponto de ilustração a análise empírica das rupturas, transformações e (des)continuidades em relação ao período colonial no que concerne às autoridades e às justiças tradicionais ou informais nas suas relações com o Estado, a **quinta hipótese** deste trabalho tem como objectivo analisar o apelidado período «revolucionário» do Estado cabo-verdiano entre 1975 a 1990, tendo como propósito fundamental tentar entender e espelhar as dinâmicas presentes no actual panorama do pluralismo jurídico do mesmo Estado.

É de crucial importância notar que estamos na presença de dois momentos históricos que albergam semelhanças e diferenças entre eles: num primeiro momento, para além das especificidades do seu processo de «descolonização», Cabo Verde dispõe, no panorama após a independência, de uma relativa «liberdade» em relação ao antigo colonizador o que lhe confere, à partida, mais potencialidades pós-coloniais, em termos de perspectiva, do que outros países africanos que foram colonizados, por exemplo, por Inglaterra ou França. Isso porque Portugal não dispunha de recursos político-financeiros para praticar um neo-colonialismo consequente tal como ocorreu, por exemplo, na «África Ocidental Francesa», o que leva a que aquela experiência tenha sido, de forma geral, incipiente tanto em Cabo Verde como também nas restantes ex-colónias portuguesas em África.

Esta «liberdade» permitiu que esse Estado pudesse ter tido, com a criação dos tribunais populares, um momento de justiça «revolucionária» que, de uma forma ou de outra, integrava elementos da justiça «africana» sendo que esta, como iremos ver, não se subsume apenas no «tradicional» mas também numa modernidade alternativa e complementar ao moderno revolucionário de cariz socialista e eurocêntrico. Resumindo, existe um momento de combinação, articulação e de tensão entre a justiça revolucionária e a justiça africana/tradicional. Num segundo momento, com a transição do regime de

4: A Construção de Hipóteses de Trabalho: Onde Param o Estado e o Pluralismo Jurídico?

Partido Único para o sistema multipartidário em 1990, os tribunais «revolucionários» são extintos em 1991, deixando de ser legalmente reconhecidos e passando a sua criação a ser oficialmente proibida.

O desafio aqui, já referido na introdução a este trabalho, foi tentar detectar e identificar no panorama actual, mediante uma pesquisa empírica, as possíveis continuidades da autoridade e da justiça «tradicional», a presença de «autoridades (chefes) tradicionais» ou, se quisermos, legitimidades políticas locais ou tradicionais, que, ao contrário do que as leituras oficiais, ou as elites jurídico-políticas, tentam fazer crer, desafiam a aparente unicidade do «Leviatã Crioulo», já que podem coexistir, estar fora, e ser ou não instrumentalizados pelo mesmo.

Este procedimento visa, dando prossecução a um dos objectivos perseguidos neste trabalho que é a de tentar mostrar a diversidade ou a presença de formas jurídicas alternativas em Cabo Verde, alicerçar a ideia ou a hipótese de que estas formas são subterrâneas, ou seja, estamos perante a pertença de um Estado de cariz moderno que desconhece tanto as especificidades africanas, europeias ou cabo-verdianas, mas estas andam no terreno, integradas de forma real e particular, por exemplo, no poder local, onde o «informal» e o «formal» se misturam.

4.1 A Análise Comparada Qualitativa

Na estratégia metodológica, destacamos, antes de mais, a adopção da análise comparativa. Esta segue duas dinâmicas diversas, uma empírica e outra contextual. A primeira tem um carácter intra-estatal pois se incide na análise comparativa de algumas realidades locais ou regionais internas de Cabo Verde, e a segunda é de cariz inter-estatal já que se vai comparar a realidade cabo-verdiana com a de outro Estado africano, Moçambique.

Falando brevemente deste último caso, tendo em conta as lições que um trabalho de cariz pós-colonial pode proporcionar, a comparação contextual, ou teórica, entre Cabo Verde e Moçambique, tem por base, duas razões fundamentais. Em primeiro lugar o facto de Moçambique ser, entre os países africanos de língua portuguesa, o que mais tem

4: A Construção de Hipóteses de Trabalho: Onde Param o Estado e o Pluralismo Jurídico?

sido alvo de trabalhos académicos sobre o pluralismo jurídico e sobre o panorama da(s) sua(s) justiça(s), tanto do período pré-colonial, colonial como no panorama após a independência⁷¹. Isso vai permitir, em segundo lugar, compreender, analisar e aumentar a riqueza das especificidades da construção estatal nesses dois Estados, utilizando cada um deles e, em certo sentido, cada região a que pertencem, a África Ocidental e a África Austral respectivamente, como espelho para iluminar as referidas especificidades ou diferenças.

Contudo, procura-se com isso, também, tornar visíveis as semelhanças que existem na sua construção estatal, particularmente no campo da justiça, afastando-se das leituras dominantes que, tradicionalmente, os comparam com outros Estados da sua própria região – no caso de Cabo Verde com a Guiné-Bissau ou Senegal e no caso de Moçambique com a África do Sul ou Zimbabué –, ou os relacionam com a construção estatal no Norte Global⁷². Esse propósito de trabalho segue a linha da perspectiva comparativa já empreendida por outros trabalhos como, por exemplo, o organizado por Crawford Young e Mark R. Beissinger que empreende uma análise comparativa da «crise estatal» entre a Eurásia e a África, regiões tradicionalmente distantes em termos analíticos (Young & Beissinger, 2002). Seguindo este rumo, este trabalho visa distanciar-se dos autores ou especialistas que vêm as regiões da África Ocidental e Austral ou Oriental como áreas de estudos específicos ou que há muito são estudadas em comparação com outras áreas do mundo e não de forma transversal.

Tradicionalmente, as análises políticas e jurídicas comparativas tendem a focar-se nas diferenças e semelhanças dos modelos políticos e jurídicos entre Estados no seio de regiões particulares, ou entre Estados estrategicamente escolhidos, sem olhar a região de origem. Casos de pesquisas que, propositadamente, tentam comparar Estados que são de regiões distintas e que exibem similaridades e diferenças nos seus processos políticos e jurídicos são raros. No entanto, são precisamente as semelhanças e diferenças poderosas, a iluminação de variações e paradoxos que estavam invisíveis é que tornam a comparação significativa, desafiante e, quiçá, assombroso, sendo que a combinação de variáveis de Estados de regiões africanas distintas, como o são Cabo Verde e

⁷¹ Cf., entre muitos outros, Sachs e Welch (1990), Santos e Trindade (2003e), Santos (2006b), Meneses (2003b, 2004, 2005, 2007, 2009), Florêncio (2005), Serra (2008), Araújo (2008, 2009).

⁷² Sobre análises comparativas, por exemplo, entre Cabo Verde e Guiné-Bissau, cf., entre outros, Koudawo (2001a).

4: A Construção de Hipóteses de Trabalho: Onde Param o Estado e o Pluralismo Jurídico?

Moçambique, é o que leva precisamente ao surgimento de questões ou hipóteses sugestivas para a análise.

O cunho distintamente pós-colonial dessa abordagem comparativa, embora neste caso contextual e pontual, reside no facto dela propor-se a contribuir para que a análise comparativa ultrapasse o modelo dominante de estudo de casos específicos, no caso dos países do continente africano, e caminhe para uma nova direcção através de análises inter ou trans-regionais inéditas.

No que concerne à dinâmica empírica, ao contrário das pesquisas que se centram na comparação entre dois ou mais países, ela procura fazer uma análise comparada intra-estatal. Esta opção, para além de inédita na literatura sobre Cabo Verde, foi grandemente influenciada pela configuração geográfica arquipelágica do Estado de Cabo Verde. Dado que este factor condicionou muito não só as políticas de colonização mas também as seguidas após a independência, as ilhas desenvolveram microclimas económicos, políticos, sociais e culturais próprios. Para esse estudo empírico foram contempladas quatro ilhas, nomeadamente a de Santiago, S. Vicente, Fogo e S. Antão, por razões que adiante serão explanadas.

Na árdua tarefa de procurar adequar a teoria à realidade empírica sempre em dinâmica e em constante mutação, o estudo daquelas ilhas privilegiou a análise comparativa qualitativa em detrimento da quantitativa que, pelo privilégio do número, tem por base a repetição, circunscrevendo a análise à incidência e predomínio dos aspectos comuns (Chizzotti, 2003; Strauss e Corbin, 1998). O privilegiar da vertente qualitativa por parte desta análise sociológica teve como princípio, tal como na comparação inter-estatal contextual entre Cabo Verde e Moçambique, a procura não só de semelhanças inter-ilhas mas também de diferenças tendo a intenção de atingir um equilíbrio entre as duas.

Uma das vantagens principais da comparação qualitativa é que, efectivamente, muitas vezes, detecta de forma mais eficaz a presença de vestígios de diferenças do que indícios de similitudes. É por isso que cada vez mais deve ser assumido que a exploração das diferenças deve constituir um dos objectivos da análise comparativa permitindo que, por exemplo, onde geralmente se defende a existência do predomínio de semelhanças, nos deparemos igualmente com a pluralidade e a possibilidade de encontrar um

4: A Construção de Hipóteses de Trabalho: Onde Param o Estado e o Pluralismo Jurídico?

equilíbrio entre eles, em vez de se procurar impor as primeiras não obstante a presença, por vezes, evidente e decisiva da segunda.

Podemos então, sinteticamente, afirmar que a análise comparativa qualitativa possibilita o deslindamento de factos ou acontecimentos situados em conjuntos e diferentes conformações e que, por conseguinte, constitui um método de excelência para o estudo de temas que têm uma diversidade causal e circunstancial. Tendo como ponto de partida esta multiplicidade, este método possibilita ao investigador ter, *a posteriori*, um panorama sucinto das acções em transformação (Young & Beissinger, 2002; Ragin, 1987, 1994; Strathern, 1991).

O nosso propósito de comparar, entre as referidas ilhas, os processos de transformações, rupturas e (des)continuidades em relação ao período que vigorou, de forma oficial, a «participação popular» na justiça - mediante a instauração dos «tribunais populares» por parte do Estado cabo-verdiano entre 1979-1990 -, visa o estabelecimento de ligações delimitadas entre os referidos processos e as ilhas em análise. Ao fazer isso, é possível capturar as contiguidades espaço-temporais tendo em consideração as conciliações que podem existir entre as diferentes ilhas em vez de postular, de forma quimérica, a existência de pontos em comum. Isso porque apesar de as ilhas serem variantes de uma mesma sociedade, a cabo-verdiana, não se pode ignorar que em cada uma delas existem actores portadores de visões próprias e circunscritas (Strathern, 1991; Ragin, 1987).

O facto de se tratar de uma comparação entre realidades locais do mesmo Estado acaba por beneficiar do facto de, aparentemente, não precisar do estabelecimento de uma base comum de comparação caso estivéssemos perante a comparação entre dois Estados. Contudo, apesar da óbvia presença de alguns indicadores de semelhança que nos permitem encetar essa comparação - nomeadamente a liderança estatal na instauração dos «tribunais populares» e a coincidência temporal do início dos referidos processos -, o agrupamento de um conjunto estruturantes de micro-climas políticos, económicos, sociais e culturais existentes nas ilhas em análise, derivados dos processos de colonização e políticas estatais após a independência, levou a que fosse fundamental a transformação das ilhas em estudos de caso específicos na medida em que a observação de determinadas características numa ilha contribui para a sua aproximação ou

4: A Construção de Hipóteses de Trabalho: Onde Param o Estado e o Pluralismo Jurídico?

distanciamento em relação a outras, consoante as diferenças ou semelhanças detectadas entre elas.

Tendo em conta que a análise comparativa qualitativa coloca o enfoque na peculiaridade dos casos analisados e não na sua relevância estatística, ela acaba por exigir um método de estudo de caso que dê conta dessa prioridade. Para nós, o procedimento de eleição é o «método de caso alargado», ou «método alargado», desenvolvido pela antropologia cultural e social mas que, no campo da sociologia, mostrou ter também bastante potencial, como provam os trabalhos de Boaventura de Sousa Santos (1983) e, posteriormente, de Michael Burawoy (1991, 2000)⁷³.

Ao se aplicar este método numa abordagem comparativa, que analisa e confronta casos por serem excepcionais e por representarem determinadas situações, estes casos tornam-se alargados nas suas afectações ou implicações. Deste modo, o que realmente interessa não é a análise estrita dos casos mas sim a transformação destes em miradouros privilegiados mediante os quais se observam os fenómenos sociais de maneira mais vasta. Dito de outro modo, o «método de caso alargado» possibilita uma leitura mais aprofundada da pesquisa realizada porque oferece um sistema metodológico apto a alargar o figurino das reflexões e de estender o campo da análise de maneira que esta possa dissertar sobre assuntos relevantes ligados ao tema em estudo e não só.

Foi Santos que, ao analisar em Recife os conflitos urbanos desta capital do Estado de Pernambuco no Brasil, ressaltou, de forma inédita, que o método do caso alargado propõe que,

(...) em vez de reduzir os casos às variáveis que os normalizam e tornam mecanicamente semelhantes, procura analisar, com o máximo de detalhe descritivo, a complexidade do caso, com vista a captar o que há nele de diferente ou de único. A riqueza do caso não está no que nele há de generalizável, mas na amplitude das incidências estruturais que nele se denunciam pela multiplicidade e profundidade das interações que o constituem (Santos, 1983:11).

Para ele, a particularidade do «método do caso alargado» reside em

(...) opor à generalização positivista, pela quantidade e pela uniformização, a generalização pela qualidade e pela exemplaridade. Em vez de fixar a quantidade de casos (observações) adequada, o método de caso alargado escolhe um caso ou um número limitados de casos em que se condensam com particular incidência os vectores estruturais mais importantes das economias interaccionais dos diferentes participantes numa dada prática social sectorial. (...) [P]ropõe um salto de imaginação sociológica entre o

⁷³ Burawoy procura primeiramente distinguir o «método do caso alargado» (*the extended case method*) da «teoria ancorada» (*grounded theory*) (1991: 280), para posteriormente defender que o primeiro é composto por quatro dimensões: alargamento do observador ao universo do participante; projecção das observações no tempo e no espaço; ampliação dos processos micro às forças macro; extensão da teoria (Burawoy, 2000: 26-28).

4: A Construção de Hipóteses de Trabalho: Onde Param o Estado e o Pluralismo Jurídico?

mais detalhado e minucioso e o mais geral e indeterminado. Não isola os factos (objectivos) do contexto de sentido (subjectivo ou intersubjectivo) em que ocorrem. Por isso privilegia o registo das práticas linguísticas em que, em grande medida, se manifestam as economias interaccionais e se delimitam as regiões de significação (Idem: 11-12).

4.2 Práticas de Pesquisa

Para pôr em prática a opção metodológica por um trabalho empírico qualitativo que estivesse em equilíbrio com o trabalho teórico e dar vazão à análise comparada, socorremo-nos essencialmente de dois métodos de recolha de dados: a entrevista e a observação. Mas a sua aplicação foi precedida de um trabalho de recolha, selecção e análise de documentação, essencialmente nas seguintes fontes em Cabo Verde: o Arquivo Histórico Nacional de Cabo Verde (AHNCV) onde a nossa atenção se incidiu, em primeiro lugar, nos documentos oficiais produzidos, particularmente no período da vigência do colonial-fascismo ou do Estado Novo em Portugal, sobre as estruturas coloniais locais de participação na justiça, encarnadas nomeadamente na figura do «regedor», do «cabo-chefe» e do «cabo da polícia» e, em segundo lugar, nos arquivos de jornais durante o período que vigorou o regime de Partido Único no país (1975-1990) com o propósito de analisar os artigos que se debruçam sobre a temática da «construção» do Estado e dos «tribunais populares» oficialmente criados por aquele em 1979; o Instituto da Biblioteca Nacional (IBN) tendo como alvo a produção académica nacional e internacional sobre o referido tema; as bibliotecas da Assembleia Nacional e do Ministério de Justiça, onde procuramos a legislação, os relatórios e os estudos produzidos acerca do assunto; e os arquivos privados e a documentação cedida pelos sujeitos entrevistados.

Como é óbvio, a consulta, a análise e o tratamento da documentação recolhida e seleccionada acabam por ser transversais à toda actividade de pesquisa pois apontam para novos rastos de investigação que implicam, por vezes, a colheita de nova documentação, e influenciam, inevitavelmente, a formulação de questões que irão ser colocadas durante as entrevistas.

4.2.1 Entrevistas

Como se deixou transparecer acima, a documentação analisada é sempre insuficiente no fornecimento de informações sobre o tema em pesquisa devido, especialmente, à visão limitada, parcial e comprometida que transmitem, pelo que a entrevista constitui uma das técnicas de pesquisa qualitativa que permite ao investigador confrontar essa visão, e seus silêncios e ausências, com as informações e pensamentos transmitidos pelas pessoas entrevistadas que, por sua vez, apresentam as suas próprias especificidades.

No nosso caso, o recurso a testemunhos deveu-se, em parte, ao facto de grande parte do acervo documental do PAICV, partido no poder na altura da implantação dos «tribunais populares», não ter sido disponibilizado mediante o argumento de que ainda não se encontra ordenado ou tratado para a consulta pública. Além do mais, os documentos que estão acessíveis demonstram uma nítida exaltação das virtudes dos trabalhos do partido, mostrando que o facto de que o controlo que antigo Partido/Estado exercia sobre os meios de comunicação impediu não só outras possibilidades de análise como obstruiu o acesso a esses meios por parte de outros actores extra-partidário ou estatal. Buscando os testemunhos orais visamos também pôr cobro à inexistência de arquivos dos «tribunais de populares» e confrontar os testemunhos pró-partido dos antigos dirigentes com os dos juízes daqueles tribunais, buscando as fendas as fissuras, as tensões e conflitos que foram abafados ou que sofreram tentativas nesse sentido.

Uma das principais vantagens da entrevista é o facto de os dados recolhidos, por terem maior profundidade e menor rigidez - na medida em que os entrevistados dispõem de maior liberdade de explanação sobre o tema em discussão -, possibilitarem ao pesquisador inteirar-se das suas cosmovisões ontológicas ou percepções cosmogónicas individuais. Estas podem, de certa forma, explicar ou justificar determinadas acções e/ou posições dos entrevistados, para além de que, com isso, o investigador acaba por ter o panorama do contexto que circundam os entrevistados.

É este registo, diríamos, mais «informal» da entrevista, em contraste com o carácter «oficial» dos documentos escritos, que permite o acesso ao mundo político, económico e social que rodeia o objecto empírico, nesse caso o Estado e os tribunais

4: A Construção de Hipóteses de Trabalho: Onde Param o Estado e o Pluralismo Jurídico?

populares, e ao universo dos próprios entrevistados. É neste sentido que José Manuel Mendes defende que «[a] entrevista permite captar não o indivíduo mas a sua localização social. A entrevista é uma excelente técnica para apreender como os membros de uma dada categoria social mantêm, transformam e desafiam uma ou várias identidades. A entrevista favorece o estudo de realidades sociais, cognitivas e simbólicas que ultrapassam, atravessam ou cortam as ancoragens locais» (Mendes, 2003: 9).

Dito de outra forma, a entrevista permite o vislumbramento da distância, por vezes nítida, entre o pensamento oficial e o pensamento particular (individual ou colectivo), para além de possibilitar o acesso ao entendimento deste último a respeito do primeiro. Este processo mostra que a valorização do discurso e da linguagem dos sujeitos entrevistados é fundamental para a compreensão dos seus quadros de referência ou categorias mentais e os sentidos que dão às práticas e aos acontecimentos (Quivy e Campenhoudt, 2008; Bryman, 2005; Mason, 2002). Essa percepção pode ainda ser enriquecida pela possibilidade de o entrevistado fornecer, ao pesquisador, relatos, impressões e factos, por vezes sensíveis, que dificilmente facultaria a outros sujeitos do seu contexto quotidiano, na medida em que o entrevistador surge como um forasteiro ou um sujeito «estranho» no qual - por não interferir ou pôr em perigo o circuito de relações individuais, familiares ou laborais em que ele se insere -, ele pode, em princípio, paradoxalmente «confiar» (Bryman, 2004; Collins, 1998).

No entanto, a entrevista é uma técnica de investigação que também enfrenta desafios, dificuldades e críticas. Para além de ser difícil, por exemplo, obviar completamente as relações de poder existentes ou que podem se estabelecer entre o entrevistador e o entrevistado, tal como na análise documental e noutras técnicas de pesquisa - como a observação e a conversa informal -, o tratamento das entrevistas e os novos indícios de inquirição daí resultantes levam a que se pondere a realização de novas entrevistas e contactos suplementares com outros actores levando a que esta tarefa surja sempre como inacabada e motivem novas incursões no campo.

Falando agora da técnica em si, neste trabalho privilegiamos dois tipos de entrevista, a semi-aberta (semi-directiva ou semi-estruturada) e a entrevista aberta, direccionados para diferentes grupos-alvo. A primeira, que não é completamente aberta e nem engloba um conjunto preciso de questões, foi essencialmente dirigida a actuais

4: A Construção de Hipóteses de Trabalho: Onde Param o Estado e o Pluralismo Jurídico?

juízes/as dos tribunais «oficiais», juristas e advogados/as e dirigentes políticos e estatais cabo-verdianos.

Aqui enunciamos um grupo de perguntas-chave relativamente abertas e a respeito das quais foi elementar a obtenção de respostas por parte dos entrevistados, embora nem sempre tenha sido possível colocar todas as questões pela disposição criada, o que significa que se tentou permitir aos entrevistados responderem pela disposição que melhor entendessem. De todo o modo, procurou-se ter a atenção de conduzir, de forma mais natural possível e em momentos apropriados, a entrevista para os propósitos delineados, sobretudo quando se denota um afastamento dos entrevistados em relação aos mesmos (Quivy e Campenhoundt, 2008).

No concerne à entrevista aberta, ela foi dirigida essencialmente ao antigos/as juízes/as dos «tribunais populares». Tratou-se de um tipo de entrevista que impôs-se naturalmente quando se começou a entrevistar elementos desse grupo já que, inicialmente, procurou-se utilizar aqui também a entrevista semi-aberta. Contudo, nos diversos espaços onde se movimentam os elementos desse grupo, onde os códigos, as posturas as linguagens indiciam uma institucionalização alternativa, «não formalizada ou burocrática», a aplicação de um guião com perguntas semi-abertas afigurou-se completamente infrutífera dado a natural não aquiescência do formato apresentado por parte dos entrevistados.

No espaço homogéneo «institucionalizado» e «formal» onde se movem os entrevistados do outro grupo, foi possível ter e assumir um controlo «consentido» da entrevista mediante, por exemplo, a entrega prévia, por correio electrónico [*e-mail*] ou por carta, do guião de entrevista. Já para o grupo dos antigos/as juízes/as, o facto de praticamente não existirem dados arquivados sobre os antigos «tribunais populares» nem no Ministério de Justiça e nem nos tribunais oficiais visitados, exceptuando o caso do concelho de Ribeira Grande na ilha de Santo Antão, tornou muito difícil a tarefa de não só de encetar contactos prévios por telefone, ou por outros meios, quanto mais o de enviar previamente o guião de entrevista.

É de referir também que o relativo défice e elevado custo do transporte inter-ilhas dificultaram as deslocações exploratórias ao terreno durante as quais se poderia iniciar esse trabalho. Por outro lado, para além dos riscos da imposição de um guião semi-

4: A Construção de Hipóteses de Trabalho: Onde Param o Estado e o Pluralismo Jurídico?

estruturado num primeiro contacto - e, na maioria das vezes, único -, foi preciso contar com a iliteracia de alguns entrevistados o que lhes impossibilitou de se inteirarem, no momento da entrevista, do conteúdo do guião escrito tanto na língua cabo-verdiana como na portuguesa, embora alguns deles se exprimirem oralmente em ambas línguas.

Tudo isso motivou a mudança estratégica *in extremis* para a realização de entrevistas completamente abertas, durante as quais optou-se não por apresentar ou entregar aos entrevistados um guião de entrevista ou um conjunto de perguntas. Contudo, apesar de não haver um núcleo duro de questões que se pretendia ver respondidas, e dos entrevistados terem livremente navegado por diversos tipos de assuntos, a temática dos «tribunais populares» e da «participação» na justiça local foi sempre a estruturante e acabou sempre, de uma forma ou outra, por estar ligada a esses temas acessórios.

Muitas vezes, as entrevistas abertas acabaram por ser autênticas conversas «informais» porque ao se conseguir retirar a carga «oficial» das primeiras foi possível ter acesso a sugestões e dados inéditos sem ter a necessidade de fazer interpelações. Essas «informações» acabaram por facultar, por exemplo, o posterior acesso a novos vestígios de investigação, documentos e potenciais entrevistados. Isso mostra também como essas «conversas» podem ser componentes fundamentais na pesquisa empírica (Silva e Pinto, 1986).

Como foi dito anteriormente, as entrevistas foram efectuadas em quatro ilhas: Santiago e Fogo no sotavento, S. Vicente e S. Antão no barlavento do arquipélago. A articulação entre as escalas nacional, regional e/ou local (comunitário, rural ou urbano), foi uma constante durante esse período de pesquisa, tendo como exemplo o facto de, independentemente de estar num determinado ponto geográfico do país (um concelho, uma vila ou localidade), num determinado momento, tanto se podia estar a entrevistar uma figura de representação «nacional», como um dirigente estatal ou um juiz do Supremo Tribunal de Justiça (STJ), como num momento posterior poderia se estar a conversar com um ex-juiz do «tribunal popular», ou um líder local, «representando» uma dada comunidade ou localidade.

A escala «nacional» seria então abrangida pelo campo empírico institucional onde os actores entrevistados estão ligados a instituições estatais «oficiais» da justiça e do

4: A Construção de Hipóteses de Trabalho: *Onde Param o Estado e o Pluralismo Jurídico?*

poder político, procurando analisar criticamente esse olhar de «cima para baixo» e o discurso oficial da participação cidadã no poder e na justiça, que se «baseia» na receita neoliberal e hegemónica do princípio do «Estado de direito democrático» propagada numa escala global. Por outro lado, a escala «regional e/ou local», abrange o campo empírico não institucional, ou «informal», onde, num olhar «de baixo para cima», encontramos actores que resistem quotidianamente aos efeitos nocivos locais do dito princípio. O estudo do carácter local e alternativo destas resistências e lutas visam não só a sua crítica e valorização, mas também contribuir para o forjar de desenhos e articulações translocais que pugnam por uma legalidade cosmopolita subalterna e por uma justiça cognitiva e social global (Santos, 2006a; Santos e Meneses, 2009).

A escolha de quatro das nove ilhas habitadas de Cabo Verde (que no total são dez) tem a ver sobretudo com duas razões: em primeiro lugar porque foram as ilhas onde o impacto da implantação dos «tribunais populares» foi maior, não só em termos quantitativos (maior número) mas também no que concerne à sua imersão no tecido social local (*Revista do Ministério de Justiça*, 1979; Santos, 1984); em segundo lugar, as limitações temporais do estudo e a impossibilidade de cobrir os custos financeiros extras que isso acarretaria, levou-nos a prescindir conjuntamente do intento de estudar também as restantes ilhas.

Nas quatro ilhas escolhidas, incidiu-se no total de seis concelhos: três em Santiago (Praia, S. Domingos e Santa Catarina), um no Fogo (S. Filipe), S. Vicente (S. Vicente) e S. Antão (Ribeira Grande). Tendo um total de nove concelhos, a escolha de apenas três na ilha de Santiago teve a ver não só com a economia financeira e temporal do estudo, mas porque se pretendeu ter uma distribuição equilibrada entre o chamado meio rural e urbano, embora essa divisão seja problemática na ilha devido à sua elevada imbricação.

É por esta razão que, para além dos concelhos de Santa Catarina e da Praia, englobou-se neste grupo o concelho de S. Domingos que durante a vigência do regime de Partido Único pertencia, tal como o actual concelho de Ribeira Grande de Santiago (cidade Velha), ao elenco de Vilas da chamada Praia Rural. Estes concelhos foram, durante o dito período, os mais populosos da ilha e, por conseguinte, onde o número de «tribunais populares» existentes foi maior. Praia estaria, assim, a representar o mundo urbano da ilha, enquanto S. Domingos e Santa Catarina seriam os rostos do universo

4: A Construção de Hipóteses de Trabalho: Onde Param o Estado e o Pluralismo Jurídico?

rural, apesar de, nesta última, a elevação do núcleo urbano de Assomada ao estatuto de cidade em 2001 ser mais um indício da referida imbricação.

No concelho da Praia, incidiu-se no estudo de duas localidades ou bairros, Lém-Cachorro e Lém-Ferreira, que foram emblemáticas no regime de Partido Único no sentido da implantação das «organizações de massa», devido ao elevado nível de conflitualidade e criminalidade que existia nesses bairros. Estes cresceram espontaneamente nos arredores, na periferia ou para além das fronteiras originais da cidade, ainda durante o período colonial, na década de 60 e 70 do século passado, fruto do êxodo rural provocado pelas consequências nefastas do colonial-fascismo português. As entrevistas efectuadas visaram principalmente inteirar-se do pensamento dos antigos juízes «populares» sobre os processos de instauração e extinção dos tribunais populares e também as suas considerações acerca do actual panorama, nomeadamente a ausência de estruturas oficiais destinadas à «participação popular», ou local, na administração da justiça, e a possibilidade das consequências desta ausência serem propiciadoras de iniciativas alternativas locais «informais» de tentar pôr cobro ao referido vazio. Durante este trabalho, também foram entrevistados alguns antigos membros de outras «organizações de massas», como as «milícias populares» e as «comissões de moradores», cujas missões eram mais próximas dos «tribunais populares» (*Cadernos de Campo*, 2011).

No caso do concelho de S. Domingos, para além das entrevistas e das conversas informais, o trabalho empírico focou-se essencialmente em «momentos» de observação participante, e na observação não participante, na localidade de João Garrido [*Djon Garridu*], por motivos apresentados mais adiante. Já o estudo do concelho de Santa Catarina, para além das razões apontadas acima, deveu-se, também, à sua importância simbólica no panorama da implantação da «justiça popular» em Cabo Verde. Isso deve-se ao facto de ter sido numa das ribeiras da localidade de Achada Falcão onde se deu o primeiro julgamento «popular» e onde se constituiu também o primeiro «tribunal popular» de Cabo Verde, pouco antes da independência durante o período de transição para a mesma em 1975.

No que toca a ilha do Fogo, o principal motivo de interesse teve a ver com a evidência de que, em termos percentuais relativos, foi a que teve maior número de «tribunais populares», cerca de vinte e quatro, sendo que, de entre os seus três concelhos,

4: A Construção de Hipóteses de Trabalho: Onde Param o Estado e o Pluralismo Jurídico?

a maioria se encontrava no de S. Filipe pelo que este se tornou no principal alvo de estudo. Já a ilha de S. Vicente, que alberga apenas um único concelho que tem o mesmo nome, teve como ponto de atracção o facto de ser a realidade urbana que mais «tribunais populares» teve, a seguir à cidade da Praia, com cerca de doze tribunais populares (*Ministério de Justiça, 1979; Santos, 1984*).

Por fim, na ilha de Santo Antão, que alberga três concelhos, a escolha recaiu sobre a de Ribeira Grande, mais concretamente nas Vilas de Ribeira Grande⁷⁴ e de Ponta do Sol. Nesta preferência não se deu primazia à quantidade de «tribunais populares» implantados no concelho mas sim à existência de uma alegada «tradição» de elevado grau de litigação jurídica por parte da sua população junto dos tribunais oficiais desde o período colonial, alimentada talvez em parte pelo facto de a ilha ter sediado a Comarca das ilhas de Barlavento entre 1874 e 1901, com o tribunal a se situar na Vila de Ponta do Sol (Évora, 2005: 24-25). Pareceu-nos interessante analisar os impactos e as implicações que a implantação da participação na administração da justiça local mediante os «tribunais populares» podem ter tido numa sociedade com forte «tradição» de participação na justiça oficial, de raízes coloniais.

Durante a pesquisa empírica realizada em Cabo Verde entre Abril de 2007 e Junho de 2008, os registos seleccionados e directamente relacionados com o presente trabalho perfazem o número de quarenta e dois. Como se infere, do ponto de vista metodológico, foi definido um número meramente indicativo e não fixo de entrevistas a realizar sendo que estas foram interrompidas a partir do momento que as informações disponibilizadas começaram a ser repetitivas ou deixaram de ser relevantes em relação aos objectivos delineados pela pesquisa. Das quarenta e duas entrevistas, vinte e duas entrevistas foram efectuadas na língua cabo-verdiana, dezoito na língua portuguesa e duas feitas nas duas línguas em simultâneo, sendo que as conversas ocorridas em cabo-verdiano foram livremente traduzidas por nós para o português.

Apesar do nosso conhecimento da língua cabo-verdiana, assim como da portuguesa, ter sido uma grande vantagem na pesquisa, a diversidade apresentada pelas

⁷⁴ A Vila é levada à categoria de cidade mediante a Lei n.º 77/VII/2010 de 23 de Agosto que entra em vigor a 02 de Setembro de 2010. Dado que esta lei visava principalmente a elevação de todas as sedes de município do país ao estatuto de cidade, esta graduação foi concedida a título excepcional para Ribeira Grande e Santa Maria (ilha do Sal) devido à sua importância histórica e/ou turística.

4: A Construção de Hipóteses de Trabalho: Onde Param o Estado e o Pluralismo Jurídico?

variantes linguísticas da primeira se traduziram num grande desafio no que concerne à captação da riqueza epistémica subjacente à elocução dos entrevistados que se expressaram numa delas. Todas as entrevistas efectuadas foram preparadas e realizadas por nós, procurando ter, na medida do possível, um equilíbrio na presença de mulheres e homens com vista a contribuir para a existência de ciência/saberes/conhecimentos de feição mais ginocêntrica e combater o carácter androcêntrico e hegemónico da ciência moderna (Visvanathan, 1997, 1998).

De forma geral, todos os sujeitos contactados acederam positivamente aos pedidos de entrevista, embora no caso de alguns actores «institucionais» - juízes dos tribunais oficiais, juristas, dirigentes estatais e ex-estadistas -, estas entrevistas não chegaram a se concretizar devido ao constante adiamento ou não marcação da data dos encontros apresentando, de forma sistemática, as chamadas «questões de agenda» como principal justificação para mascarar a desconfiança, receio ou desinteresse em relação ao(s) tema(s) da nossa investigação.

A gravação em áudio e, nalguns casos, em vídeo, de quarenta e uma entrevistas, do total de quarenta e duas, foi previamente autorizada pelos sujeitos entrevistados e destaca-se o singular facto de nenhum deles ter requerido o anonimato em caso de divulgação pública dos dados recolhidos. É de advertir, no entanto, que o actual estatuto social e profissional de alguns entrevistados citados neste trabalho pode não corresponder ao desempenhado na altura em que nos outorgaram a entrevista.

Um aspecto que talvez ilustre o interesse dos entrevistados no tema em discussão prende-se com o facto de as conversações terem tido, em média, a duração de uma hora, variando entre quarenta minutos a duas horas. Contudo, esta média aumenta significativamente nos poucos casos onde as entrevistas ocorreram com mais de um entrevistado e nas situações em que algumas entrevistas se prolongaram por alguns dias, ganhando a configuração de «histórias de vida», devido à importância demonstrada por estas e ao interesse e disponibilidade dos entrevistados.

Todas as entrevistas foram, na íntegra, transcritas por nós, tendo como um dos propósitos fundamentais a manutenção das incertezas, manifestações, interferências, e os momentos de tensão e de desanuviamento ou descontração de todos os actores em presença, entrevistador ou entrevistado.

4.2.2 A Observação

Como técnica de investigação, a observação é essencial em qualquer pesquisa empírica (Javeau, 1998; Quivy e Campenhoundt, 2008; Bryman, 2004). Para além da óbvia ligação do objecto ou sujeito observado ao observador, na medida em que este não consegue ser exterior aos primeiros, a observação, como se infere, por ser feita de acordo com determinado lugar de enunciação, é influenciada pelas particularidades desse espaço e vai, em último caso, confirmar ou pôr em causa esse ponto de referência. Contudo, o seu grande valor encontra-se no facto de poder captar diferentes culturas, conhecimentos e formas de organização política e social mediante a análise das condutas e costumes sociais de diversos actores. Em resumo, a observação surge, por si própria, como uma forma de interacção e envolvência que permite uma maior profundidade do estudo.

No nosso caso, empregamos quer a observação directa, quer a observação indirecta. Sobre esta última, dado que já nos debruçamos sobre a técnica da entrevista - um dos seus principais instrumentos para além do questionário -, de forma sintética pode-se afirmar que ela visa a recolha de informações por via de um ou mais sujeitos que têm uma intervenção directa na produção da informação recolhida, e o facto de a observação ser colhida de forma indirecta leva a que tendencialmente seja menos objectiva (Quivy e Campenhoundt, 2008; Bryman, 2004).

No que diz respeito à primeira, ela consiste, no essencial, na recolha das informações pelo próprio pesquisador ou observador adquirindo um cunho mais objectivo. Para além de não interferirem na colheita ou produção dos dados, os sujeitos observados também não intervêm na elaboração, *a priori*, dos indicadores que irão direccionar ou encaminhar o sentido de observação do pesquisador para determinados comportamentos (Quivy e Campenhoundt, 2008; Bryman, 2004).

Uma das particularidades da observação directa dos sujeitos de estudo diz respeito à sua localização espacial no momento da observação. Enquanto no grupo dos actores ligados a instituições estatais da justiça e do poder político, o espaço onde geralmente se movimentam é imbuído de um carácter oficial e «formal» levando a que o registo neste campo empírico seja mais fechado e/ou, privado e, por conseguinte,

4: A Construção de Hipóteses de Trabalho: Onde Param o Estado e o Pluralismo Jurídico?

limitado; no grupo composto por lideranças locais e antigos/as juizes/as dos «tribunais populares», o facto de a sua observação ter ocorrido sobretudo em espaços não institucionais ou «informais», a inscrição adquiriu um carácter mais aberto ou público, conferindo a sensação de se estar e constante acção e circulação.

A utilização desse método de pesquisa adquiriu, ao longo da pesquisa, um carácter singular e complexo na medida em foi possível articulá-la com «momentos» de observação participante, apesar da teoria dominante sobre a pesquisa qualitativa postular que ela implica, forçosamente, um processo longo. Segundo esta teoria, é preciso ter em consideração que, em primeiro lugar, diversas vezes, o investigador tem de investir muito tempo no processo negocial antes de conseguir o «visto de entrada» na comunidade alvo de estudo o que mostra a importância de uma fase exploratória para a pesquisa posterior. E que, em segundo lugar, para se conhecer a mudança do comportamento de pessoas e de grupos é preciso observá-los por um extenso período, participando na sua vida quotidiana, e não apenas num único momento (White, 2005: 320).

Ao contrário da observação não participante, em que o pesquisador não participa na vida colectiva do grupo que é observado a partir do exterior, a observação participante surge por exemplo, na perspectiva de Burawoy (1991, 2000), como a técnica modelar para «entrar» no universo do outro de forma a vivenciá-lo por dentro. A questão que se coloca, contudo, é a seguinte: e se o investigador já faz parte desse mundo?

A nossa referência a «momentos» de observação participante parte justamente dessa ausência de resposta da teoria dominante perante essa possibilidade. Contudo, não defendemos que esse investigador proceda da mesma forma que aquele que estuda uma comunidade ou grupo desconhecida por ele. No caso da nossa pesquisa, ao contrário de outros concelhos ou localidades de Cabo Verde, onde a pesquisa empírica quedou-se pela observação directa e indirecta, no concelho de S. Domingos, particularmente na localidade *Djon Garridu*, ela teve ainda os ditos «momentos» de observação participante. A utilização destes «momentos» constituiu uma estratégia de pesquisa que, do nosso ponto de vista, melhor se adequou ao facto sermos membro daquela localidade, onde temos uma presença constante apesar de não vivermos nela há já alguns anos.

4: A Construção de Hipóteses de Trabalho: *Onde Param o Estado e o Pluralismo Jurídico?*

Esta estratégia mostra, em primeiro lugar, a não aplicabilidade dos «preceitos» da observação participante neste caso, na medida em que não é necessário, por exemplo, uma fase exploratória e nem um longo período para conhecer ou vivenciar o universo de *Djon Garridu*. Em segundo lugar, para além de, pragmaticamente, proporcionar uma economia temporal, o facto de estarmos inseridos e sermos aceites num universo simbólico e social presente no quotidiano de uma localidade que se distancia do mundo académico e de, por outro lado, fazermos parte deste mundo, nos transformou simultaneamente tanto num potencial agente portador de saberes «locais» como num agente do saber dito «científico».

Essa situação torna, aparentemente, os «momentos» irrelevantes tendo em conta que não é preciso recorrer aos outros agentes da comunidade para ter acesso ao saberes «locais» pois eles «habitam» no próprio pesquisador. Contudo, para além da impossibilidade de um único agente poder ser o depositário de todos saberes «locais» e desses saberes poderem ser colectivos, o carácter fundamental desses «momentos» etnográficos reside no facto da comunidade estudada nos encarar não somente como membro, mas também como parte do universo académico, o que pode ter suscitado diferentes expectativas perante a pesquisa.

A grande interrogação que nos acompanhou, alicerçado pelo facto de já não viver na comunidade, foi se a conduta de pesquisador poderia nos transformar num elemento «estranho», ou num estranho «real» na localidade, pois tornou-se nítido que o «outro» estatuto, o de «observador», iria influenciar a atitude de alguns membros da comunidade. Esta atitude poderia ser, primeiramente, de desconfiança em relação ao nosso interesse pelas suas vivências, planos e preocupações, procurando perscrutar indícios de instrumentalização do estatuto de membro em favor do mundo académico e em detrimento da comunidade, ou seja, se nos transformamos num «estranho» que se esqueceu das suas raízes. Em segundo lugar, a postura poderia ser o inverso, ou seja, de alguns membros da comunidade procurarem instrumentalizar o nosso duplo estatuto de membro da mesma e do mundo académico almejando benefícios para a comunidade como, por exemplo, o aumento da visibilidade dos seus propósitos ou lutas.

Nesse aspecto, enfrentamos uma desvantagem em relação ao pesquisador que não tem laços de pertença à comunidade que estuda, pois apesar de não poder evitar a

4: A Construção de Hipóteses de Trabalho: Onde Param o Estado e o Pluralismo Jurídico?

interferência da comunidade, esta é tida em consideração logo no início, procurando controlá-la e objectivá-la o máximo possível. No nosso caso, só poderíamos utilizar esse procedimento após a passagem do «rito» latente de reconhecimento, em que não só se ultrapassa a referida desconfiança como a nossa colaboração para as lutas locais passa a ser encarada como um dever e não como algo a ser extraído pela própria comunidade.

A segunda questão que colocamos a nós próprios foi se o facto de sermos um observador duplamente observado, na qualidade de membro e observador da comunidade - ao contrário dos pesquisadores não pertencentes aos grupos alvos de pesquisa que são somente observadores-observados -, poderia baixar o nível de objectividade da pesquisa ou pôr em causa a identidade e o papel do investigador no terreno.

Contudo, consideramos que as relações de familiaridade, de proximidade e de amizade não prejudicaram o andamento da pesquisa apesar de sermos apologistas de que um cientista social apesar de pugnar pela objectividade não deve ser neutral nas suas visões e opiniões sobre os rumos da esfera social e de sua transformação (Santos, 1988a, 2000, 2006a). Assim, sendo ou não influenciado pelas opiniões que íamos recolher na pesquisa - quer de familiares, amigos ou desconhecidos -, a obrigação que se tem para com os sujeitos de estudo e para com a comunidade académica e dos leitores em geral, é de procurar tentar fundamentar, utilizando argumentos e indícios sólidos, as nossas visões, opiniões e perspectivas.

A perspectiva pós-colonial com que a questão da «produção de conhecimentos» vem sendo encarada e defendida neste trabalho, vai precisamente no sentido não de pôr em causa os cursos metodológicos da pesquisa, mas sim de tentar construir, mediante a observação e interacção conjunta, uma investigação colectiva ou participada em que a componente subjectiva trazida pelos actores envolvidos seja fundamental para a dita produção. Dito de outro modo, cria-se uma ampla *subjectividade objectiva*.

É dessa forma que a escolha da localidade de *Djon Garridu*, onde decorreram os «momentos» de observação participante, surge não só como subjectiva, individual ou política, mas também se enquadra no propósito de ter um ponto de ilustração, ou exemplo, numa escala local, do panorama da «participação popular» na Justiça em Cabo Verde, para além da escala nacional mediante a comparação entre quatro ilhas.

4: A Construção de Hipóteses de Trabalho: *Onde Param o Estado e o Pluralismo Jurídico?*

Perante um domínio débil da observação e da realidade circundante, no qual surgem episódios de observações não arquitectadas e imprevistas, o pesquisador é impelido a flexibilizar o plano inicialmente traçado e procurar, em simultâneo, tirar partido da riqueza desses «incidentes» em prol dos objectivos da pesquisa. É desse modo que optamos por redigir aquilo que denominamos de «cadernos de campo».

Ao contrário dos chamados «diários de campo», um instrumento largamente utilizado nos estudos antropológicos, em que são feitos registos diários em pesquisas etnográficas geralmente longas, os nossos cadernos não têm um registo tão disciplinado mas o seu dinamismo depende do andamento das incursões pelo campo, contendo no seu conjunto, as impressões, as conversas informais, as histórias de vida e as entrevistas recolhidas durante o trabalho de campo. Dos cinco cadernos escritos, cada um corresponde a uma ilha pesquisada, exceptuando a ilha de Santiago que teve direito a dois por albergar o maior número de concelhos estudados.

A preocupação principal na elaboração dos cadernos foi a de tentar não desperdiçar a riqueza da experiência de pesquisa pelas ilhas e das próprias «experiências» nelas encontradas (Santos, 2000). Um das vantagens que retiramos dos cadernos foi o facto de, de por exemplo, as entrevistas, individuais ou não, serem acompanhadas, por vezes, de conversas informais e de «momentos» de observação participante no caso de *Djon Garridu*.

As situações de imbricação entre as técnicas de pesquisa são enriquecedoras e complexas, mas também trazem desafios e dificuldades não só metodológicas mas também logísticas. Em *Djon Garridu* houve situações em que não foi possível fazer anotações para a posterior reescrita nos cadernos e nem utilizar de forma explícita o gravador com vista a não retirar a «naturalidade» ou a «espontaneidade» à dinâmica de conversa ou observação em que em que estávamos inseridos. Por exemplo, durante as reuniões, debates, almoços ou comemorações, para fazer face a esses constrangimentos, e ao mesmo tempo respeitar a postura linguística e corporal vigente, optamos por pendurar o gravador áudio no pescoço, não procurando mascarar a gravação mas sim a adoptar da referida posição, afastando-se da intimidante, intrusiva e pouco discreta figura do pesquisador de «gravador na mão apontada ao alvo» típica das entrevistas formais.

4: A Construção de Hipóteses de Trabalho: Onde Param o Estado e o Pluralismo Jurídico?

Tal como as entrevistas reflectem as percepções unilaterais da realidade por parte dos sujeitos entrevistados, os registos pessoais presentes nos cadernos de campo expressam também uma visão particular na medida em que neles a realidade é descrita tal como a percebemos e de acordo com as nossas lembranças, não obstante a presença de múltiplos sujeitos, conhecimentos e trocas produzidas.

As ilustrações das incidências das entrevistas e das observações, no qual incluímos o exame de documentos localmente produzidos e de registos pessoais, mostram não só o equilíbrio na utilização das técnicas de pesquisa mas também a articulação e complementaridade entre elas. No geral, isso também constitui uma forte evidência de que, consoante os trilhos e os obstáculos da pesquisa efectuada, o investigador deve ter a liberdade de estabelecer o seu próprio método. No nosso caso, não obstante ter constatado a existência de aspectos comuns nas pesquisas efectuadas nas ilhas, as diversas energias encontradas obrigaram ao engendrar de novas maneiras de se posicionar no campo, ou seja, em cada nova experiência no terreno surgiam novas aprendizagens e conhecimentos.

Parte III

O Estado Moderno em África: As Várias
Áfricas Por Reconhecer e Libertar

Introdução: O Estado Africano Sob Investigação

A partir da perspectiva pós-colonial, pretendemos, nesta parte, proceder à uma contextualização socio-histórica crítica da emergência do Estado moderno em África, incidindo não só na análise da visão hegemónica acerca do papel do que se pactuou chamar de «modernidade» na configuração estatal neste continente, mas também, igualmente, sobre o papel do colonialismo, nacionalismo ou democracia nesse mesmo processo. O destaque vai para o Estado cabo-verdiano, no contexto da região sub-sariana e ocidental do continente, o nosso *locus* de enunciação⁷⁵.

Tradicionalmente, a análise do panorama político após-independência no continente africano tem sido dominada por duas correntes: a primeira defende que a África deve ser estudada de acordo com as teorias (económicas e políticas) de desenvolvimento que se aplicam, ou que se devem aplicar, ao resto do mundo. Avança-se a ideia de que o continente pode ser «sub» desenvolvido, ou atrasado, mas irá evoluir tal como o resto do mundo mais «avançado». Nesta corrente destacam-se duas escolas de pensamento. Uma baseia-se nos modelos de desenvolvimento extraídos da ciência política norte-americana desde os meados da década de cinquenta do século XX, tendo como autores de referência, por exemplo, David Ernest Apter (1955, 1965, 1973) ou Samuel Huntington (1993).

A outra escola deriva das teorias marxistas e neo-marxistas sobre o desenvolvimento, destacando-se autores como Walter Rodney (1972), Claude Ake (1967, 1982, 1995, 2000) Samir Amin (1974, 1989) ou Immanuel Wallerstein (1974, 1980, 1997). Embora as duas escolas sejam, e de certa forma ainda continuem, ideologicamente diferentes, são, na sua essência, paradigmaticamente semelhantes. Ambas assumem que existe um caminho relativamente linear para o desenvolvimento e que os factores que favorecem, ou prejudicam, o desenvolvimento são universais.

Tomando como exemplo o caso do nigeriano Claude Ake, um dos mais brilhantes cientistas políticos de África, é possível observar que, por um lado, surge como um dos

⁷⁵ A «explicitação» do lugar de enunciação permite a visualização da «geopolítica do conhecimento», ou seja, que aquele lugar está geopoliticamente marcado, tornando assim, possível repensar geopoliticamente as formas de pensar para que todos os conhecimentos subalternizados que ficaram fora dos circuitos epistemológicos possam questionar radicalmente as formas dominantes de conhecer (Mignolo, 2003).

críticos pioneiros da configuração estatal africana após as independências, ao defender que a independência política não alterou a fisionomia «colonial» do Estado (Ake, 2000: 36). Por outro lado, neste seu último trabalho, devido à sua morte em 1996, ele não consegue escapar à visão teleológica ocidental do desenvolvimento, e ao consequente discurso desenvolvimentista⁷⁶, ao afirmar que «parece que o problema não reside tanto no facto desenvolvimento ter falhado como projecto mas sim no facto de, em primeiro lugar, nunca ter começado. Nunca começou porque o ambiente político foi inclemente» (idem: 36-37).

A segunda corrente considera que a África é um caso especial, uma área do mundo diferente do resto e que precisa ser estudada de forma separada. Esta perspectiva deriva largamente da tradição antropológica e cultural que habitualmente olha para o continente de um ponto de vista localizado. Aqui não encontramos uma teoria de referência mas um conjunto de teorias que procuram o melhor método de entender as formas políticas «africanas». A abordagem mais influente é a que confere centralidade ao papel da etnicidade, uma categoria controversa que é vista recorrentemente como a força política motriz em África, tendo como exemplo, os trabalhos de Jonh Lonsdale (1992, 1994) e Crawford Young (1976, 1993, 1998). Mas outras análises, igualmente sofisticadas, focam os factores históricos ou sócio-culturais como condições pelas quais o poder é exercido em África, como são os casos de Michael G. Schatzberg (2001) ou Basil Davidson (2000).

Actualmente, o caminho percorrido pelos estudos feitos sobre a política em África é dominado por abordagens que estão ligadas àquelas duas correntes. Determinadas abordagens centram-se no processo de democratização que ocorre no continente. Aqui, os cientistas políticos debruçam-se sobre o trabalho feito nas transições políticas de outras partes do globo. Eles tentam vislumbrar como os países africanos irão ter também políticas democráticas que supostamente emergiram por todo o planeta nas últimas duas décadas (Diamond e Plattner, 1999). Outras análises procuram identificar as formas como instituições políticas ocidentais, tal como o Estado, historicamente mudaram no contexto

⁷⁶ Mais a frente, analisaremos os «novos» contornos do discurso desenvolvimentista em África recorrendo a autores como Mustapha (2006), Mkandawire (1999), entre outros. Para uma análise das propostas contemporâneas do Sul Global que visam superar o conceito de «desenvolvimento» sugere-se o trabalho organizado por Santos (2003d) onde apresentam-se as lutas de movimentos sociais tanto, num pendor reformista, por um «desenvolvimento alternativo» como, num cariz radical, por uma «alternativa ao desenvolvimento».

específico africano (Mazrui, 1984, 2008; Bayart, 1989, 1999; Badie, 1998). Aqui o foco é a transformação das dinâmicas políticas de organizações ocidentais importadas para o ambiente africano após a independência.

As conclusões retiradas por estes dois tipos de análises são obviamente diferentes. O primeiro defende que a democracia está seguindo o seu caminho no continente e irá, eventualmente, resultar numa política africana mais transparente (Joseph, 1999), e o segundo acredita que é mais provável ou aceitável que as eleições multipartidárias resultem em formações políticas distintas que podem ter défice de responsabilidade democrática, pelo menos no sentido do ocidental do termo (Chabal, 2005: 17-8).

Antes de incidirmos na análise da discussão teórica dominante sobre a problemática da «construção» e «modernização/democratização» do Estado no continente africano faremos uma breve incursão histórica - secundada por instrumentos analíticos das relações internacionais - sobre a problemática da «estatalidade» em África, lançando miradas sobre as heranças pré-coloniais, coloniais, após as independências e novos desenvolvimentos contemporâneos que contribuem para que, tal como em outras partes do globo, esse continente tenha as principais características da sua «estatalidade» caldeadas na sua história tanto milenar como recente.

5:

A Estatalidade em África: O Regresso Colonial

O Estado é o signo da morte da razão
Schelling (1988)

A partir do que foi discutido na parte anterior deste trabalho, podemos partir da seguinte evidência: se localizamos as raízes da modernidade no mundo fenício e no «Estado-nação» egípcio, há cerca de quinze séculos atrás, de igual forma somos impelidos a concluir que as origens da estatalidade moderna se situam na mesma distância histórica. É nesse sentido que, utilizando a divisão *dusseliana* entre a *modernidade prematura* e *modernidade madura*, podemos localizar também a emergência ou o «prenúncio» do modelo do Estado moderno no mundo [império] bizantino, em Génova ou Veneza, «cidades que eram comercial, cultural e politicamente ‘orientais’ do mediterrâneo» (Dussel, 2007: 11-12), e que se situam no contexto da primeira modernidade.

Isso significa que é a partir do «Oriente» e do mediterrâneo, passando pelo Sul da Europa [mundo ibérico], que vamos chegar ao Estado de semblante moderno (maduro) da Europa do Norte (entre o século XVII e XIX) que irá liderar a expansão da colonização europeia. É por isso que neste trabalho, do nosso ponto de vista, é mister uma distinção analítica entre Estado moderno/ estatalidade moderna e Estado moderno ocidental/ estatalidade moderna ocidental, com o intento de evitar a falácia de que a estatalidade moderna só chega às diversas paragens do mundo mediante a colonização

européia, de que a estatalidade européia sempre foi moderna ou, ainda, de que a estatalidade possui uma forma única e «neutral» de vigência intra-planetária.

O autor da dita modernidade madura que melhor utilizou teoricamente a herança política do mundo africano e mediterrâneo foi o filósofo romântico alemão Georg W. F. Hegel (1770-1831). Esta afirmação é aparentemente contraditória dado que para quem defendeu, por exemplo, que «África não tem história», seria impossível ir «beber» algo às fontes egípcias ou fenícias. Isso aconteceu, não de forma directa, mas mediante ao recurso às fontes secundárias do mundo grego ou helenocêntricas. O que fica por apurar é se Hegel, tal como outros autores, ignoraram explicitamente as evidências históricas pré-gregas com vista a privilegiarem o seu *locus* de enunciação (a Europa e a Alemanha) e a justificarem teoricamente as políticas coloniais das mesmas, ou se se tratou de um caso de mera cegueira intelectual. Sentimo-nos inclinados a pender para a primeira hipótese e passamos a explicar porquê.

Fundado na sua perspectiva histórica eurocêntrica, Hegel pensa que o mediterrâneo greco-romano é a «essência da história universal» ignorando que o Oceano Índico, o mar da China e as caravanas das estepes de Turquistão que uniram Bizâncio e China tiveram igual ou maior importância (Bernal, 1987). É a sua visão ou explicação romântica da história mundial que o transforma no primeiro filósofo eurocêntrico a celebrar com optimismo a hipótese de que «a história universal vai de Oriente a Ocidente; Europa é absolutamente o centro e o fim da história universal» ou do «mundo antigo» (Hegel, 2001). Ele localiza as origens dessa Europa na cultura grega e no judeísmo-cristianismo, tornando-se hegemónica após a revolução industrial. A principal herança histórica que a Europa recebe do mundo judaico-cristão é a «'vontade livre' que na sua origem não é mais do que a 'liberdade vazia', a subjectividade, e não substancialidade, como princípio prático do mundo político» (Dussel, 2007: 382). Pode-se, assim, verificar que a experiência da subjectividade não abarca nem continentes, como o africano e o asiático, e nem mesmo os gregos e os romanos alguma vez tiveram esta ideia. Esta intenção «geopolítica», explícita em Hegel, de privilegiar o cristianismo, deriva da sua ideia de que «o cristianismo é um produto cultural do 'Ocidente'. Na verdade, e seguindo o autor, este é, em todas as suas partes, produto da Ásia (nome da província romana da Turquia actual e territórios adjacentes)» (idem: 526).

Mas nem toda a Europa é incluída na etapa final da história mundial, ficando de fora a Europa do Sul, onde se «localizam» Portugal e Espanha, já que, segundo ele, deixaram de «trazer» (*traeger*) o *Espírito*, em detrimento da Europa alemã e anglo-saxónica do Norte onde se vai localizar, em definitivo, o «coração da Europa» (Hegel, 1977).

Um dos filósofos gregos que mais inspirou Hegel na sua concepção moderna do Estado e da política ocidental colonialista foi Aristóteles de quem foi um leitor perene. Este, por sua vez, foi muito influenciado pelos sistemas políticos do mundo egípcio e das cidades fenícias e, de entre as três constituições políticas que elege para comentar na sua obra *Política*, se encontra a da cidade de Cartago, em relação à qual tece o seguinte comentário: «contudo, não obstante ser oligárquica a constituição de Cartago, ele se escapa dos seus perigos [de rebeliões] enviando sucessivamente às colónias uma parte do povo [empobrecido] com o fim de que todos se enriqueçam» (Aristóteles *apud* Dussel, 2007: 53). É possível ver como Hegel vai aplicar essa asserção ao caso das potências coloniais europeias no século XVIII e XIX, nomeadamente a Inglaterra⁷⁷.

Segundo Dussel, Hegel descobre, com clara antecipação, a principal contradição do capitalismo. Sendo um defensor da sociedade burguesa, onde é essencial a oposição entre as classes ricas, cada vez mais ricas, e as classes pobres cada vez mais pobres, Hegel considera que o Estado capitalista liberal é obrigado a intervir com o seu poder universal, utilizando a «coerção policial», para preservar a ordem externa quando o povo (*lumpen*), na sua vontade particular, se revolta contra os ricos, mediante a «violação da propriedade e das pessoas» (Dussel, 2007: 385-6). Com base em Aristóteles, Hegel, assim como o seu antecessor britânico John Locke (1632-1704), defenderam que a forma do Estado liberal europeu resolver esta contradição passa pela conquista e colonização da «periferia».

⁷⁷ Terrence Ranger, ilustra a forma como, por exemplo, a Grã-Bretanha procura resolver o problema do «excesso» de quadros qualificados na burocracia estatal mediante a sua exportação para as colónias: «[n]as décadas de 1880 e 90 já havia um excesso de capital neotradicional na Europa, à espera de investimentos no estrangeiro. A produção de homens que pudessem empregar-se na classe governante ampliada da democracia industrial realizara-se com êxito excepcional. Os filhos mais novos, os órfãos bem-nascidos, os filhos dos clérigos haviam conhecido as 'tradições' do colégio, do batalhão, da universidade, mas não tinham garantias de progresso seguro nas hierarquias administrativas britânicas. Estes homens espalhavam-se pela África, transformados em soldados, caçadores, comerciantes, lojistas, oportunistas, policiais, missionários. Frequentemente envolviam-se em tarefas que na Grã-Bretanha seriam consideradas subalternas, aceitáveis apenas pela causa deslumbrante da construção do Império. A ênfase colocada por estes homens em seu direito neo-tradicional à aristocracia começou a intensificar-se» (Ranger, 2008: 22-23).

Mas para se atingir o que ele idealiza como sendo o «*Estado absoluto*», superando o Estado liberal ou externo da sociedade burguesa, é preciso também exportar o modelo do Estado liberal para as colónias que vão se tornar formalmente independentes. Essa emancipação das «neo-colónias» se transforma na condição de possibilidade da constituição do dito «*Estado absoluto*», o Estado moderno europeu que superou as contradições do Estado externo da sociedade burguesa. Considerando que os povos exteriores às suas fronteiras não atingiram o «momento *substancial do Estado*», ou seja, o nível da estatalidade moderna ocidental, o «Estado europeu metropolitano moderno», imbuído do direito sobre todo o direito, reivindica para si o direito a ter colónias (idem: 387)

A crítica *dusseliana* à política hegeliana, ao se situar a partir da diferença colonial, mostra como Hegel manifesta nitidamente o pacto colonial que os impérios europeus impuseram à sua periferia, pois os Estados periféricos coloniais, por não poderem também ter colónias, acabam afundados nas inerentes contradições do Estado liberal, ou seja, o aumento do fosso e dos conflitos entre ricos e pobres. Mesmo após as independências formais (neo-colonialismo) esse pacto continua a vigorar já que nos Estados europeus «'se passa' logicamente da *sociedade civil* para o '*Estado absoluto*' enquanto os Estados pós-coloniais não podem deixar de sofrer a contradição da existência de futuros ricos perante cada vez mais pobres e, por isso, sempre serão Estados que permanecerão exteriores si próprios, como sociedade civis, mas nunca alcançarão o nível de '*Estado orgânico*'» (idem: 389). A concepção hegeliana da «ciência do Estado» como «a explicação da organização que um povo (*Volk*) tem enquanto é uma totalidade orgânica e, em si, vivente» (Hegel, 2001), vai ser largamente sufragada pelos novos Estados saídos da colonização europeia, nomeadamente África sub-Sariana, como se verá posteriormente.

Nesse aspecto, é de realçar esta poderosa crítica de Dussel que, de acordo com o próprio, vai mais longe do que autores como Karl Heinrich Marx (1818-1883) ou Franz Rosenzweig (1886-1929) pois estes

(...) apenas reconhecem no Estado hegeliano a totalidade do sistema político ao serviço da propriedade privada, do capitalismo ou da cultura ocidental e, embora sejam extremamente críticos do Estado liberal ou da monarquia prussiana, não se deixa ver que o dito Estado seja um protótipo de um Estado dominador: *a*) com dominação *interna* (sobre o «povo» e as massas empobrecidas), e *b*) com dominação *externa* (sobre as colónias ou neo-colónias). Isto supõe, por outro lado, que a «sociedade civil» ou «burguesa» em Hegel não

joga uma função interna como o momento do Todo político em relação com o Estado (como no caso da «sociedade civil» de A. Gramsci [...]), mas seria um estádio na evolução do Estado. Segundo a minha interpretação, a «sociedade burguesa» de Hegel seria uma etapa *no «desenvolvimento» do conceito do Estado*, e por isso, e enquanto tal, seria outro tipo de Estado, o Estado *externo* e não o *Estado absoluto* (idem: 388).

Ele acrescenta ainda que:

A constituição interna do «Estado moderno» é definida por Hegel como uma Totalidade (*Totalität*). A Totalidade do Estado particular plenamente desenvolvida é para Hegel (como para Aristóteles, guardando as distâncias) a estrutura política última, insuperável, máxima, de qualquer organização. Por isso, só existem relações externas entre os Estados, e nessas relações externas retornam inevitavelmente ao *estado natureza* – que é um actual ou potencial estado de *guerra permanente* –. Se trata de um grande retrocesso em relação ao ponto alcançado por Kant, Fichte ou Schelling. É nesse aspecto que a sua solidariedade com o monarca prussiano se torna evidente (idem: 390)⁷⁸.

Com base no vislumbre da maturação moderna ocidental da estatalidade e sua exportação para todo o «mundo colonial» periférico, é possível afirmar que, em toda América e Oceânia, em cerca de metade da Ásia e na maior parte de África, os Estados modernos «europeus/ocidentais» acabaram, em termos históricos, de chegar⁷⁹. A pretensão ocidental de que o globo deveria ser dividido entre os Estados que exerçam uma total autoridade sobre seus territórios, data apenas da era colonial europeia, tendo como suporte fundamental a criação da «economia global» que, por sua vez, tinha na estatalidade o meio necessário para assegurar e regular o acesso aos recursos nas áreas «não-controladas» do mundo.

Isso resultou na criação de um tipo de Estado radicalmente diferente de qualquer outro antes existente: um Estado cuja extensão, fronteiras e estrutura governamental, e, em larga escala, a economia, e algumas vezes a própria população, são impostas do exterior. Muitas vezes estes novos «Estados» apareceram em territórios que nunca estiveram sob o controlo de nenhum Estado e que nunca tinham sido controlados ou «governados» por nenhuma forma de Estado.

⁷⁸ Immanuel Kant (1724-1804) Johann G. Fichte (1762-1814) ou Fiedriech W. J. Schelling (1775-1854) são os que mais de destacaram numa visão mais crítica sobre o semblante do Estado moderno que emergia na Europa do «Norte». Enquanto o primeiro augura a superação do *estado natureza*, de guerra permanente entre Estados, protagonizado pelo Estado liberal/burguês, mediante uma confederação de Estados que conduza à *paz perpétua*, os outros dois autores, seguidores de Kant, inauguram explicitamente a nova tradição de crítica ao Estado moderno, ao verem este como uma «instituição transitória na história», sendo que Schelling é o que «terá mais consciência do perigo imamente da estrutura do Estado moderno» ao afirmar que «o Estado é uma resistência ao progresso histórico» (Dussel, 2007: 380).

⁷⁹ Um dos destacados historiadores ocidentais a contrariar a ideia da linearidade na formação dos Estados nacionais modernos europeus foi o norte-americano Charles Tilly (1975, 1990) ao defender que o Estado surge a partir de uma sequência de acções e acontecimentos não planeadas, apesar de se enquadrar na crítica interna à ciência histórica moderna e eurocêntrica, essencialmente por não reconhecer explicitamente o contributo do mundo «africano» e «asiático» na génese do Estado moderno «europeu».

Como se infere, a ideia de que todo o planeta é dominado por Estados nunca passou, na prática, de uma ficção tranquilizadora, classicamente expressa por mapas em «sólidos blocos de cores», correspondendo aos territórios dos Estados designados (Tilly, 1975: 38-9). Mesmo no apogeu do domínio imperial, existiram áreas onde pouco mais do que uma pretensa ordem podia ser mantida. O jugo colonial em África, por exemplo, apesar da pacificadora impressão de solidez que os líderes europeus estavam ansiosos por mostrar, consistiu, em muitas áreas, numa aplicação imperial muito residual, mantida apenas mediante a cooptação de elementos locais que dela beneficiavam. Desta forma, a asserção geralmente defendida de que o Estado constitui a única forma indispensável de governação, ao assentar numa base ficcional, e num semblante apenas formal do poder, é fortemente posta em causa.

Em sítios onde não existiram «Estados» já estabelecidos (na forma que corresponde à concepção europeia moderna de estatalidade) os Estados ocidentais atribuíram-se o direito de incorporar territórios e povos profundamente conectados com os seus territórios «nacionais», destruindo, nesse processo, muitos «Estados» presumivelmente viáveis (ou formas alternativas de organização política e de estatalidades), sem meios militares para se defenderem contra a conquista externa⁸⁰.

Nesta percepção europeia da estatalidade, grandemente reforçada no século XIX pelo nacionalismo, e pela industrialização, depois exportada com o domínio colonial, o Estado surge como uma tecnologia organizacional moderna e onipotente, o que originou o desenvolvimento de ideologias, economias e serviços sociais estatais⁸¹. Na nova ortodoxia desenvolvimentista que surge após a II Guerra Mundial - em que ideologia capitalista ganha novos instrumentos e fôlego para sua saga hegemónica -, essa relação foi revertida e a criação da economia moderna tornou-se numa variável independente, apesar de condicionada, *à priori*, pela existência de um Estado efectivo.

Com o refluxo do colonialismo, as ideologias, os territórios e as organizações deixadas como herança conferiram a base para que a maioria das elites dirigentes dos

⁸⁰ A cultura da violência que tem caracterizado o Ocidente no seu encontro com outras culturas é espelhada, entre outros, em Santos (1999).

⁸¹ Como exemplo de «ideologia estatal», o «Fascismo» se posiciona, efectivamente, até agora, como a forma mais extrema. Por sua vez, a «economia estatal» (na forma de planeamento centralizado) e a «tecnologia estatal organizada» (na notável forma do Partido da vanguarda leninista) tiveram o seu ponto mais alto, paradoxalmente, sob a guia de uma ideologia, a comunista, que ostensivamente relegou os Estados para o estatuto de expressões superestruturais temporárias (Tilly, 1975: 38-9).

Estados recém-independentes, em co-dominância e aliança com as antigas metrópoles e com os blocos da Guerra Fria, pudessem promover as suas pretensões estatistas. Apesar dos alertas, o nacionalismo anti-colonial combinou cuidadosamente a oposição aos governantes coloniais com a adopção de princípios de governação derivados dos princípios dos mesmos governantes, o que, por sua vez, possibilitou aos Estados recém-independentes ganharem e, com efeito, aceitarem um lugar legalmente protegido na ordem internacional. Essa protecção se apoia, geralmente no artigo 2.7 da Carta da ONU, que estabelece que a interferência de um Estado nos assuntos internos de outro Estado constitui uma violação da soberania estatal (Roberts e Kingsbury, 1993: 502).

Defendemos noutro lugar (2005) que o lado «perverso», ou neo-colonial, da aquisição do reconhecimento internacional e da soberania formal ou legal por parte dos Estados africanos saídos da colonização europeia, não se prende com o facto de esses Estados não disporem de meios suficientes para assegurarem na prática esse reconhecimento e soberania, mas essencialmente com o facto dos Estados ocidentais necessitarem, paradoxalmente, dos novos Estados independentes, para garantirem a legitimidade do Sistema Internacional, e para assegurarem que este continue a ser dominado por «Estados», mais particularmente, pelos Estados ocidentais que, para além de antigas potências colonizadoras, são geralmente os mais poderosos⁸². Assim, apesar de as ex-colónias europeias de África, Ásia e Américas constituírem a maioria dos Estados no Sistema Internacional - o que se constata através, por exemplo, do seu peso quantitativo esmagador na Organização das Nações Unidas (ONU) -, na prática quem domina este sistema são os Estados do «Norte».

A referida necessidade (ou dependência) dos Estados ocidentais impede que a maioria deles defenda oficialmente a retirada da soberania legal (da independência constitucional) dos novos Estados. Caso adoptassem a posição contrária, ou seja, procedessem ao não reconhecimento internacional e legal destes Estados, exigindo o cumprimento do princípio da reciprocidade como condição de restituir posteriormente esse reconhecimento, isso evidenciaria de forma «legal» ou «formal» o que de maneira empírica há muito está provado, que é o facto de muitos desses Estados não disporem de meios estruturais para fazer cumprir aquele princípio.

⁸² Uma leitura eurocêntrica da fragilidade dos Estados africanos é encontrada, por exemplo, em Jackson (1990).

Por outras palavras, dado que a organização económica, social e política de muitos destes Estados é incompatível com a aplicação das regras da estatalidade moderna ocidental, em particular o princípio da reciprocidade, o desfecho normal seria a assumpção de que não estamos na presença de «Estados» no sentido ocidental do termo, mas sim de realidades políticas distintas. Num cenário desse tipo, muitos destes «Estados» poderiam deixar de existir nos actuais moldes de funcionamento, e outros podiam-se configurar em formas distintas de organização económica, política e social, o que resultaria na ilegitimidade e no fracasso de um Sistema Internacional que fosse dominado apenas por «Estados», particularmente pelos ocidentais, perante a evidência de que a estatalidade ocidental não funciona em todo lado e que o mndo encerra uma *pluralidade de estatalidades*.

A partir da leitura feita acima, pode-se, de forma relativamente fácil, inferir as razões que levaram os Estados ocidentais a aceitarem ou a defenderem um desvio ao princípio motor da soberania estatal ocidental, ou seja, da reciprocidade. Um dos motivos principais prende-se com a consciencialização de que as suas antigas colónias, na sua maioria, não dispunham de condições estruturais que lhes possibilitassem construir um Estado que funcionasse à imagem do Estado moderno ocidental. Assim, ficaram perante dois cenários futuros:

I. Ou aquelas entidades escolheriam de forma «autónoma» o seu rumo organizativo e político que poderia desembocar, certamente, em algo diferente do que existe actualmente, baralhando o jogo do sistema internacional estatal que teria um novo rosto (em que coexistiriam diferentes sistemas ou actores estatais ou não entre si) e pondo em perigo a supremacia nela do Ocidente⁸³.

II. Ou estas novas entidades seriam declaradas, sem o serem na prática, Estados soberanos, assegurando a continuidade do sistema internacional de cariz estatal ocidental, através da sua expansão planetária e, conseqüentemente, do domínio por parte do Ocidente que passaria a contar com «aliados» poderosos: as elites dirigentes dos novos Estados.

⁸³ A título exemplificativo, há quem defenda que no período pré-colonial, a «África» chegou a ter mais de dez mil «Estados, Reinos, Grupos Étnicos, Federações» ou Impérios e que, se não fosse a unificação, apelidada de «divisão», imposta à força «do ferro e do fogo», certamente não passariam somente para cinquenta durante a colonização europeia (Oliver *apud* Kapucinski, 2001: 361).

A prevalência deste segundo cenário, acabou por legitimar o que nas academias vem sucessivamente catalogado de «imperialismo», «neo-colonialismo», «dependência», «colonialismo interno» ou, recentemente, «colonialidade», com as consequências desastrosas a que temos vindo a assistir, beneficiando apenas alguns, em detrimento da maioria da população planetária.

É nesse contexto que à jusante da importação, por parte das elites dos novos Estados, da ideia de que só os Estados «efectivos» [que detêm o monopólio do controlo político e territorial] conferem a pré-condição necessária ao efectivo desenvolvimento económico, adoptou-se entusiasticamente os aparatos através dos quais a estatalidade se consolidou na Europa, dando origem, por um lado, a ideologias nacionalistas e, por outro lado, a políticas de planeamento central e a partidos únicos com aspirações totalitárias. No entanto, não se pode partir do princípio de que as pretensões de «construção da nação» (*nation-building*) dos líderes desses Estados teriam sido todas fraudulentas e pouco efectivas, culpando e «diabolizando» um grupo de pessoas e as ligações e influências externas pelo fracasso da sua aplicação.

A questão primordial não é a de que o projecto de «construção do Estado - nação» não funcione, mas sim que não é de esperar que funcione em todo lado. Por outras palavras, a variável de que só a existência de um Estado efectivo *a priori*, confere a possibilidade da criação de uma economia moderna, tem um carácter determinístico, fatalista e abstracto, já que deixa automaticamente de fora toda e qualquer possível alternativa tanto a nível estatal (ou fora dele) como a nível económico. Desta forma, a maioria das tentativas de tornar os novos Estados independentes «efectivos» desembocaram em fracasso⁸⁴. Vamos observar isso mais de perto.

⁸⁴ O curioso é que esse fracasso, apesar dos moldes em que se processou serem espacial e contextualmente distintos, não constitui novidade histórica, como prova o caso dos Estados Unidos da América. Após a vitória na luta pela independência, houve uma acesa luta sobre qual a ordem política que se estabeleceria no que futuramente se chamaria «Estados Unidos da América». Foi decidido que esta ordem não se basearia em termos étnicos. A expressão «[n]ós o povo», foi definido na Declaração de Independência em termos de liberdades políticas, constituindo assim a Nação americana (*cf. História Universal: Renascimento, Guerra da Secessão*, 1989). Nesta, todavia, não foram incluídas as mulheres, os escravos e a população indígena. Dessa forma a Nação americana foi excludente, apesar do facto de as suas crenças (as liberdades) serem cunhadas em termos universalísticos. Não obstante, essas crenças constituíram um momento histórico na construção da ideia de que a soberania do Estado deve residir no povo.

6:

Colonialismo, Modernidade e Nacionalismo em África: Um Tríptico por Desenredar

As nações enquanto modo natural inerente (...) são um mito; o nacionalismo, que por vezes pega em culturas existentes e as transforma em nações, muitas vezes inventa-as e, frequentemente, apaga culturas preexistentes: *isso* é uma realidade.

Gellner (1983: 48-49)

Seguindo a tradição deste trabalho, escolhemos três autores de referência para abrir as «hostilidades» sobre a problemática da «construção» e «modernização/democratização» do Estado no continente africano, principalmente a Sul do Sara. São eles Crawford Young (1976, 1993, 1998, 2004, 2006) Mahmood Mamdani (1998, 1999a, 1999b, 2001a, 2001b, 2002, 2005) e Patrick Chabal (1999, 2002, 2003, 2005, 2006), sendo que os dois primeiros se enquadram idealmente na referida segunda corrente, enquanto o último se identifica com os actuais estudos feitos sobre a política no continente.

Crawford Young, na sua obra *The Politics of Cultural Pluralism* [As Políticas do Pluralismo Cultural] (1976), defende que «o pluralismo cultural constitui um atributo duradouro das sociedades políticas contemporâneas» (Young, 1998: 3), empreendendo uma análise crítica da forma como o papel da etnicidade e o nacionalismo na construção dos Estados em África tem sido visto no Ocidente. Desta feita, olha-se para a forma africana do nacionalismo como não tendo as raízes ancestrais e primordiais tal como a versão eurocêntrica. Contudo, Young argumenta que a ideia do nacionalismo foi

6: Colonialismo, Modernidade e Nacionalismo em África: Um Tríptico por Desenredar

subestimada no continente, defendendo que a etnicidade, muitas vezes vista de fora como sendo a característica definidora das sociedades em África, provou, pelo contrário, ser um competidor menos potente do que o nacionalismo do Estado-nação ao inverso do que acontece no caso da Europa e da Ásia (Young, 2004: 5). Embora o nacionalismo anti-colonial tenha sido uma doutrina visivelmente mobilizadora, menos evidente foi, contudo, a sua naturalização enquanto ideologia estatal da solidariedade territorial. A etnicidade que, depois de codificada e construída, foi coberta e escondida pela autocracia colonial, oferecia um itinerário mais seguro e enraizado⁸⁵. Além do mais, dado que o pensamento nacionalista foi assimilado pela ideologia estatal, ele acabou por comportar também a deslegitimação sofrida pelo próprio Estado e o silencioso processo de afastamento da sociedade civil da arena pública. Paradoxalmente, na visão Young, a presunção de que a deslegitimação do Estado tenha apagado a mensagem nacionalista provou estar errada (idem: 6).

Este autor considera também que a equação comum entre a «tribo» e a «tradição», quando se refere aos Estados africanos recém-independentes, provou ser falsa, já que o aumento da representação étnica está intimamente ligado ao que comumente se percebe como sendo a «modernidade: urbanização, aumento da escolaridade, e a ramificação dos modelos de comunicação». A questão crucial no período após a independência era saber se a diversidade étnica poderia tornar os novos Estados independentes ingovernáveis. A resposta imediata foi a de conter e reprimir a etnicidade mediante a imposição de sistemas de Partidos-Únicos. Nas primeiras três décadas de independência do continente, estes partidos atiraram, de forma autoritária, a etnicidade para as sombras, embora falhassem nitidamente na erradicação do seu potencial mobilizador (idem: 6-7).

Contudo, o mais surpreendente é que a indubitável vitalidade da etnicidade não conduz, salvo raras exceções, a demandas para a independência e auto-determinação, ao contrário do que aconteceu frequentemente na Europa e na Ásia. Geralmente, as

⁸⁵ É preciso ter em consideração que o mapa identitário pré-colonial em África foi muito diferente da cartografia étnica após a independência. A maioria dos «Estados» na África pré-colonial não era nem étnico na sua auto-definição nem homogénea em termos populacionais. Em muitas regiões do continente onde prevaleciam pequenas organizações políticas, uma dada zona linguística tinha múltiplas entidades políticas. A maioria das identidades eram localizadas, mesmo que pudesse haver alguma dificuldade em partilhar uma coincidência linguística largamente difundida, como aconteceu com os Árabes.

6: Colonialismo, Modernidade e Nacionalismo em África: Um Tríptico por Desenredar

políticas de cariz étnico em África têm girado em torno de partilhas relativas e não de secessão, sendo que a etnicidade tem provado que não é uma expressão de algo primitivo ou atrasado que é facilmente posta de lado, nem uma ameaça mortal para a ordem política (idem: 7-8).

Como já foi adiantado, a independência das populações colonizadas em África, tal como na Ásia e Caraíbas depois da I Guerra Mundial, produziu uma outra forma de nacionalismo⁸⁶. A constituição do «povo» deveu-se à comum subjugação por parte de um poder colonial estrangeiro. A nação formada tinha a legitimidade para rechaçar o domínio imperial e abraçar ou arcar a independência soberana. Desta forma, o nacionalismo repudiou explicitamente a etnicidade como a base legítima para a nacionalidade. As comunidades culturalmente diversas, antes subjugadas por um dado poder colonial, acabaram por formar o «povo» - enquanto colectividade na qual reside e pertence a nacionalidade - e não comunidades étnicas individuais. Verifica-se então que, embora em muitas versões o nacionalismo seja étnico, em muitos outros cenários, como a maior parte de África e largas partes do Sul e Sudeste asiático, isso não é um dado adquirido. Estamos perante cenários onde a identidade comunal não é politicamente expressa como nacionalismo.

Percebe-se também que esta versão do nacionalismo, que se tornou hegemónica, é que deu suporte aos «Estados-nação» que emergiram, por todo o continente africano, do caldeirão político nas décadas de 1950 e 1960, e que permitiu, de certa forma, a Benedict Anderson (1983) conceber a nação como «comunidade imaginada» e a Ernest Gellner considerar o nacionalismo como «primordialmente um princípio que afirma que a unidade política e nacional deveria ser congruente» (Gellner, 1983: 1). Em suma, para efeitos de análise, o nacionalismo é visto como algo que precede as nações, ou seja, não

⁸⁶ A doutrina nacionalista da auto-determinação começa a ganhar reconhecimento no direito internacional no acordo de paz da I Guerra Mundial; de diferentes formas, Woodrow Wilson e Vladimir Lenin elevaram a ideia do nacionalismo a um novo nível de reconhecimento. O conteúdo humano de um dado território sob domínio colonial passou a ser visto como formando o «povo», intitulado assim para poder ter acesso ao direito à auto-determinação. Esta reformulação da ideia do nacionalismo providenciou a arma ideológica para a libertação eventual da grande maioria de África, Ásia e domínios caribenhos dos impérios ocidentais do além-mar (Young, 2004: 9). Nas palavras de Lenine «(...) se o que queremos, sem jogar com definições jurídicas, nem 'inventar' noções abstractas, mas analisando as condições histórico-económicas dos movimentos nacionalistas, e compreender em que consiste a livre determinação das nações, chegaremos, sem dúvida a esta conclusão: por auto-determinação das nações entende-se a sua separação das colectividades nacionais estrangeiras, entende-se a formação de Estados nacionais independentes» (Lenine *apud* Andrade, 1998:16).

6: Colonialismo, Modernidade e Nacionalismo em África: Um Tríptico por Desenredar

são as nações que criam Estados e nacionalismos, mas sim o contrário, os nacionalismos criam Estados e, juntos, criam as nações.

Um outro autor, Eric Hobsbawm, segue esta linha de Anderson e Gellner ao considerar que o conceito de «nação», no seu sentido moderno e basicamente político, é historicamente muito jovem, não o vendo como algo originário nem como «entidade social não alterável», e ao defender que ela pertence exclusivamente a um período particular e historicamente recente. Desta forma, só quando se relaciona com um certo tipo de Estado territorial moderno, o «Estado-nação», é que a nação se torna numa entidade social, tornando-se, desta forma, inútil abordar a nação e nacionalidade fora do contexto de seu relacionamento com o Estado (Hobsbawm, 2004: 13).

Do seu ponto de vista, a «nação moderna», difere «em dimensão, em escala e em natureza das próprias comunidades com as quais os seres humanos se identificaram ao longo da história e coloca-lhes exigências muito diferentes» (idem: 47). Neste caso, é a imaginação da nação que pode, sem dúvida, «preencher o vazio emocional deixado pela retirada, pela desintegração ou pela inexequibilidade das comunidades e redes humanas reais (...)», embora considere que «(...) a questão de saber por que, tendo perdido as comunidades reais, as pessoas desejam imaginar este tipo particular de substituto permanece sem resposta» (ibidem: 47).

Mas esta resposta surge quando a concepção do «Estado-nação» acima exposta é colocada perante duas ideias relacionadas: a nação não era a única unidade que as pessoas imaginavam, e a predominância do «Estado-nação» no período pós-1960 deu origem a uma incidência não só na imaginação africana sobre nação, mas também na nação imaginada pelos administradores coloniais. Essa imaginação tem raízes noutros espaços ex-coloniais europeus, isso é, a Europa aprendeu a imaginar a nação a partir das tensões que surgiram nos seus antigos impérios coloniais do continente americano e exportou essa possibilidade imaginativa para suas novas conquistas coloniais.

A imaginação destes burocratas imperiais, principalmente no caso da colonização francesa, se alicerçava na ideia de que a mudança económica e social poderia ser directamente controlada por aqueles que argumentavam já ter alcançado a mesma: os intelectuais africanos. Entretanto, acabaram por desistir desse aspecto da sua imaginação já que esta se perdeu nas lutas relativas à «descolonização». A imaginação dos

6: Colonialismo, Modernidade e Nacionalismo em África: Um Tríptico por Desenredar

intelectuais africanos anti-colonialistas e a dos burocratas imperialistas coincidiram no aparato formal do Estado-nação e nas instituições e símbolos abarcados pelas fronteiras territoriais. Contudo, não foi só na «imaginação» que houve continuidade. Como já foi dito, os Estados recém independentes negaram um legítimo lugar na política a grupos étnicos e linguísticos diversos.

O mesmo já tinha feito o poder colonial, embora isso não os tenha impedido de se tornarem cada vez mais salientes, e assinaladamente severos, na própria política colonial. Nas vésperas das independências, a ameaça do «tribalismo» era usada pelas elites governamentais coloniais para tentar eliminar muitos tipos de políticas subnacionais. Nos confrontos da década de 1950, Estados coloniais, nomeadamente nos casos francês e inglês, usaram a violência para excluir determinadas opções como, no caso do primeiro, o esquerdismo explícito e, ao seu ver, as prematuras reivindicações pela independência da *Union des Populations du Cameroun* [União das Populações dos Camarões], bem como, no caso do segundo, o radicalismo anti-moderno dos rebeldes de Mau Mau, no Quênia (Cooper, 2000).

Por algum tempo, nesses espaços coloniais, os partidos e os movimentos nacionalistas anti-coloniais tiveram como obstáculo central o Estado colonial que, em simultâneo, enfrentava outros diversos tipos de movimentos sociais como, por exemplo, laborais, regionais ou anti-conservadores que, por sua vez, frequentemente se coligaram com esses partidos (Cooper, 2000:173). Segundo Cooper,

(...) as negociações que ocorreram nesse período forçaram e permitiram aos próprios governos coloniais dar um salto imaginativo necessário. Eles passaram a visualizar um mundo que não mais controlavam, mas que pensaram que poderia funcionar baseado em princípios que compreendiam: através de instituições estatais, pelas elites instruídas ocidentais, no interesse do progresso e da modernidade, através da integração com o mercado global, e com as organizações internacionais. Arquivos britânicos notavelmente revelam que as altas autoridades de governo queriam acreditar em tudo isso, mesmo não estando completamente convencidas. Uma relação pós-colonial não hostil era o que melhor pensavam alcançar. Nesse processo, poderiam eliminar alguns inimigos, mas, em outros casos, os chamados Apóstolos da Desordem – Kwame Nkrumah, Jomo Kenyatta, Nnamdi Azikiwe – foram repensados na imaginação colonial como «Os Homens da Moderação e Modernidade» (idem: 173).⁸⁷

Segundo o mesmo autor, o triunfo dos movimentos nacionalistas é fruto mais de uma conjuntura do que de uma progressão linear, e o sucesso dos partidos políticos africanos aparece mais como resultado de uma construção de acordos, de criação de

⁸⁷ Na próxima parte deste trabalho analisaremos o caso de Cabo Verde, no âmbito da colonização portuguesa, que encerra alguns traços próprios.

6: Colonialismo, Modernidade e Nacionalismo em África: Um Tríptico por Desenredar

redes de clientela e de máquinas políticas do que uma questão singular de mobilização em nome da nação. E o preço que os partidos nacionalistas pagaram pelas suas coligações conjunturais foi principalmente o facto dos conflitos sociais que procuraram vincular à sua causa permanecerem sem resolução (idem: 173-4). De acordo com Young, o sentimento público nacionalista era, na verdade, muito ténue. As tentativas para a construção de instituições nacionais foram inevitavelmente vistas como a construção de interesses particulares em benefício da «tribo», da classe e da clientela do chefe e do próprio.

Tal como já tínhamos adiantado no capítulo anterior, obviamente que ao aceitarem um projecto de transformação fracassado na sua implantação pelas potências europeias como condição de acesso à independência, os novos Estados emergiram politicamente frágeis e ideologicamente inseguros, insistindo numa unidade para se poder forjar a nação e se para atingir o desenvolvimento, e negando, em simultâneo, a legitimidade aos movimentos sociais através dos quais a mobilização política foi frequentemente atingida (idem: 173-74).

A adopção de uma concepção ocidental de «nacionalidade»⁸⁸ por parte dos novos Estados africanos baseou-se fundamentalmente na declaração de garantia de independência adoptada pela ONU em 1960, que enfatiza que «todos os povos têm direito à auto-determinação» (Brownlie, 1983: 300). Todavia, nota-se que a expressão «povos» não quer dizer «comunidades de povos» tal como as «nações», mas diz respeito às entidades territoriais que foram as colónias. Isso traduziu-se na independência dos territórios coloniais, apesar de conservarem as fronteiras coloniais. Os povos que vivem no interior destas fronteiras passam a ser consideradas comunidades pelo simples facto de partilharem as fronteiras desenhadas pelas ex-potências coloniais. Dito de outro modo, ao contrário do nacionalismo europeu, o nacionalismo africano, nomeadamente no pensamento de Amílcar Cabral (1979), é delineado para o povo mas não brota do mesmo. Assim, no contexto da luta anti-colonial, todas as populações guineense e cabo-

⁸⁸ Fruto de adaptações relacionais, a concepção de «nacionalidade» (*nationhood*) ocidental, desde o séc. XIX, tem sido visto como uma componente inerente à estatalidade: por um lado, temos os «primordialistas» das ideologias dos nacionalismos, que cedo clamaram que as nações derivam duma profunda identidade cultural e linguística (que tiveram como exemplo a unificação italiana e alemã no século XIX) e, por outro, temos as teorias «construtivistas» que argumentam que «nações» podem ser criadas a partir de uma colectânea de materiais sociais disponíveis, através do uso instrumental da força do Estado. Cf., entre outros, Claphan (1996) e Smith (1983, 1991).

6: Colonialismo, Modernidade e Nacionalismo em África: Um Tríptico por Desenredar

verdianas que queriam livrar-se do colonialismo são consideradas «povo» e, portanto, «nação», independentemente das suas especificidades políticas, culturais, sociais, económicas ou linguísticas.

Nas suas palavras:

Temos que definir claramente como vos disse, o que é o povo, na fase actual da nossa história. Eu repito: povo é todo o filho da nossa terra, na Guiné e Cabo Verde, que quer correr com os colonialistas portugueses, mais nada. Ele quer, ele é o nosso povo, e nós não queremos que ninguém divida o nosso povo. Vigilância, porque quem divide o povo, ele é pior que o inimigo tuga que de certeza se vai embora (Cabral, 1979: 15-16).

A ideia que emerge à partida é de que a concepção de nacionalismo adoptada foi meramente circunstancial ou negativa, ou seja, visava apenas a obtenção da independência, e que após a realização desse projecto depara-se com uma ausência de uma noção positiva de nacionalismo, que desse suporte aos novos Estados-nação.

É certo que isto corresponde largamente à verdade, mas, como já nos disse Crawford Young, apesar das implicações negativas dessa exportação, nomeadamente as tentativas «coercivas» de se criar noções positivas de nacionalismo, ou de uma «consciência nacional», a mensagem nacionalista continua sendo muito forte em África. Ao se tentar proceder a uma recontextualização histórica do Estado-nação em África não se pretende defender que se trata de um objecto alienígena ou uma maldição nesse continente. Não se pode «diabolizar» a «nação» e o «Estado» que se erigem após as independências, nem «romantizar», ou considerar inocente, a autonomia das unidades «comunitárias» ou «tradicionais», ou a «sociedade civil». Procura-se salientar as poderosas ligações ou articulações entre os diversos actores políticos, sociais, etc., de cariz estatal ou não. Dito de outro modo, a «ordem nacional das coisas» não deve ser vista nem como natural e nem rejeitada como uma imposição artificial em África (Cooper, 2000: 175).

Uma das razões, por exemplo, para a persistência do nacionalismo, para além do facto da imaginação colonial da nação persistir mediante a «colonialidade do poder e do saber», deve-se, do nosso ponto de vista, ao facto da mensagem pan-africanista pairar ainda como uma espécie de ameaça alternativa sobre o nacionalismo africano, apesar de ter sofrido um grande revês na década de 50 e 60 do século passado.

6.1 O Nacionalismo e os Seus Outros: Entre Reconfigurações e Resistências

Sabe-se quanto esforço se gastou [...] para mostrar a possibilidade de tornar compatível [a] a existência de seres livres [a pluralidade] [b] com a unidade [do Estado], ou seja, como seria possível [b] um Estado que foi [a] a *condição mais elevada de liberdade possível* entre os indivíduos. Mas isso é impossível. Ou porque a força [centrípeto da liberdade] se subtrai ao poder do Estado, ou se entrega a ele, e então o despotismo se faz presente [...]. A minha opinião é que o Estado enquanto tal não poderá encontrar a verdadeira e absoluta unidade, já que todos os Estados só são *tentativas* de encontrá-la.

Schelling (1959 *apud* Dussel, 2007: 379).

Hegemonicamente definido como «acção política», o nacionalismo abarcará todos os movimentos políticos que pugnavam pela independência das colónias ou que visavam conquistar o poder no futuro Estado. Perante esta catalogação, feita por autores como Coleman (1954) e Hodgkin (1957), perde-se de vista não só o facto de que, como já vimos, o nacionalismo era apenas uma entre muitas possibilidades para a política, mas também o papel e a importância de outros movimentos anti-coloniais, principalmente na disputa do espaço político após a independência, apresentando propostas alternativas que não passariam pela réplica das formas modelares dos modernos Estados-nação do Ocidente. As propostas ou movimentos alternativos ao nacionalismo que se destacam são o pan-africanismo e/ou federalismo africano. Isso não significa que muitos ideólogos, por exemplo, do pan-africanismo simplesmente rejeitassem o nacionalismo. Na visão, por exemplo, de autores como Amílcar Cabral e Leopold Sedar Senghor, é possível conciliar as propostas pan-africanistas e nacionalistas.

A respeito de Senghor, Cooper diz o seguinte:

Intelectuais de renome, notavelmente Leopold Senghor, abordaram as perspectivas do pan-africanismo, do nacionalismo e do desejo de uma reforma económica e social de maneira complexa: a *négritude* de Senghor englobava as noções essencialistas de cultura africana, mas invertia o valor destas, apagando diferenças e eliminando conflitos dentro de uma África idealizada. Senghor foi igualmente brilhante na análise e no trabalho de estruturas sociais específicas no seu próprio Senegal: um político cristão com uma máquina política baseada em irmandades do islamismo; um poeta que expressava suas ideias sobre a África mediante o idioma francês; um homem que defendeu a África através de representações na legislatura francesa; um romântico defensor dos povoados africanos que, após a independência, procurou usar comércio e auxílio para transformar a nação africana. Viver essas complexidades impôs dor e dificuldades, mas não há nenhuma indicação de que Senghor, ou outros tantos que navegaram em correntes similares, experienciou-as como desestabilizantes no sentido pessoal, como uma contradição intelectual ou como uma ameaça ao seu senso de integridade cultural: estar *entremeio* é um lugar tão confortável quanto qualquer outro (Cooper, 2000: 172-3).

6: Colonialismo, Modernidade e Nacionalismo em África: Um Tríptico por Desenredar

Sendo anterior ao nacionalismo, o pan-africanismo – com raízes na diáspora africana desde o século XIX, principalmente nos EUA – transformou-se na principal fonte de imaginação em contraponto com as unidades territoriais que eventualmente se tornaram «Estados-nação». No caso da Guiné-Bissau e de Cabo Verde, o movimento de libertação, personificado no PAIGC, era, analisando o discurso de Cabral, mais internacionalista do que nacionalista. Segundo ele, «unidade e luta» significa que a «nossa luta», para além de visar a unidade do «nosso povo», visa a unidade africana e universal. A luta é por isso, internacional e universal (Cabral, 1974: 31).

Todavia, essa postura do PAIGC é relativamente ignorada devido ao predomínio de estudos sobre os movimentos de libertação em Angola e Moçambique, nomeadamente os personificados pelo MPLA (Movimento Popular para a Libertação de Angola) e a FRELIMO (Frente de Libertação de Moçambique) respectivamente. Essas análises foram feitas, na sua maioria, por estudiosos anglo-saxónicos mais interessados nestes países da África Austral, devido ao seu importante papel nas lutas independentistas na antiga Rodésia (actual Zimbabwe) e na África dos Sul, de colonização britânica, no âmbito da Guerra Fria.

Desconhece-se, igualmente, que a postura pan-africanista e internacionalista do PAIGC foi fundamental na consolidação dos movimentos anti-coloniais tanto em Angola como em Moçambique. Como testemunha Cabral:

Nós mesmos, como PAIGC, trabalhamos muito para a unidade dos movimentos em Moçambique, para a criação da FRELIMO. Mas nós mesmos, PAIGC, ajudamos a formar o MPLA em Angola. Não é nenhuma vaidade, não, publicamente mesmo é sabido, os filhos de Angola sabem-no. Para servir os interesses do nosso povo, camaradas. Nós mesmos corremos riscos em Angola, em reuniões clandestinas. No momento em que vários angolanos estavam já presos pela PIDE. Foi preciso ir a Angola fazer reuniões. Arranjamos contrato como agrónomo e fomos para Angola e aproveitamos para reunir camaradas, para discutir com eles o novo caminho que devíamos seguir todos na luta pelas nossas terras. Debaixo do controlo da PIDE camaradas. E depois de outros trabalhos que já tínhamos feito em Angola. Para quê? Para servir o povo da Guiné e Cabo Verde, camaradas. Nós não tínhamos a mania de servir o povo de Angola, porque os próprios filhos de Angola servem bem o povo de Angola, embora nós, na nossa consciência de homens, tanto fazia para nós servir em Angola, como servir em Moçambique, como servir na Guiné ou Cabo Verde. E só é verdadeiramente um membro consciente do nosso Partido aquele que é capaz de servir em qualquer terra combatendo o mesmo inimigo. Sempre defendemos com a maior força a necessidade de união entre nós, movimentos das colónias portuguesas (Cabral, 1979: 26).

De acordo com Hobsbawn (2004), o internacionalismo dos movimentos de libertação africanos é influenciado pelo alastramento da retórica socialista-marxista contra o imperialismo dos países colonizadores. É de inferir, portanto, que o cunho

6: Colonialismo, Modernidade e Nacionalismo em África: Um Tríptico por Desenredar

internacionalista do pan-africanismo recebeu fortes impulsos da «internacional socialista».

Mas as razões para a exclusão das possibilidades pan-africanistas nos acordos de «descolonização» são complexas embora a acção das ex-potências coloniais, particularmente a França, tenha sido decisiva para isso.

Em 1946, após a segunda Guerra Mundial, em Bamako, actual capital do Mali (que na época ainda integrava o Sudão), é criado o *Rassemblement Democratique Africain/The African Democratic Rally* [O Restabelecimento Democrático Africano], conhecido por RDA, movimento que emerge inicialmente sob o signo do pan-africanismo visando, por exemplo, a independência dos territórios da «África Ocidental Francesa» (AOF) e da «África Equatorial Francesa» (AEF) «no quadro desse conjunto e não por territórios» formando uma federação. Contudo, esta ambição deparou-se não só com a resistência do antigo colonizador, a França, mas também com a do líder da organização, Félix Houphouët-Boigny o primeiro presidente da Costa do Marfim, que se mostrou extremamente hostil à ideia do federalismo africano.

Mas este repúdio não constitui surpresa tendo em vista que se tratou de uma importação da visão que a França tinha para os referidos territórios num cenário de independência formal. Deixando de ser a base da administração francesa e da mobilização de uniões comerciais e de partidos políticos, a federação regional foi substituída por um programa de «territorialização», e a parcial devolução do poder às colónias de forma individual provocou o interesse das elites políticas africanas da antiga «África francesa» em instituições territoriais. Como se depreende, a ideia da federação não vingou aqui, inaugurando, assim, o processo que iria legitimar as fronteiras traçadas artificialmente na conferência de Berlim em 1885.

No início da década de 60 do século passado, quando diversas ex-colónias francesas conquistam a independência, a divergência entre os membros enfraquece a organização que deixa de manter a sua visão pan-africanista idealizada pelos seus fundadores (M'Bokolo, 1992). Vão emergir assim, duas tendências político-ideológicas naquele período: uma corrente que se identificava como sendo pan-africanista idealizada por estadistas como Leopold Sedar Senghor, Kwame Nkrumah, Ahmed Sékou Touré, Gamal Abdel Nasser, Ahmed Ben Bella ou Houari Boumediene; e a outra corrente, tida

6: Colonialismo, Modernidade e Nacionalismo em África: Um Tríptico por Desenredar

por «neo-colonialista» pelos primeiros, era liderada por Félix Houphouët-Boigny e apoiada pelas elites políticas ocidentais.

A primeira, nas palavras de Nkrumah, tinha como objectivo ver a «África desempenhar um papel autónomo e activo na cena internacional e, para tal, impunha-se a formação de grandes federações cooperando entre si e evoluindo rumo à unidade continental» (Nkrumah, 1963). A outra corrente considera, através de Houphouët-Boigny⁸⁹, que a «África devia continuar a praticar um capitalismo subalterno e estabelecer uma cooperação inter-africana com o objectivo de constituir unicamente ‘mercados comuns’» (Graça, 1998: 106-7).

Para além das acções das ex-potências coloniais, como a França, terem contribuído para o fracasso das tentativas de dar um conteúdo político federalista ou pan-africanista à apregoada unidade africana, esta mesma encerrava graves contradições entre si. Basta um vislumbre, na dita década de 60, sobre as experiências do tipo federal ou «plurinacional», como a da Nigéria, do antigo Zaire ou dos Camarões, para se perceber o porquê da relativa desconfiança que muitos líderes africanos tinham acerca do federalismo. O receio que as «balcanizações», ou tentativas disso, que afectaram esses países se alastrassem para outros Estados, e as previsíveis dificuldades em conciliar a organização do Estado do tipo federal com a necessidade de se consolidar a unidade dos Estados e das novas «nações», acabou por deixar pouca margem ao sonho federalista ou pan-africano, que se reduziu à criação da Organização da Unidade Africana (OUA) em 1963⁹⁰.

A teorização da ideia de uma federação continental foi feita, por exemplo, pelo ilustre intelectual e político senegalês Cheikh Anta Diop (1960) no momento das independências africanas. Apesar de o seu trabalho ser bastante estimulante, acabou por

⁸⁹ Na altura em que Houphouët-Boigny integrava o governo francês, nos finais da década de (19)50, Frantz Fanon tece a seguinte consideração: «Quando um colonizado como Houphouët-Boigny, esquecido do racismo dos colonos, da miséria do seu povo, da exploração desavergonhada do seu país, chega ao ponto de não participar no impulso libertador que levanta os povos oprimidos e em seu nome todos os poderes são dados aos [Marcel] Bigeard e outros [Jacques] Massu, não devemos hesitar em afirmar que neste caso se trata de traição, de cumplicidade e de incitação ao assassínio» (Fanon, 1980: 142).

⁹⁰ O jornalista e historiador polaco Ryszard Kapuscinski, que fez inúmeras viagens pelo continente africano, retrata bem o entusiasmo e posterior fracasso da corrente pan-africanista: «quando tenho algum tempo livre vou até ao *Africa Hall* [em Adis Abeba, Etiópia] – um edifício grande, bem decorado, situado numa das colinas sobre as quais se estende a cidade. Aqui teve lugar a primeira cimeira africana em Maio de 1963. Foi aqui que vi Nasser, Nkrumah, Hailé Selassié, Ben Bella, Modibo Keita. Eram grandes nomes daquela época. No átrio em que nessa altura se encontraram, estão agora uns miúdos a jogar ténis de mesa e uma mulher a vender casacos de couro» (Kapuscinski, 2001: 254-55).

6: Colonialismo, Modernidade e Nacionalismo em África: Um Tríptico por Desenredar

ser infecundo pois o seu argumento de que a unidade histórica de África podia fornecer a base para um futuro sistema federal continental, não teve sequência histórica. Apesar de, no nosso ponto de vista, muitas das críticas que se fizeram posteriormente a Diop, serem descontextualizadas e destrutivas, não podemos deixar de concordar que o conceito unitário de «África» que ele apresenta é frágil e que a visão do continente como uma espécie de entidade orgânica acaba por dar margem de manobra a um essencialismo racial do mesmo que, de certa forma, enferma até agora o pan-africanismo (Mudimbe, 1988, 1994; Appiah, 1997b).

Por outro lado, na sequência dos «perigos» secessionistas apresentados pelo federalismo, alguns eminentes líderes continuaram a utilizar a retórica pan-africanista ao mesmo tempo que internamente tentavam implantar políticas «nacionalistas» radicais, recorrendo a um discurso criminalizador dos «inimigos» da nação e, não poucas vezes, à violência física. No entanto, tentativas compulsórias de se implantar o «ideal nacional» não constituem uma singularidade africana. Em termos históricos, não estamos perante uma novidade já que, por exemplo, a utilização dos meios de violência acompanhou sempre fielmente o processo de construção estatal moderno na Europa. O trabalho do distinto historiador Charles Tilly (1990) evidencia esse processo ao defender que o Estado moderno «europeu» surge da tensão e da competição por recursos, capital, riquezas e territórios, sendo que, na maioria dos casos, a coerção exercida para a subtracção dos mesmos, ocorreu mediante a guerra, ou uso da força, ou a ameaça dela. Nas palavras de Kalevi J. Holsti, a «guerra como um instrumento de política estatal é uma forma relativamente nova de violência organizada. Enquanto a predação (...) e a glória podem figurar entre os seus subprodutos, o objectivo principal do uso da força na Europa nos últimos 350 anos foi primariamente a de fazer progredir e/ou proteger os interesses estatais» (Hoslti, 1996: 1).

Um dos maiores feitos da Europa imperial, e também um dos mais devastadores, foi a exportação dessa filosofia para as suas antigas colónias. Estas, no período após a independência, utilizaram a violência como principal instrumento de homogeneização territorial com o objectivo de construir um Estado «moderno» à imagem do Ocidente. O mais grave, a nosso ver, é o facto do próprio Direito Internacional ter legitimado essa utilização da violência. Obiora Chinedu Okafor sugere-nos que um exame das atitudes

6: Colonialismo, Modernidade e Nacionalismo em África: Um Tríptico por Desenredar

doutrinais que o Direito Internacional e as instituições internacionais têm tido em relação ao problema da fragmentação interna (étnica, cultural, etc.) de certos Estados, nos revela muito acerca da natureza da concepção do direito sobre a «estatalidade» legítima (Okafor, 2001: 180-1).

A análise do efeito combinado de normas legais internacionais relevantes, regras e práticas estatais, bem como um estudo da literatura política e legal internacional, mostram, segundo o autor, que a atitude do Direito Internacional perante a questão da partição interna dos Estados estabelecidos (e também sobre a «estatalidade» legítima) foi, na maioria das vezes, caracterizada por posturas distintas, embora relacionadas, tais como «uma estrita doutrina de efectividade», «a glorificação da estatalidade centralizada», «a homogeneização de sub-grupos» e a «domesticação de sub-grupos» (idem: 180-1).

Esta tradição doutrinária influenciou a atitude dos novos Estados para com os seus sub-grupos, e as suas influências normativas estiveram na origem de efeitos socioeconómicos e políticos muito negativos. Torna-se evidente, desta forma, que os governos dos novos Estados independentes apoiaram-se fortemente no Direito Internacional para obterem sustentadas racionalizações, justificações e desculpas para as suas tentativas coercivas de «construção das nações». As tentativas de homogeneização violenta e de centralização do Estado tiveram, em muitos casos, efeitos negativos para a paz e para o desenvolvimento do mesmo, incrementando as guerras civis.

Holsti, vai ainda mais longe ao afirmar que, tal como na Guerra Fria, actualmente «as guerras não incidem sobre a política externa, segurança e honra do estatuto; elas recaem sobre a estatalidade, a governação e o papel e estatuto das nações e comunidades no seio dos Estados» (Holsti, idem: 21)⁹¹.

A história do desenvolvimento estatal no século XX, tal como nos dois séculos anteriores, mostra que, mesmo na relativa ausência da violência em grande escala que, muitas vezes, se espalha entre os Estados, foram poucas as entidades estatais que se «fixaram» por si próprias, e que quando efectivamente ocorreu essa «fixação», ela foi diversas vezes acompanhada por significativas intervenções (militares ou de outro tipo)

⁹¹ Afigura-se relevante acrescentar, no entanto, que isso não constitui o propósito de todos os actores envolvidos: poderá ser das forças militares em confronto, mas não das «populações» organizadas que podem desejar uma solução não estatal ou outra qualquer.

6: Colonialismo, Modernidade e Nacionalismo em África: Um Tríptico por Desenredar

por parte de outros Estados para evitar essa «fixação». Essa ideia contraria o argumento de que tanto no Estado «capaz», como no Estado «incapaz», as populações detêm o poder de «fixação» devido à existência dos direitos de soberania (Rummel, 1995: 3-36). Prova disso é a estimativa de que cerca de 170 milhões de pessoas tenham sido mortas pelos seus próprios Estados entre 1900 e 1987, sem que a maioria destes Estados fossem vistos como não «efectivos» durante esse período (Preece, 2000).

Para além da implantação de Estados unipartidários radicais como forma de dar prossecução ao «ideal nacional», como é o caso da Guiné-Conakry, liderado pelo Ahmed Sékou Touré, é de destacar alguns Estados que adoptaram constituições ideológicas, como é o caso do *Authenticité* [autenticidade] proposto pelo presidente Joseph Desiré Mobutu no antigo Zaire, ou os projectos de socialismo como o *Ujamaa* [«unidade» ou «família» na língua KiSwahili] na Tanzânia liderada por Julius Kambarage Nyerere (1965a, 1965b, 1977), e de *Harambee* [«cooperação» em KiSwahili] no Quénia sob a presidência de Jomo Kenyatta.

Como foi referido atrás, o nacionalismo «anti-colonial» encobriu a importância de todas as outras noções de associação ou interesse comum anti-coloniais. Essa peculiaridade acabou por ser transposta para o cenário após a independência na medida em que, em muitos casos, passou-se de uma unidade nacional «anti-colonial» para uma unidade ou uniformidade «pós-colonial». Frederick Cooper nos fala no caso da Guiné-Conakry onde o presidente Sékou Touré, um antigo sindicalista, e sob o pretexto das novas exigências da «unidade nacional», defendeu que os sindicatos, do qual fez parte,

(...) eram «um instrumento que deveria ser trocado quando ficasse menos efectivo»; greves contra os «órgãos do colonialismo» foram uma acção legítima, mas uma greve «dirigida contra um governo africano» era agora «historicamente impensada», enquanto o movimento trabalhista era «obrigado a se reconverter para manter-se na mesma linha de emancipação» do governo. Sékou Touré iria praticar o que pregava, ou seja, destruir a autonomia do movimento sindical e aprisionar muitos de seus líderes» (Cooper, 2000: 175).

Contudo, no pacote protagonizado pelo nacionalismo radical encontramos outros artefactos anteriormente imaginados pelos ex-colonizadores, e que tinham sido aplicados em outras paragens, nomeadamente a Europa e ex-América colonial. Um deles é o artefacto do secularismo que está na base na «guerra» à «tradição», ao «tribalismo» e à «etnicidade», que se espalhou pelo continente. Dado que na criação do «Estado-nação»,

6: Colonialismo, Modernidade e Nacionalismo em África: Um Tríptico por Desenredar

dois termos, nação e etnia, passaram a ser encarados, pelo menos pelo discurso oficial, como antinomias, sendo o primeiro considerado favorável ao progresso e o segundo como nocivo, anti-progressista, o secularismo funcionou como um poderoso mecanismo de exclusão de grupos «étnicos» cujo imaginário ou visão do mundo é religioso ou cujas linguagens e modos de vida são dirigidas por crenças ou religiões. Este produto, durante a colonização, foi exportado para as colónias, embora internamente, na Europa, as monarquias continuavam sendo luteranas ou católicas, pondo em causa o carácter secular do Estado moderno europeu⁹².

Esta pretensão de ruptura com a tradição e história anteriores é uma das características principais de um outro artefacto que James C. Scott (1998) criticamente chamou de «modernismo superior» [*high modernism*]⁹³ e que vulgarmente se apelida de «modernidade». Segundo Scott, o modernismo superior constitui

(...) uma forte (pode-se dizer musculada) versão das crenças no progresso científico e técnico que foram associados à industrialização na Europa Ocidental e na América do Norte desde aproximadamente 1830 até a Primeira Guerra Mundial. No seu âmago reside uma auto-confiança suprema sobre um progresso linear contínuo, o desenvolvimento do conhecimento científico e técnico, a expansão da produção, a concepção racional da ordem social, a crescente satisfação das necessidades humanas, e, não menos importante, um crescente controlo sobre a natureza (incluindo a natureza humana) compatível com compreensão científica das leis naturais. O modernismo *superior* é, portanto, uma visão particularmente abrangente de como os benefícios do progresso técnico e científico podem ser aplicados – geralmente através do exercício do poder estatal – em cada campo de actividade humana (Scott, 1998: 90)⁹⁴.

Portanto, desde meados do século XVIII e XIX, em contexto do modernismo *superior* ou, se quisermos, modernidade madura *dusseliana*, o Estado-nação moderno ocidental procura, mediante as representações ou descrições utilitaristas dos seus agentes, formular prescrições com vista a transformar a sociedade numa realidade uniforme.

A aspiração a tal uniformidade por parte de muitos novos Estados em África leva a que estejamos perante uma reificação da «colonização», na medida em que «a estatalidade moderna [ocidental] é basicamente um projecto de colonização interna,

⁹² A questão da secularização da política está, no nosso tempo, longe do fim ao depararmos-nos, para além dos baladados fundamentalismos islâmicos e hindus, por exemplo, com fundamentalismos da direita cristã ou judaica nos Estados Unidos da América, e problemas na definição da constituição da União Europeia devido ao facto de um dos países candidatos a adesão na mesma, a Turquia, ser islâmica. Cf. Dussel (2007: 392-3).

⁹³ No original.

⁹⁴ Adianta-se, contudo, que uma análise mais profunda das características do «modernismo superior» expostas por Scott leva a que este seja colocado no conjunto da crítica «pós-moderna» às narrativas teleológicas e eurocêntricas da modernidade e da ciência. Para uma análise complementar e alternativa à de Scott cf., entre outros, Boone (1992, 2003).

6: Colonialismo, Modernidade e Nacionalismo em África: Um Tríptico por Desenredar

muitas vezes camuflada, como é na retórica imperial, de ‘missão civilizadora’» (idem: 83). Por outras palavras, por um lado, assistiu-se à imposição dessa estatalidade durante a colonização, com muitas colónias a serem alvos de experiências extensivas de engenharia social em que «uma ideologia de ‘colonialismo do bem-estar’, combinada com o poder autoritário inerente ao regime colonial, incentivou os ambiciosos planos para refazer as sociedades nativas». Por outro lado, o referido projecto vai ser voluntariamente aplicado internamente pelos novos senhores «revolucionários» do poder, o que leva Scott afirmar que tanto o colonialismo como a revolução são hospitaleiros para com o modernismo superior (idem: 97).

No seu trabalho, Scott vai analisar o processo de aldeamento ou assentamento compulsivo na Tanzânia, no contexto do projecto socialista apelidado de *Ujamaa*, cuja campanha, que decorre entre 1973 e 1976, se traduziu no maior esquema de reinstalação forçada realizada na África independente até o momento com, pelo menos, cinco milhões de tanzanianos a serem recolocados. Obviamente que esta campanha não se compara, no sentido positiva, por exemplo com outros projectos anteriormente referidos, como o *Harambee* e *Authenticité*, e está nos antípodas em relação à colectivização soviética e às remoções territoriais forçadas do regime do *apartheid* na África do Sul⁹⁵.

O que interessa destacar de *Ujamaa* é que, como projecto de desenvolvimento e de bem-estar,

(...) foi um caso de engenharia social em larga escala feita por um Estado relativamente benigno e fraco. (...) O subtexto velado do aldeamento foi também a reorganização das comunidades humanas a fim de torná-los melhores objectos de controlo político e facilitar a novas formas de cultivo comunitário favorecido pela política estatal. Neste contexto, existem paralelismos entre o que o Nyerere da Tanzânia e da União Nacional Africano (TANU) imaginou e o programa de agricultura e de assentamento iniciado pelos regimes coloniais na África Oriental. Os paralelos sugerem que tropeçamos em algo genérico sobre os projectos do Estado desenvolvimentista moderno (idem: 223-4).

A «colonialidade do saber», que leva as elites progressistas e revolucionárias a liderarem o processo de engenharia social imposta por diversos Estados africanos recém independentes, permite a compreensão desses projectos e a sua lógica de compromisso com as metas do «modernismo superior». No entanto, não se pode olvidar as graves

⁹⁵ Esse facto está na linha da visão de Harry Goulbourne (1982) sobre o antigo líder tanzaniano Julius Nyerere. Goulbourne considera que não obstante Nyerere ser socialista, e colocado, com propriedade, ao lado dos grandes líderes da revolução africana, ele nunca admitiu a constância dos antagonismos sociais e nem aceite o marxismo, dando paradoxalmente preferência ao catolicismo e certas ideias de liberdade mais próximas da área cultural europeia do que do universalismo pré-colonial (Goulbourne, 1982: 68).

6: Colonialismo, Modernidade e Nacionalismo em África: Um Tríptico por Desenredar

consequências que as suas convicções encerraram ao serem combinadas com o uso da força e da coerção por parte do Estado. É de aceitar que, longe de serem um apego cínico pelo poder e riqueza, as acções dos intelectuais visionários e dos planeadores que os secundaram foram animadas por um desejo genuíno de suplantar as anteriores ordens sociais manifestamente injustas e opressivas e de melhorar a condição humana, mediante ideias emancipatórias e igualitárias como a igualdade perante a lei, cidadania para todos, e os direitos à subsistência, saúde, educação e habitação.

Mas esse desejo genuíno encobre uma arrogância intelectual provocada pelo carácter inteiramente ecuménico da fé na ideia de progresso e no ideal modernista superior que, como já referimos, já se encontravam disfarçadas em vários esquemas desenvolvimentistas coloniais. Isso, do nosso ponto de vista, mostra que, juntamente com o secularismo, estes Estados adoptaram também o artefacto da «teologia política», que foi pioneiramente teorizada pelo alemão Carl Schmitt (2004). Este, referindo-se essencialmente aos Estados modernos ocidentais, argumentou que os conceitos centrais da política moderna são versões secularizadas de conceitos teológicos anteriormente vigentes. Como se presume, de entre estes conceitos, as ideias «redentoras» e «divinas» da ordem e do progresso, operacionalizadas pelo «Deus» da ciência e pela força autoritária do Estado, são as que mais se evidenciam.

Apesar de destacados líderes intelectuais africanos pan-africanistas como Amílcar Cabral (1974) e Kwame Nkrumah (1963, 1965a, 1965b) terem criticado e alertado para a visão «ocidentalista» dos quadros originários das burguesias coloniais africanas, eles mesmos não conseguiram fugir inteiramente ao espectro dessa teologia porque em toda a sua crítica em relação ao colonialismo e imperialismo ocidental o carácter universal da ideia da ordem, ciência e progresso permanece intocável, tal como na sua visão do «Estado-nação» como instrumento privilegiado para os atingir.

Todavia, na nossa visão, o primeiro é o que melhor que se apercebe do perigo que o extremismo, inerente ao *modernismo superior*, pode representar no panorama após a independência. Numa palestra aos quadros do partido ele alerta:

(...) [T]emos de combater na nossa luta no plano económico, como noutros planos, as tendências para extremismos, como por exemplo, camaradas que dizem: - vamos pôr a nossa gente no trabalho forçado. Isso não, camaradas. Obrigar o povo à força a fazer cultura de qualquer coisa, não. Pode ser que dê, mas não queremos isso, não queremos extremismo, isso é falta de compreensão do presente e do futuro da nossa luta. E, mesmo no enquadramento do nosso futuro na planificação da nossa vida de amanhã, temos

6: Colonialismo, Modernidade e Nacionalismo em África: Um Tríptico por Desenredar

que evitar todo o extremismo, todo o exagero, sobretudo com a mania de demasiados progressistas. Por exemplo pode haver camaradas que ponham o problema desde já da seguinte maneira: na nossa terra a agricultura é uma coisa atrasada, toda a gente quer deixar a agricultura, a Inglaterra desenvolveu-se mas pouca gente faz a agricultura. A França à medida que avança diminuiu os agricultores e aumentou as indústrias. Vemos que países avançam é com a indústria pesada, portanto, nós na nossa terra na Guiné e Cabo Verde, depois da independência só indústria pesada, paramos com a agricultura. Mas devemos estar vigilantes também para evitarmos os erros que são o contrário desses. Há os que pensam: agora devemos deixar a nossa terra como está, porque assim que é bom. Nós somos africanos, devemos ter os nossos régulos, a gente que lhes cultiva a terra, que vende no comércio, etc., porque assim é que somos bons africanos com as nossas tradições, os nossos costumes, os balantas lavram arroz, os fulas lavram mancarra, os felupes lavram arroz, o manjaco lavra mancarra e arroz e outras coisas, os Bijagós colhem coconote, o cabo-verdiano produz milho para morrer de fome quando não houver milho. Não, isso não, isso é extremismo ao contrário. Se quisermos na linguagem de hoje em dia, o que eu disse primeiro chama-se desvio para a esquerda e o que eu disse agora o desvio para a direita. Isso não quer dizer que o meio seja melhor. Há muita gente que julga que o que está no meio é que é bom mas não é verdade, a coisa boa está em saber juntar dum lado e doutro para andar para frente. Juntar de um lado e doutro, procurar o caminho justo, numa terra, não é ficar no meio, no meio não se pode fazer nada (Cabral, 1979: 70).

Actualmente, a discussão em torno do pan-africanismo tem tido alguma revitalização no meio intelectual africano, com destaque para o «duelo», já exposto neste trabalho, entre os chamados «novos africanistas» que criticam a visão racial dominante do pan-africanismo (Appiah, 1997b; Mbembe, 2001), e os autores apelidados de «nativistas», que defendem a herança intelectual nacionalista ou pan-africanista deixada por líderes intelectuais ou teorizadores das lutas anti-coloniais como Césaire, Cabral, Fanon, Amin, etc. (Ngugi, 2003; Nzegwu, 1996; Murunga, 2004; Mafeje, 2000).

Na nossa perspectiva, estas duas correntes não são irreconciliáveis. No que diz respeito aos nativistas, destacamos o apelo feito por Mukoma wa Ngugi à contextualização e re-contextualização histórica do pan-africanismo face aos actuais desafios do continente. Essa convocação visa re-colocar o pan-africanismo no caminho da libertação do africano e da humanidade, deixando de ser apenas um nome «benigno, um nome que aponta sem exigir, que identifica sem responsabilidade. Foi criado para trabalhar com vista a libertação de África» (Ngugi, 2003: 88).

Para este autor,

Nomear uma palavra, citar uma coisa é contextualizá-la, é dar-lhe a sua verdade – para devolvê-lo à sua história. E assim vamos tomar o pan-africanismo, uma palavra anteriormente ligado à negritude racial, ao racismo, a antítese da branquitude, a teologia Africana e o espiritualismo, e coloca-lo de volta nos trilhos da história viva... Esperamos usar pan-africanismo como nome para a mudança em África (idem: 93).

No que concerne aos novos africanistas, Appiah (1997b) espelha a comunicação que pode existir entre essas duas correntes ao insistir que «África» deve ser definida não por um tipo de autenticidade racial ou cultural, mas sim pela sua história de luta em que

6: Colonialismo, Modernidade e Nacionalismo em África: Um Tríptico por Desenredar

se olha para a forma como a escravatura e a colonização definiram os africanos e como esses transformaram estas definições impostas em algo positivo. Contudo, dado que Ngugi invoca um pan-africanismo para fins políticos estratégicos, ele distancia-se um pouco de Appiah uma vez que este se posiciona contra aplicação generalista desse uso, defendendo a escolha entre dois caminhos para a utilização estratégica do significante «África»: o que deve ser acompanhado por um reconhecimento de que aquele é desprovido de conteúdo definido e estável; ou o caminho da mobilização do significante de forma a integrá-lo com o referido conteúdo.

A prescrição analítica do Ngugi reivindica o primeiro, mas o seu diagnóstico analítico sugere o último. A sua diagnose da situação contemporânea de África pressupõe a estabilidade do significante, a existência de África como uma entidade singular sujeita a formas similarmente singulares de penetração capitalista e da dominação racial. No seu livro, *Conversing with «Pan-Africanism»* [Conversando com o «Pan-africanismo»] (2003), é no próprio acto de «conversar» com África que um parceiro dialógico é assumido, ou construído.

Numa referência final ao nacionalismo, como vimos, os movimentos políticos a ele associados sofreram, e têm sofrido, poderosas críticas por parte de autores africanos, nomeadamente de que o seu antagonismo com uma «autêntica teoria revolucionária» é que está na base do seu fracasso como motor de mudança (Ally, 2006: 4). Este malogro, que está na origem de violentos confrontos internos que, por sua vez, levaram à decomposição de muitos Estados, não significou a «desistência» completa do nacionalismo do objectivo de atingir o patamar de «Estado-nação».

Pelo contrário, na sua essência e concepção, o nacionalismo tem como objectivo último alcançar o Estado-nação. Apesar de muitas tentativas se terem revelado, como vimos acima, desastrosas, continuam a ser a forma eleita por muitos Estados saídos da colonização europeia para ultrapassarem as complexas questões postas pela existência de vários subgrupos, como mostram vários casos actuais, por exemplo, em África e na América Latina (Fox, 1997; Santos, 2007b). Resumindo, podemos ver que, na maioria dos casos, o grande problema constituiu a implantação da via estatal ocidental. Ou seja, estruturalmente, o Estado moderno ocidental, visto como elemento legitimador de

6: Colonialismo, Modernidade e Nacionalismo em África: Um Tríptico por Desenredar

construções sociais e não como descritor do real, necessita da nação para aplicar o seu poder ou exercer a sua actividade (Gil, 1989: 276-305)⁹⁶.

Apesar de isso não significar que o Estado deriva da Nação, ou vice-versa, explica o porquê do insucesso dessa escolha para muitas realidades do Sul, na medida em que não se constituem como «nações», e nem necessitam de o ser, já que comportam no seu interior, na «ausência» de classificações alternativas, «povos», «grupos», «tribos» ou «etnias», de origens seculares e milenares, cuja capacidade, digamos, governativa, é incomparavelmente superior do que tivessem que se diluir, mediante processos de homogeneização sanguinolentos, em prol de projectos de construções de Estados-nações.

Desta forma, o carácter dispensável da nação acaba por tornar igualmente inútil e contra-producente a importação do mito do Estado moderno ocidental, tendo em vista que as referidas realidades têm a sua própria forma de gerir as suas realidades económicas, sociais e políticas, apesar do processo de aniquilação e reconfiguração a que foram sujeitos durante e após o colonialismo.

6.2 O Repto da Colonialidade e da Des-colonialidade: Para Além do Colonialismo, Para Lá da Des-colonização

O termo «colonialismo», criado pelo opressor, é demasiado afectivo, demasiado emocional. É situar um problema nacional num plano psicológico. Por isso, no espírito destes democratas, o contrário de colonialismo não é de modo nenhum o reconhecimento do direito dos povos de dispor de si próprios, mas a necessidade à escala individual de comportamentos menos racistas, mais abertos, mais liberais. O colonialismo não é um tipo de relações individuais mas a conquista de um território nacional e a opressão de um povo; é tudo. Não é um certo comportamento humano ou uma modalidade de relações entre indivíduos

Fanon (1980: 91).

Para se entender as actuais políticas dos Estados africanos é crucial um recuo histórico à época colonial no sentido de perceber os diversos sentidos das rupturas e continuidades formais e informais em relação àquela. Quando se estabeleceu, na sua maioria no último quartel do século XIX, o Estado colonial instituiu o seu objecto de

⁹⁶ É de referir que partimos aqui da visão dos Estados ocidentais a partir da sua forma, digamos, contemporânea e hegemónica de estatalidade, quando, na sua fundação histórica, a sobreposição de nacionalidade e estatalidade não foi, em muitos casos, uma condição de sua criação, mas uma exigência posterior de legitimação. Sobre uma resenha histórica e analítica do conceito de nação, cf., entre outros, Gil (1989).

6: Colonialismo, Modernidade e Nacionalismo em África: Um Tríptico por Desenredar

dominação de três formas que, por sua vez, conferiram a embarcação identitária mediante a qual a auto-asserção colectiva vai navegar ou ocorrer. Em primeiro lugar, o africano foi um sujeito racializado, o «negro»⁹⁷.

Em segundo lugar, o africano foi classificado como o sujeito nativo de uma determinada divisão territorial fruto da partição colonial. Na experiência vivida do sujeito colonial, a compartimentação do território definiu os termos da subjugação: na cobrança de impostos, na imposição do direito, na requisição laboral e em outras imposições abomináveis do regime colonial a operar a nível territorial, através das quais a realidade institucional do aparato estatal funcionava.

Em terceiro lugar, o africano foi constituído como sujeito étnico. A organização da administração europeia em África se baseou na metáfora da «tribo». As sociedades africanas são vistas como estando divididas em entidades sociais fechadas e discretas, ou em «tribos». O desafio para o construtor do Estado colonial foi o de descobrir e codificar estas divisões. Uma vez mapeadas, a «administração nativa» foi erigida sob esta leitura externa ou exógena da etnicidade (Young, 2006: 20-21).

Mahmood Mamdani, um outro autor referenciado na introdução a esta parte, foi um dos autores que melhor captou a importância deste projecto classificatório, ao referir que:

(...) mais do que qualquer outro sujeito colonial, o africano foi catalogado não como nativo, mas como pessoa da tribo (*tribesperson*). Toda a colónia tinha dois sistemas legais: uma moderna, outra «costumeira». O direito costumeiro era definido no plural, como o direito da tribo, e não no singular como o direito para todos os nativos (...), e consoante os muitos conjuntos de direitos tradicionais se dizia aproximadamente quais seriam as «tribos» existentes (Mamdani, 2002: 9-10).

A compreensão da história colonial contemporânea de África obriga à distinção entre dois distintos modelos de colonização, cada um identificado com uma diferente forma de Estado colonial. Na literatura do colonialismo moderno, esses dois modelos são caracterizados como colonização directa e colonização indirecta (Young, 2006; Mamdani, 2002). A transição da primeira para a segunda significou a mudança para um projecto mais ambicioso. Teoricamente, enquanto a colonização directa estava preocupada em modelar as preferências das elites, a colonização indirecta procurava determinar as

⁹⁷ A conquista europeia de África ocorre em simultâneo com o apogeu das ideologias do racismo que tiveram nova virulência com a assimilação do darwinismo nas crenças da superioridade europeia. A racialização do sujeito deu azo a modelos de segregação e ao paternalismo sufocante ligados à premissa de que o sujeito africano era apenas uma criança selvagem (cf. entre outros, Andrade, 1998).

6: Colonialismo, Modernidade e Nacionalismo em África: Um Tríptico por Desenredar

preferências populares. No contexto colonial, a colonização directa era necessariamente instável. Idealmente a sua atenção concentrava-se nas elites nativas almejando criar clones nativos da modernidade ocidental mediante um discurso de civilização e assimilação. No entanto acabou por gerar uma dupla crise.

Por um lado, o seu projecto civilizacional tendeu a dividir a sociedade entre uma minoria estrangeira que reivindica ser civilizada e uma maioria nativa estigmatizada como sendo primitiva. Ou seja, a sua reivindicação por uma ordem jurídica única e igualitária num contexto multiracial teve como premissa a exclusão em massa dos «nativos» (os «incivilizados») do regime do poder e direitos civis. Para os excluídos, o colonialismo directo foi, de acordo com Mamdani, um «despotismo centralizado» (1999a: 20). A exclusão reproduziu entre eles uma identidade que iluminou ou ressaltou ainda mais a base da exclusão: a raça. No entanto, a identidade racial no contexto colonial foi também uma identidade maioritária. Como se pode ver, a tendência do colonialismo directo foi de unir – e não dividir – as «vítimas».

Por outro lado, os produtos desse projecto civilizacional – os intelectuais nativos e empresários – aspiraram a substituir o domínio estrangeiro pelo auto-governo como a base da modernidade nativa. Nesse sentido, a demanda pela auto-determinação por parte desta elite provocou a crise do colonialismo directo. Assim, o colonialismo indirecto surge, e assim deve ser entendido, como a resposta a essa crise. Desistindo do projecto civilizacional, o caminho seguido foi a de subordiná-lo ao projecto de direito e da ordem. A grande mudança estava no projecto jurídico: enquanto o colonialismo directo procurou introduzir o domínio da lei como um projecto único, o colonialismo indirecto substituiu-a por uma construção múltipla de conjuntos de direitos «tradicionais». Assim, o colonialismo indirecto foi desenhado no sentido de incluir a maioria colonizada num regime de «poder tradicional» [*customary power*]⁹⁸ cujo objectivo primordial era refractar a identidade da raça em várias, plurais, etnicizadas, entidades minoritárias, chamadas de «tribos» (Mamdani, 2002, 1999a).

A maior base de incorporação era a fragmentação identitária. Passam a existir, então, duas etapas, e não apenas uma, na formação da identidade política. A primeira, consiste na exclusão dos regimes de direitos que tende a gerar uma identidade racial

⁹⁸ No original.

6: Colonialismo, Modernidade e Nacionalismo em África: Um Tríptico por Desenredar

unificada, e a segunda, corresponde à subsequente incorporação num regime cultural fracturado em várias identidades étnicas. Ancorado em muitos Estados locais – conjuntos de autoridades nativas etnicamente definidas -, o poder tradicional exprime a linguagem da tradição e não a dos direitos. Este poder abarca a grande maioria dos nativos excluídos, uma massa singular racializada, desagregando-os em muitas etnicidades, ficando cada uma sob o chapéu da sua Autoridade Nativa. Para aqueles incorporados no regime de poder tradicional, o colonialismo indirecto acabou por ser, para Mamdani (1999a: 20), um «despotismo descentralizado».

Sem surpresa, o colonialismo indirecto acabou por ser a forma eleita do domínio colonial. Enquanto as suas características básicas foram, por assim dizer, ensaiadas na colónia de Natal (África do Sul) durante cinco décadas na segunda metade do século XIX, ele foi realmente elaborado pelos britânicos na África equatorial nos inícios do século XX – pelo Lugard na Nigéria e Uganda, e Camarões na Tanganica – e depois emulado pelos franceses depois da I Guerra Mundial, pelos belgas nos anos trinta, e finalmente pelos portugueses nos anos cinquenta. Ao mesmo tempo, o colonialismo directo e indirecto, o poder tradicional e civil, deixaram de ser pensados como sendo as alternativas de uns dos outros. Enquanto o colonialismo indirecto se tornou no modo de governo das zonas rurais, as zonas urbanas ou as cidades estavam submetidos ao colonialismo directo.

Resumindo, as sociedades racializadas que emergem durante o jugo colonial têm como fonte principal de existência um poder estatal racializado⁹⁹, levando a que Mamdani apelidasse o Estado colonial de «Estado bifurcado», ou seja, «o seu poder era bifurcado por reivindicar uma dupla legitimidade, a moderna e a tradicional. O poder moderno era de base urbana e falava a linguagem dos direitos. Em contraste, o poder tradicional, de base rural, falava a linguagem da cultura» (Mamdani, 2002: 25).

Em virtude dessa marca excludente do Estado colonial, com a independência, muitos Estados procuraram abandonar o conteúdo étnico da colonização indirecta mediante a transferência ou lançamento das categorias étnicas para os censos nacionais, redesenhando as linhas administrativas internas, e muitas vezes banindo as organizações

⁹⁹ Esta simbiose, e o seu oposto, a exclusão dos «nativos», foram eloquentemente teorizados por Frantz Fanon em *Os Condenados da Terra* [1961] (2006).

6: Colonialismo, Modernidade e Nacionalismo em África: Um Tríptico por Desenredar

étnicas. Como já tinha sido afluído, o «tribalismo» foi regularmente denunciado como um pecado cometido pelos adversários da nação. Isso não significa que a etnicidade tenha sido ignorada na prática política; mesmo os líderes autoritários normalmente incluíam nos seus gabinetes as figuras políticas que vinham dos maiores grupos étnicos.

Não obstante, a nação territorial foi retratada numa posição de solidariedade que está acima da composição da sua população e não simplesmente uma simples soma das suas partes étnicas. Contudo, e invariavelmente, o cidadão tanto tinha uma étnica como uma sensibilidade territorial. O projecto de construção da nação não apagou a etnicidade, confinando-a apenas ao domínio do privado. Apesar disso, para Young, a natureza da nação territorial significa que não existe a possibilidade de impor o tipo de projecto homogeneizante que, em vários casos da Eurásia provocou uma resistência cultural forte e mesmo movimentos separatistas. À excepção de Sudão, a arabização e islamização produziram os mesmos resultados que a *russificação* provocou nos Bálticos ou *sinhalização* no Sri Lanka (Young, *idem*: 13).

Por sua vez, Mamdani, coloca o foco mais na natureza política dos Estados no panorama após a independência do que na questão étnica em particular como faz Young, defendendo a existência da continuidade do carácter bifurcado do Estado africano que emerge nesse panorama. Nas suas palavras: «(...) enquanto que o Estado bifurcado, que foi criado com o colonialismo, foi desracializado – e em alguns casos inclusive des-eticizado –, não foi, contudo democratizado, configurando uma mudança de nomenclatura mas não da organização do poder» (1999b: 19).

Achille Mbembe critica explicitamente o trabalho de Mamdani (1999b, 2001a) acusando-o de fazer parte do discurso académico «nativista» que dominou África no último quartel do século passado, destacando as disciplinas de história, antropologia e etno-filosofia, no campo das ciências sociais e humanas. Segundo ele, o novo historicismo que impregna as duas primeiras disciplinas

(...) assumiu um modo de raciocínio que, fazendo uso de categorias analiticamente duvidosas e ideologicamente comprometidas, tal como de uma série de dicotomias primárias (cidadãos versus nativos; nativos versus colonos; vítimas versus assassinos...), pretende explicar, quase sempre de uma forma mecânica e literal, eventos ou processos tão complexos como o colonialismo e as suas consequências, a natureza do Estado pós-colonial, e mesmo genocídio (Mbembe, 2001: 3).

6: Colonialismo, Modernidade e Nacionalismo em África: Um Tríptico por Desenredar

A crítica de Mbembe, que, como já vimos na parte anterior, também recebe uma contra-crítica dos visados «nativistas», mostra como a discussão em torno das rupturas, reconfigurações, resistências e continuidades em relação tanto ao período colonial como após as independências, vem sofrendo uma importante revitalização por parte da academia africana. Contudo, como temos estado a demonstrar, esta discussão também está na ordem dia no seio dos Estudos Pós-coloniais em geral, com particular destaque no Sul.

No que tange à parte africana, a questão da «resistência» é das que vem suscitando maior polémica devido ao seu anterior fechamento tabu e dicotómico em torno de duas leituras: a de que os africanos sempre resistiram face à violência do colonialismo, não existindo lugar a contaminações, reconfigurações ou instrumentalizações de parte a parte; e a leitura de que os africanos são essencialmente vítimas do colonialismo que destruiu as suas culturas políticas alternativas, pelo que uma das soluções principais passa pela reparação dos «danos» causados pelos mesmos. Ambas as visões foram fortemente alimentadas pelos movimentos e partidos nacionalistas africanos, e por parte da intelectualidade «nacionalista-marxista» do continente e, também, do «Ocidente».

Os estudos sobre os sistemas de resistência em África datam, na prática, do período das independências, com destaque para os trabalhos de Allen Isaacman (1979, 1983, 1987), Terrence Ranger (1993, 2008), Yves Person (1968-75), Timothy C. Weiskel (1980), Les Switzer (1993), John Lamphear (1992), ou Frederick Cooper (1993). Esta leitura dicotómica da resistência vem sendo «castigada» por alguns destes estudos.

Frederick Cooper critica a forma consensual e pouco problemática, que geralmente se olha para o conceito de resistência: como a que caracteriza, por exemplo, a oposição física demonstrada pelos colonizados perante às acções militares dos exércitos coloniais, ou às várias formas de rebelião e de denúncia da situação colonial.

Para ele,

(...) muita da literatura sobre resistência é escrita como se o «R» fosse capitalizado. Ao que se resiste não é necessariamente nítido, e o colonialismo, às vezes, aparece com uma força cuja natureza e implicações não devem ser desenredadas. O conceito de resistência pode ser expandido tão amplamente que nega qualquer outro tipo de vida às pessoas que estão fazendo a resistência. Por mais significativa que a resistência possa ser, a Resistência é um conceito que pode estreitar a nossa compreensão da história da África, ao invés de expandi-la (Cooper, 2000: 168).

6: Colonialismo, Modernidade e Nacionalismo em África: Um Tríptico por Desenredar

Essa generalização torna o objecto «resistência» bastante difuso, levando a que a dicotomia resistente/opressor se isole do seu contexto passando a ser a estrutura definidora por excelência, expurgando, obliterando ou escondendo as complexas estratégias individuais ou colectivas/comunitárias de confronto tanto com o poder colonial como com outras forças externas, e as intrincadas teias de vivência e sobrevivência diárias e as desigualdades e os conflitos internos às populações colonizadas, como os de classe, género e idade.

Para além da resistência, Cooper também defende, de forma foucaultiana, a reconfiguração contínua do poder, na medida em que para ele, as formas complexas do envolvimento das autoridades ou administradores coloniais africanos com as instituições administrativas europeias importadas evidenciam a existência de uma re-significação destas últimas, «adaptando-as a estruturas patrimoniais sociais e a modos complexos de representação de poder» (idem: 174-75).

Portanto, não há grandes dúvidas de que as conquistas e as intervenções coloniais nos modos de vida africanos foram energeticamente contestadas. Contudo, há que acrescentar que o reconhecimento da superioridade do poder militar europeu não nega a importância da acção africana em determinar a forma que o confronto colonial tomou. A partir daí é possível olhar para as demonstrações ou episódios de violência colonial como «actos de transgressão», como demonstrações vivas e frequentemente brutais, que se destacam mais por aquilo que podiam destruir do que por aquilo que podiam transformar. Estamos assim perante um amplo controlo colonial «encoberto» sobreposto por uma presença destruidora que vai provocar consequências de difícil leitura académica. Isso não mostra apenas o poder de «adaptação» ou resistência dos africanos às iniciativas coloniais. Desvela também como as políticas e ideologias coloniais acabam por reflectir a adaptação e resistência dos europeus face às iniciativas dos africanos (Cooper, 2000: 167).

Neste ponto, Cooper distancia-se de autores como Terrence Ranger que, na sua análise das formas como as tradições «africanas» e «europeias» foram inventadas durante o período colonial, retira todo o poder de influência que os africanos tiveram na adaptação e resistência dos colonizadores face às circunstâncias, ao afirmar que «[o]s

6: Colonialismo, Modernidade e Nacionalismo em África: Um Tríptico por Desenredar

governos coloniais da África não queriam governar exercendo constantemente uma força militar, e precisaram de uma maior gama de colaboradores do que os africanos conquistados para as neotradições de subordinação» (Ranger, 2008: 236-7). Esta substituição do «poder» pelo «querer» encobre o fracasso dos conquistadores imperiais ao pensarem que

(...) poderiam refazer a sociedade africana e racionalizar a exploração do continente. Já na Primeira Guerra Mundial, seus esforços haviam sido amplamente frustrados e, através de políticas de «governo indirecto» e «associação», começaram a fazer seus fracassos parecerem uma política de conservação da sociedade e da cultura africana. Ao final da década de 1930, a imaginada África «tribal» se mostrou incapaz de conter as tensões que provinham de padrões muito mais complexos de mudança económica (Cooper, 2000: 167).

O fracasso das políticas de colonização indirecta, as crescentes reivindicações autonomistas e independentistas, principalmente após o término da segunda Guerra Mundial, levou, como já expomos no ponto anterior, a tentativas de exportar as concepções de engenharia social europeias do «modernismo superior» originando experiências enquadradas na apelidada ideologia do «colonialismo do bem-estar» que pretendia, supostamente, refazer as sociedades colonizadas. Contudo, para além das múltiplas resistências e reconfigurações que essas experiências sofreram, esta ideologia encerrava uma profunda contradição pelo facto do seu hipotético sucesso implicar o fim das crenças eurocêntricas que os regimes coloniais tinham para com África.

Ela teria que abandonar o senso de dominação e de superioridade do civilizado/colonizador europeu sobre o incivilizado/colonizado africano, de modo a permitir a continuidade da exploração colonial. A aplicação daquela ideologia não passou de um estratégia conjuntural pois, no fundo, os regimes coloniais não estavam realmente interessados na sua aplicação extensiva e profunda, uma vez que não dispunham de tempo e nem de meios suficientes para sequer tentar implantá-la. Visavam sim, face à previsível conquista das independências, lançar as bases do que veio a chamar-se de neo-colonialismo.

Indo ao encontro de outra latitude do Sul, a América Latina, aqui os Estudos Pós-coloniais consideram a questão da «resistência» como fundamental na teorização de um movimento «descolonial» ou de «descolonização» contra a colonialidade global do poder e do saber que impregna todas as esferas da vida social. Os teorizadores que mais se destacam nessa senda são, entre outros, Aníbal Quijano, Enrique Dussel, Walter

6: Colonialismo, Modernidade e Nacionalismo em África: Um Tríptico por Desenredar

Mignolo, seguidos por outros mais recentes como Nelson Maldonado-Torres ou Ramón Grosfoguel.

Influenciado, entre outros, pela teorização de Homi Bhabha sobre o carácter fronteiriço das culturas, Mignolo (2000b) denominou de «pensamento crítico de fronteira» a resposta cosmogónica e epistémica dos grupos subalternos ao projecto eurocêntrico da modernidade. É essa resposta que vai alimentar as epistemologias de fronteira que, segundo ele, vão subsumir e/ou redefinir a retórica emancipatória da modernidade ao invés de a rejeitarem e se recolherem num absolutismo fundamentalista.

Dado que, neste sentido, o pensamento de fronteira não se configura num fundamentalismo antimoderno, Mignolo e outros como Ramón Grosfoguel, com base no projecto utópico do filósofo da libertação, Enrique Dussel, consideram-no uma resposta «transmoderna descolonial» perante a modernidade eurocêntrica por parte dos referidos grupos, localizados no lado oprimido e explorado da diferença colonial (Grosfoguel, 2008: 138). Consideramos legítima a proposta de Dussel de, «em vez de uma única modernidade, centrada na Europa e imposta ao resto do mundo como um desenho global», «que se enfrente a modernidade eurocentrada através de uma multiplicidade de respostas críticas descoloniais que partam das culturas e lugares epistémicos subalternos de povos colonizados de todo o mundo» (idem: 139).

Todavia, o que nos despertou maior atenção é o facto de Grosfoguel, em particular, defender que a «transmodernidade» de Dussel visa concretizar o inacabado e incompleto projecto novecentista da descolonização (ibidem: 139). Pensamos que o reconhecimento de que esse é realmente o projecto da transmodernidade, deita por terra quaisquer equiparações históricas das situações dos povos que foram colonizados que se esconde por detrás dos Estudos Pós-coloniais da América Latina. Recorremos a Cooper (2005) para reiterar a sua crítica aos modos a-históricos de se fazer história, em que se procede à recolha e comparação de textos desconexos em termos de tempo e espaço, saltitando entre momentos históricos sem prestar a devida atenção às cadeias causais, sendo aprisionado a um certo presentismo e rotulando acriticamente o que seria uma época. É o que acontece, por exemplo, quando alguns teóricos pós-coloniais da América Latina pensam que o apelo a um aprofundamento do processo de descolonização,

6: Colonialismo, Modernidade e Nacionalismo em África: Um Tríptico por Desenredar

iniciado no século XIX naquela região, pode ser tranquilamente alargado ao continente africano ou asiático.

Do nosso ponto de vista, a própria utilização do conceito de descolonização em África já é problemático. A defesa de uma precisão conceptual, fundada numa epistemologia de cuidado e de prudência, no que tange ao processo africano, tem por base, por exemplo, o trabalho da historiadora portuguesa Isabel Castro Henriques (2004). Esta nos afirma que a utilização do conceito de «descolonização», para se referir aos processos de independência de muitos países da África Sub-Sariana, esvazia ou retira o papel e a capacidade que, por exemplo, os movimentos de luta de libertação nacional tiveram na resistência à colonização, na medida em que descolonização significa, e realçamos a expressão, «desfazer» o que o colonizador fez, acabando por surgir, ou passando uma imagem, como uma prática somente feita pelos próprios colonizadores.

É legítimo também afirmar que, no caso da América Latina, essa situação pode-se aplicar na medida em que a independência foi «dada» ou conquistada pelos colonos brancos. Já no que concerne ao apelo de Mignolo, Dussel, Grosfoguel e outros à uma descolonização epistémica e da economia política, é evidente que não se preconiza que sejam somente os descendentes ou herdeiros dos mesmos colonos brancos que colonizaram a América Latina a protagonizarem esse processo de descolonização (sem falar da descolonização do poder, do saber e do corpo). Pelo menos assim se espera! Dado que, face à colonialidade do poder e do saber, se postula uma descolonização dos mesmos ou um movimento descolonial na América Latina, será que em África a aplicação do conceito de colonialidade é pacífica, já que o seu reconhecimento exige uma posterior operação de descolonização?

Apesar de, neste trabalho, já termos apontado para a necessidade de uma postura prudente em relação ao uso do conceito de colonialidade, evitando a sua generalização abusiva - atitude também defendida por Cooper (2000) -, vale a pena aprofundamos um pouco esta questão. Do nosso ponto de vista, tomando as devidas cautelas, a sua utilização é pacífica apesar de defendermos que, para uma maior explicitação da necessidade do combate à colonialidade do poder e saber em África, é preferível referir-se a um processo ou movimento de *des-colonialidade* do que a um movimento de

6: Colonialismo, Modernidade e Nacionalismo em África: Um Tríptico por Desenredar

descolonização ou descolonial, como acontece com os citados teóricos latino-americanos (Varela, 2008).

A importância desta nossa tese não reside apenas no valor semântico que um movimento de des-colonialidade encerra por melhor se opor à colonialidade. A des-colonialidade admite duas potencialidades epistémicas: em primeiro lugar, e de forma simples, mostra, no caso da América Latina, que a descolonização efectuada nos meados do século XIX não pode ser completada porque, em si mesma, era excludente, sendo, por isso, necessário pugnar pela sua des-colonialidade; por outro lado, o conceito proposto permite a emergência de outros sucedâneos como o de *transcolonialidade* e de *transcolonialismo*. A transcolonialidade, na senda da transmodernidade proposta por Dussel, aponta para a existência de formas diferenciadas de colonialidade em diversos ex-espacos coloniais, que suscitam diversos movimentos de des-colonialidade por parte das culturas e lugares epistémicos subalternos de povos colonizados de todo o mundo.

Já o transcolonialismo surge, em simultâneo, como uma crítica e um complemento à transmodernidade na medida em que este, apesar de considerar a modernidade e o colonialismo como sendo faces da mesma moeda, coloca apenas a possibilidade de existência de uma diversidade de modernidades, ou manifestações modernas subalternas por parte dos excluídos da modernidade eurocêntrica, que ao serem elevados ao prestigante ou positivo estatuto de «moderno» deixem de ser inferiores ou subalternizados. Como se infere, a possibilidade de existência de uma diversidade de colonialismos nem sequer é tida em conta, talvez porque se pense não ser possível adjectivar as acções coloniais dos referidos excluídos em termos positivos ou prestigantes. A reificação da exterioridade entre o extrinsecamente moderno e genuinamente colonial é o grande risco que corre a ignorância do transcolonialismo como constitutivo da transmodernidade.

Na parte anterior deste trabalho, já tínhamos ilustrado, mediante uma fugaz contra-imagem da modernidade, a importância da sua re-contextualização. Antes de, no quarto capítulo desta parte, procedermos, como prometido, a uma *re-contra-imagem* mediante a análise do caso de Cabo Verde, aproveitamos este ensejo para assinalar brevemente a diversidade e complexidade da discussão sobre a relação de África com a «modernidade».

6: Colonialismo, Modernidade e Nacionalismo em África: Um Tríptico por Desenredar

O conceito de transmodernidade de Dussel subsume, de certa forma a noção de «modernidades alternativas» (Hall, 1996a, 2000; Bhabha, 2007; Chabal, 2006). Olhando para as modernidades alternativas como processos que têm origem na época colonial e se «prolongam» no panorama após independência, John Comaroff nos diz o seguinte:

É esta última coisa, a produção de modernidades alternativas, que provavelmente será o legado final do Estado colonial em África, tendo em conta a maneira em que se condensou uma ordem específica de governamentalidade, legalidade, materialidade e civilidade. Talvez também seja o seu mais terrível. As duas imagens da nacionalidade e da ordem política - uma baseada em direitos universais, cidadania livre e liberdade individual, a outra sobre o direito colectivo, a soberania étnica e afinidade cultural 'primordial' - são, mais do que nunca, utilizadas uns contra os outros em lutas para as determinações do presente e futuro de muitas ex-colónias. (...) Quase em lugar nenhum ainda se produziram híbridos facilmente coabitáveis, novas ordens políticas que abordam o problema da capacitação pós-colonial. Esta herança do Estado colonial, da sua imperiosa missão civilizadora, é o 'fardo do homem negro' sobre o qual escreve Basil Davidson (1992). É também o desafio que aguarda a África quando uma nova época, a época do capitalismo global, amanhece. E espalha novas sombras sobre velhos horizontes (Comaroff, 2002: 131).

Já outros autores africanistas como Peter Geschiere ou Frederick Cooper mostram a sua desconfiança em relação à referida noção. Cooper (2005) considera-a problemática devido ao pouco poder explicativo que habita no seu pluralismo, na medida em que se qualquer inovação produz uma modernidade alternativa, então o termo tem pouco valor analítico e sugere uma curiosa e problemática distribuição dos atributos que a constituem por povos muito separados no tempo e no espaço. Já para Geschiere (1997), o conceito é perigoso pois pode levar a uma hierarquização de modernidades, na qual a alternativa «modernidade africana» seguramente não será a dominante mas sim uma «modernidade periférica».

Mas nem todos sentem esse perigo. O autor moçambicano, Elísio Macamo, por exemplo, defende que é mais apropriado pensar em termos de «múltiplas modernidades» do que numa modernidade única, hegemónica e ocidental, olhando para a modernidade «como um fenómeno imanente que pode ser, e de facto é, moldada de forma diferente em contextos específicos. De certa forma, então, o que é importante sobre a modernidade não é o que parece, ou deve parecer, mas sim como é diferentemente experienciada e as implicações disso para a teoria social» (Macamo, 2005: 5).

Apesar de percebermos as preocupações «africanistas» nos argumentos dos primeiros, aproximamo-nos mais do argumento de Macamo, pois consideramos que o risco de uma concepção «neutral» de modernidade é incomparavelmente maior. À

6: Colonialismo, Modernidade e Nacionalismo em África: Um Tríptico por Desenredar

semelhança de outros conceitos, tais como democracia ou governação, de que falaremos mais tarde, é justamente a exportação de uma concepção neutral de modernidade, por parte da globalização neoliberal ou hegemónica, que tem permitido a reificação da arrogância «ocidental» como sendo o centro da modernidade, ou seja, permite que o Ocidente exporte a sua visão da modernidade. O grande desafio, neste contexto, das modernidades «subalternas» ou «periféricas» é, portanto, combater e superar essa visão hegemónica ocidental da modernidade.

Mas, isso é apenas uma parte da história. Admitir a existência de «múltiplas modernidades», sugeria, à partida, o aceitar da necessidade da re-contextualização histórica das origens da modernidade que, como já vimos, também podem ser «múltiplas». O argumento de que esta discussão é inútil e infundável tem impedido o reconhecimento da contribuição do que, a partir da colonização europeia, passou a se chamar «África» deu para a constituição da modernidade prematura e, por conseguinte, da modernidade madura; ou, de forma *dusseliana*, esconde a influência da 3ª fase dos «sistemas regionais», onde se inclui o mundo egípcio, fenício, no advento da modernidade.

Basicamente, a discussão sobre a modernidade em África tem incidido na influência do colonialismo europeu na difusão da modernidade em África, em que, por um lado, se realça a «resistência» africana e, por outro, se elege a apropriação selectiva da modernidade (Comaroff e Comaroff, 1993¹⁰⁰; Bayart, 2000). Macamo considera que apesar de o argumento da existência de um momento ambivalente na experiência africana da modernidade e do colonialismo não ser algo muito inovador, ele acaba por sugerir

um ângulo analiticamente útil a partir do qual se aborda o continente a partir da perspectiva científico social. Na verdade, essa ambivalência pode ser entendida como um quadro no qual os africanos negociam o seu caminho para um mundo de sua própria criação. Em outras palavras, os africanos produzem sua própria realidade social em diálogo com a modernidade, ao passarem do colonialismo para um mundo definido por si e pelo que fazem no seu quotidiano (Macamo, 2005: 3).

¹⁰⁰ Apesar do grande contributo de John Comaroff (e Jean Comaroff) em torno da discussão sobre a modernidade em África, os seus recentes trabalhos mostram ainda a não superação da versão dominante e ocidental da «modernidade» ao olhá-la somente como «um termo cultural europeu com uma valência ideológica específica e uma história muito particular» (2002: 130). Ao negar o seu carácter analítico, sob o argumento do perigo de se cair no eurocentrismo, não se dá conta que, simultaneamente, está a contribuir para a cegueira em torno das raízes desta teleológica e hegeliana «história particular», ou seja, deixa de fora, como já defendemos, o necessário re-reastamento das fontes históricas do que mais tarde a Europa convencionou chamar de «sua» modernidade, apesar de esta não passar de uma versão dominante colonial e ocidental (Dussel, 2007; Mignolo, 2003; Santos, 2006a).

6: Colonialismo, Modernidade e Nacionalismo em África: Um Tríptico por Desenredar

Já anteriormente Macamo (1999) tinha argumentado que a «África é uma construção moderna». Na senda dos erroneamente apelidados «nativistas», como Glissant, Mamdani, Diagne, Mafeje ou Murunga, que demonstram que foi no processo de confrontação com a escravatura e o colonialismo que a identidade africana foi forjada – o retorno dos escravos dos Estados Unidos da América e, mais tarde, os activistas pan-africanistas, nacionalistas e filósofos que lutaram com sua própria condição existencial constituem a base dessa ilustração –, este autor também se posiciona contra a forma como alguns «novos africanistas» como Appiah (1997a) e Mudimbe (1988) criticam a influência europeia em África, não obstante terem mostrado «a presença dominadora da Europa nas condições de possibilidade tanto da realidade africana como da crítica da presença europeia» (idem: 6)

Macamo considera que os resultados dessa crítica acabam por ser destrutivos pois retiram qualquer «acção» [*agency*]¹⁰¹ aos africanos em todo o processo. Destacando como exemplo, a obra-prima de V.Y. Mudimbe, *A Invenção de África* (1988), ele diz o seguinte:

Mudimbe argumentou que o poder europeu de representação levou à construção de uma noção de África que não corresponde necessariamente à realidade no terreno. De facto, o que as pessoas acabaram por fazer e pensar na verdade perverteu aquela realidade dado que a realidade social africana transformou-se em função da busca europeia pelo poder. Compreendi que Mudimbe estava sugerindo que a nossa ideia de África era falsa porque era uma representação europeia e, mais importante ainda, a afirmar que, dada a natureza das relações de poder, pode ser difícil recuperar os discursos genuinamente africanos sobre a África» (idem: 6-7).

Na sua leitura, para além de Mudimbe negar aos africanos qualquer papel original na constituição da sua realidade social, o mais significativo é que promove uma visão essencialista da realidade. Defendendo a maior utilidade da assumpção da ideia, dita «nativista», de que «África» é o resultado real da acção, ou agência, tanto dos «africanos» como dos «não-africanos», durante o período colonial, Macamo vai afirmar de forma explícita que:

O colonialismo foi a forma histórica pela qual a modernidade se tornou um verdadeiro projecto social no continente africano. O colonialismo, no entanto, baseou-se na negação da modernidade, mesmo para os africanos. Desde o início do colonialismo, a experiência social africana foi estruturada pela ambivalência da promessa e negação, que é tão constitutivo do colonialismo e, de facto, à medida que avançamos no que alguns chamam de era global, da globalização. A minha tese é que para a teoria social ser relevante para a África deve ser capaz de oferecer conceitos que possam descrever e analisar essa ambivalência de forma adequada (ibidem: 6-7).

¹⁰¹ No original.

6: Colonialismo, Modernidade e Nacionalismo em África: Um Tríptico por Desenredar

Como se pode depreender, nós subscrevemos a crítica de Macamo mas, por, outro lado, consideramos a sua proposta manifestamente insuficiente pelo seguinte: ao não incluir a re-contextualização histórica da modernidade, acaba por sufragar de forma acrítica a ideia ocidental que a modernidade chega a «África» apenas com o colonialismo europeu, atirando para fora o contributo, ou raízes, «afro-asiático». Na sequência do que temos vindo a defender, é preciso ver que o carácter distintivo da modernidade ocidental «exportada» para o mundo colonial, do qual é constitutivo, reside nas suas fases prematura e madura, liderada pelo Sul (ibérico) e que depois chega ao Norte da Europa. Por outras palavras, o que distingue esse «tipo» de modernidade é o colonialismo europeu e a forma como este vai radicalizar a exterioridade em relação ao africano, eliminando a sua alteridade, visando concebê-lo apenas como produto de exploração. Portanto, a nova concepção da escravatura, legitimada pelos trabalhos dos filósofos europeus Locke e Hegel, é intrínseca a esta modernidade e se distingue, nomeadamente, da concepção de «dominação» presente nos sistemas regionais anteriores (Dussel, 2007).

O que, no âmago, queremos afirmar é que antes de ser negociador, ou um consumidor, selectivo da modernidade, o que veio, com o colonialismo, a ser chamado de «África» faz parte do elenco dos produtores principais da Modernidade!

*

Para terminar este subcapítulo consideramos ser crucial uma curta referência à forma como os trabalhos do afro-caribenho Frantz Fanon são utilizados pelos citados teóricos pós-coloniais latino-americanos, tornando-se na base fundamental para o intento de demonstrar a «resistência» milenar dos povos oprimidos que se consubstancia num movimento global descolonial e de descolonização do poder e do saber. Considerando que a geopolítica filosófica de Fanon é transgressiva, descolonial e cosmopolita, Nelson Maldonado-Torres é, na nossa visão, talvez um dos que melhor sintetiza o uso que Estudos Pós-coloniais latino-americanos dão ao pensamento daquele intelectual, pela seguinte afirmação:

O cosmopolitismo descolonial de Fanon assentava na luta do povo argelino pela descolonização. O seu cosmopolitismo não sacrificou o comprometimento com a luta local. Mais do que um cosmopolitismo propriamente dito, talvez se deva caracterizar este projecto como uma tentativa de dar expressão a uma consciência *descolonial*¹⁰² consistente. Para Fanon, a descolonização não se resume a alcançar a libertação

¹⁰² Itálico nosso.

6: Colonialismo, Modernidade e Nacionalismo em África: Um Tríptico por Desenredar

nacional, antes implica a criação de uma nova ordem material e simbólica que leva em consideração o espectro completo da história, incluindo as suas conquistas e fracassos. (...) Ao invés de dar primazia à busca de raízes na Europa ou noutra qualquer, a consciência descolonial de Fanon pretende deslocar o sujeito, sensibilizando para uma resposta aos que se encontram aprisionados em posições de subordinação. Em vez de tentar encontrar raízes na *terra*, Fanon propôs-se dar resposta responsável aos *condenados da terra* (Maldonado-Torres, 2008: 84).

Para além do facto de as interrogações que suscitamos acerca da operação epistemológica em torno dos conceitos de colonialidade, descolonização e transmodernidade obrigarem a uma contextualização e re-utilização da perspectiva *fanoniana* em África, é de realçar que em si esta perspectiva é considerada problemática por alguns autores, principalmente por aqueles que se aproximam da linha dos chamados «novos africanistas», como Appiah e Mbembe, como é caso do historiador Frederick Cooper (2000, 2005).

Cooper critica duramente a visão que Fanon tem, nomeadamente, sobre o Estado colonial e acerca da relação entre o colonizador e colonizado. No que tange ao primeiro aspecto, ele considera que a acusação daquele de que o Estado ou «o mundo colonial» é um «mundo maniqueísta», é puramente ficcional e que, aparentemente, Fanon não percebeu o quanto ele mesmo estava profundamente mergulhado naquele mundo, mais do que a situação e as pessoas que ele tentou retratar (Cooper, 2000: 175). Falando da teorização *fanoniana* da oposição colonizador/colonizado, e, por conseguinte, a «resistência» do segundo elemento do binómio, Cooper evidencia a fragilidade da construção ao considerar que ela implicou a redução da ideologia estratégica e política a traços característicos de grupos sociais, criando, efectivamente, categorias purificadas como a pequena burguesia, a classe trabalhadora, e os camponeses e o *lumpenproletariat*¹⁰³.

É alinhando num determinismo sociológico que Fanon vai considerar que o pequeno burguês estava absorvido na imitação da cultura do colonizador, sendo mais bem compreendido em termos de psicopatologia, e que a classe trabalhadora tornara-se uma aristocracia trabalhista preocupada apenas em alcançar os privilégios dos

¹⁰³ Ao contrário de Marx que considerou este segmento da classe proletária inútil no contexto da luta revolucionária dado que, segundo ele, nunca iria atingir a consciência de classe, Fanon descreve o *lumpenproletariat* como «uma das forças revolucionárias mais radicais e mais espontâneas de um povo colonizado» e que, portanto, os movimentos revolucionários nos países colonizados não o poderiam excluir. No entanto, por ser uma classe desesperada e ignorante, ela é particularmente susceptível de ser cooptada por forças contra-revolucionárias, contendo, por isso, tanto um potencial revolucionário como contra-revolucionário. Assim, segundo ele, a educação do *lumpenproletariat* deveria ser central para a estratégia revolucionária ([1961] 2006).

6: Colonialismo, Modernidade e Nacionalismo em África: Um Tríptico por Desenredar

trabalhadores brancos. Esses, portanto, eram os traidores por definição. Já os camponeses e o *lumpenproletariat*, por contraste, eram os verdadeiros libertários (idem: 1975).

Sem pôr em causa a crítica de Fanon aos nacionalistas interesseiros do seu tempo, ou negar o seu apelo a uma libertação que transcendesse o chauvinismo nacional ou racial, Cooper considera que aquelas categorias usadas por Fanon são efectivamente coloniais e que, ironicamente, o seu argumento permitia, através de sua lógica inversa, que o colonizador [no caso da Argélia, a França] definisse o presente e o futuro dos povos nas colónias. Com isso, Fanon estaria, em primeiro lugar, a recusar aos povos colonizados qualquer história a não ser aquela de opressão - negando qualquer ambivalência às maneiras como eles poderiam confrontar e apropriar-se das intrusões dos colonizadores.

Em segundo lugar, Cooper diz, de forma irónica, que Fanon isolou os «verdadeiros anticolonialistas» da história e experiência, tornando categorias impuras em critérios de exclusão do projecto de libertação, mediante a expulsão de todos os outros grupos da arena política e a redução de categorias inteiras de pessoas a inimigos de classe, concedendo, assim, uma jubilosa legitimidade a projectos de «Estado», que eram frequentemente desviados para objectivos menos emancipatórios do que Fanon preconizava (idem: 176).

Dado que não é possível saber a reacção de Frantz Fanon caso fosse colocado perante as referidas leituras da sua obra, principalmente no que tange à situação colonial e à «resistência» do colonizado, para nós elas evidenciam a «luta» que existe em torno da concepção de uma historiografia «pós-colonial», ou seja, as formas de se fazer história ou, supostamente, o combate às formas a-históricas de a fazer. Por exemplo, é o próprio Cooper a admitir que considera mais vantajoso o trabalho do historiador que estuda os «diferentes caminhos de envolvimento com a colonização, assim como as tensões entre diferentes tipos de libertações, entre mobilização local e instituições do Estado, entre afirmação cultural e interacção cultural» do que «procurar aqueles actores históricos que encontraram o caminho verdadeiro» (ibidem: 176).

7:

Os *Novos Artefactos* da Contemporaneidade Estatal: A Democracia e a Governação

A partir das anteriores ilustrações sobre as formas como se exerceu o poder em África após as independências, é possível olhar também para as exclusões, «resistências» e confrontos suscitados por esse exercício, que podem estar na base das actuais «imaginações» e configurações do poder no continente. O britânico Patrick Chabal é um dos autores que procura utilizar analisar a natureza do poder em África após as independências, vincando a importância das continuidades históricas e sócio-políticas. Procurando se distanciar da maioria dos outros paradigmas, a interpretação das políticas na África contemporânea de Chabal deriva de uma análise do sistema político que ilustre as ligações a serem encontradas entre o exercício de poder pré-colonial, colonial e o contemporâneo. Por outras palavras, não olha para a «descolonização» como a quebra política essencial como por vezes é vista, na medida em que, apesar das diferenças significativas entre as instituições políticas herdadas pelos nacionalistas após a «descolonização», existe uma extraordinária convergência na evolução política da África independente (Chabal, 2005: 22).

Para Chabal, embora parecesse, ao longo da primeira longa década (1960-1975) depois da independência, que o legado da colonização tivesse permitido o estabelecimento de instituições políticas auto-sustentadas (e, é preciso lembrar, largamente democráticas) em África, a crise económica da década de setenta do século

XX, provocada pelo aumento do preço do petróleo, revelou que aquela visão ou análise dos modelos de autoridade e de poder em África foi superficial. Por outras palavras, o que essa crise tornou visível é em que medida a euforia nacionalista mascarou as continuidades entre o período pré e após a independência (idem: 22)¹⁰⁴.

Este cenário de continuidades e de rupturas políticas é descrito por Chabal como a «africanização das políticas», «processo pelo qual os novos líderes redesenharam as estruturas políticas herdadas com a independência e redefiniram os parâmetros que guiam a acção política» (idem: 22-23). Na sua essência, segundo Chabal, o que ocorreu na maioria da África a Sul do Sara foi:

[U]ma convergência ou aproximação de duas lógicas políticas aparentemente discordantes: por um lado, um ostensivo reforço das instituições políticas tal como emergiram do processo de democratização – quer violenta ou pacífica, logo a seguir a independência. Por outro lado, procedeu-se à exoneração das prioridades políticas que estavam frequentemente em discordância com as estruturas formais recentemente construídas. Os órgãos de representação política supostamente democráticas e pluralistas que emergiram na maioria dos países africanos no após independência, rapidamente deram lugar ao Partido-Estado – o desenvolvimento da lógica política singular e não plural. Contudo, bem abaixo da linha, ou informalmente, o sistema político-jurídico modifica-se de tal forma que põe em causa a natureza e o papel do poder, e particularmente do Estado, tal como é concebido tradicionalmente pelos cientistas políticos (idem: 23).

A visão dessa transformação do sistema político africano como sub-reptício ou pertencente ao domínio do informal tem a ver com facto da ordem legal e constitucional – que são oficialmente a norma política para todos os países africanos – contrariar grandemente a realidade empírica. Ou seja, a informalização da política africana contemporânea é totalmente aparente (idem: 24). A natureza deste sistema, permite aos actores sociais de muitas realidades africanas se situarem para além da dicotomia analítica ocidental entre o domínio do moderno e o do tradicional e entre o informal e o formal, transgredindo-a. Chabal apelida este posicionamento de «re-tradicionalização», noção que «ênfatiza a capacidade com que os africanos conseguem, no seu dia-a-dia, viajar simultaneamente por vários e diferentes dimensões desde o mais visivelmente moderno ao tradicionalmente ostensivo» (ibidem: 24).

Ele alerta, no entanto, que esta configuração surge, por vezes, como um faca de dois gumes, na medida em que as elites políticas de alguns Estados africanos, tanto podem operar, de forma emancipatória, num mundo que combina ambos os domínios,

¹⁰⁴ Sendo a dependência económica externa uma dessas continuidades, é de realçar que já Kwame Nkrumah (1965a) alertava para esse perigo da neo-colonização mediante a presença da perpetuação económica.

um mundo congruente com as crenças do resto da população, como podem, por outro lado, quando está em perigo o poder, instrumentalizar grandemente a «desordem», violência e até o conflito com o propósito directo de ganhar e de reter o controlo político do Estado ou, onde o Estado colapsa, as políticas dos senhores da guerra (*warlords*) (idem: 25).

É de realçar que Chabal não é o único a postular, como já vimos, tanto a resistência africana como a apropriação selectiva da modernidade. Temos o caso, por exemplo, do politólogo francês, Jean-François Bayart, que invoca a ideia de que o encontro entre africanos e europeus produziu uma lógica específica no seio do «social» africano que ele apelida de «extraversão». Esta é marcada por uma acção instrumental dos africanos que consiste em procurar aproveitar as oportunidades oferecidas pelos contactos do continente com o resto do mundo (Bayart, 2000: 218-19)¹⁰⁵.

Numa abordagem ligeiramente diferente, Jean e Joan Comaroff, na introdução a uma obra por eles editada, *Modernity and Its Malcontents: Ritual and Power in Postcolonial Africa* (1993) [Modernidade e seus Descontentes: Ritual e Poder na África Pós-colonial], defendem que o padrão aparentemente irracional da acção social africana nas últimas décadas pode ser entendido como uma crítica subtil ao capitalismo na medida em que, ao se tornarem deliberadamente ininteligíveis para o discurso-padrão das ciências sociais, os africanos têm resistido às condições e termos de sua inserção no mundo¹⁰⁶.

Mas o trabalho de Chabal, e de outros intelectuais africanistas, não fica isento de críticas (Zezeza, 2003, 2005a, 2005b; Ngugi 2003; Mamdani, 1999b; Mafeje, 2000, 2001; Mkandawire, 1995, 2005). De modo geral, a escola sociológica africanista é acusada, em primeiro lugar, de se fundamentar em cognomes ignóbeis que desdenham e procuram deslegitimar os sistemas sociais africanos de governação e, em segundo lugar, de que algumas das suas alas padecem de uma considerável pobreza teórica por não conseguirem problematizar suficientemente os conceitos que essas alcunhas incorporam. Vejamos, por exemplo, as críticas do historiador malawiano, Paul Tiyambe Zeleza, e do poeta e cientista político queniano, Mukoma wa Ngugi.

¹⁰⁵ Bayart começa por apresentar, de forma embrionária, este argumento na sua famosa obra *L'État en Afrique. La politique du ventre* (1989: 43- 46).

¹⁰⁶ Sobre o caso específico da África do Sul ver os dois primeiros volumes da obra *Of Revelation and Revolution* de Comaroff e Comaroff (1991, 1997).

Para Zeleza, muitos africanistas parecem considerar que os supostos traços inatos herdados do passado pré-colonial é que são os responsáveis pelas ditaduras, corrupção e conflitos surgidos no período após a independência, escondendo, de forma conveniente, os problemas estruturais forjados durante o colonialismo (Zeleza, 2003: 372-3). Utilizando epítetos como «compadrio», «mercenário», «vampiro», e «ganancioso», «leviatã coxo», «prebendário», «predatório», «parasitário» e «cleptocrático», entre outros, esse tipo de escola se caracteriza pela forma como cataloga as lideranças e os regimes africanos (idem: 372-3).

Por sua vez, Ngugi acusa esse grupo de constituir um recurso intelectual anti-revolucionário que, em vez de resolver, abastece a contínua crise de África. Ao não preconizarem a acção revolucionária eles estarão impedindo que a sua «consciência de África floresça para uma consciência revolucionária» (Ngugi, 2003: 11). Acrescenta ainda que a visão passiva e superficial que estes intelectuais têm da história – «a partir de uma janela de vidro turística, de um veículo a passar, (...) impressionado com os navios negreiros, (...) fascinado pelas plantações de cacau e chá», - vai, no final das contas, subverter a consciência para a mudança (idem: 11).

A historiografia a qual se refere Ngugi, no que tange ao Estado africano procura, na maioria das vezes, encontrar o melhor cognome para descrever esse Estado, em vez de localizar as principais causas da crise e dos conflitos na economia política dos actuais processos de globalização. Exemplos disso são os conceitos de «cleptocracia» e de «Estado criminoso» expostos por Jean-François Bayart, Stephen Ellis e Béatrice Hibou ([1997] 1999: 1-31), no livro *The Criminalization of the State in Africa* [A criminalização do Estado em África], ou de «re-traditionalização» e de «instrumentalização da desordem» expostos por Patrick Chabal e Jean-Pascal Daloz (1999) na obra *Africa Works: Disorder as Political Instrument* [África Funciona: Desordem como Instrumento Político].

No que concerne à proposta do conceito de «re-traditionalização», ela tem como um dos argumentos principais a necessidade de se ultrapassar a «paradigmática dicotomia entre os domínios do tradicional e moderno». Contudo, Chabal e Daloz acabam, paradoxalmente, por reificar esta mesma dicotomia ao defenderem que o processo de modernização em África contém «fortes elementos de ‘re-traditionalização’» (1999: 45-46). Isso porque continua-se a partir da ideia de que o «tradicional» é sinónimo

de «pré-moderno» (e, por consequência, «primitivo» ou «atrasado»), retirando a possibilidade de ele ser fruto da contemporaneidade (Santos, 2003a). O resultado é que, com isso, essas práticas ditas «re-tradicionais» deixam de ser pensados como sendo simplesmente «tradicionais» ou parte do que outros autores, já aqui apresentados, apelidaram de «modernidade alternativa» ou «modernidade africana».

Para além de se centrar firmemente na África pré-colonial, a noção de re-traditionalização da sociedade procura identificar apenas aqueles aspectos que validam uma leitura culturalista da política africana deixando de lado a economia política dos efeitos do colonialismo, do neo-colonialismo e do contexto neoliberal sobre o continente. Nas palavras de Godwin Rapando Murunga «[é] quase como se a cultura fosse uma peculiaridade pré-colonial remanescente no moderno, uma coisa que marca o desvio africano da norma universal, para que uma sociedade que se re-traditionaliza seja percebida como se retrocedendo em relação à modernidade» (Murunga, 2006: 29)¹⁰⁷. Por sua vez, Mamdani (1999b) lança o repto de é importante encontrar um equilíbrio perfeito entre a colocação de África no circuito global, para que esta não mantenha o seu lugar de excepção como sinónimo de atraso, e a caocidade de explicar as especificidades africanas para que o continente não se dilua no chamado macro-cosmos global.

No citado trabalho, Chabal e Daloz, com base em exemplos estatais como a Nigéria, e isentando o governo branco da África do Sul e a África do Norte árabe, deixam implícita a posição de que na África sub-Sariana não há «Estados» e que o conceito é aplicado no sentido destas entidades e os seus líderes terem um formal reconhecimento no sistema internacional. Esta posição é aproveitada por autores como Stephen Ellis para justificar intelectualmente a re-colonização de África mediante a «tutela internacional» [*international trusteeship*]¹⁰⁸ desses Estados. Esta, segundo ele, se traduziria em *joint-ventures* multilaterais, sob os auspícios da ONU, nos quais certos países e instituições dividiriam o controlo sobre as principais operações (Ellis, 2005: 135-48).

¹⁰⁷ A mesma crítica pode ser feita ao conceito de «instrumentalização da desordem» tendo em consideração a seguinte afirmação de Chabal e Daloz: «O nosso paradigma – a instrumentalização política da desordem – é distinto na medida em que tenta mostrar como as lógicas políticas, sociais e económicas da África contemporânea andam juntas com o processo de modernização, o que não se encaixa com a experiência ocidental de desenvolvimento» (Chabal e Daloz, 1999: 143-4). É caso para fazer uma simples pergunta: o desenvolvimento do Ocidente foi, ou é, um processo isolado, ou teve a fundamental contribuição excludente, por exemplo, de África?

¹⁰⁸ No original.

7: Os *Novos Artefactos da Contemporaneidade Estatal: A Democracia e a Governação*

O viés culturalista de África que impregna estes estudos, e os seus principais conceitos, e o facto de derivarem da lógica unilinear da missão civilizadora que até a segunda Guerra Mundial vai definir as incursões europeias em África – e que vai, por sua vez, ser a base da lógica desenvolvimentista actualmente dominante e propagada pelo «Ocidente» - levaram a que tenham tido pouco sucesso no continente africano, exceptuando a euforia conjuntural na comunidade africanista no Ocidente.

É de realçar, contudo, que o pensamento de alguns dos autores acima citados foi-se transformando ao longo do tempo. São os casos de John e de Jean Comaroff. Cerca de treze anos depois da publicação de *Modernity and Its Malcontents*, num outro livro organizado por eles, *Law and Disorder in the Postcolony* (2006) [Lei e Desordem no Pós-colonial], eles apresentam uma visão mais abrangente e aprofundada da realidade do mundo pós-colonial, nomeadamente africano, tendo em consideração a seguinte afirmação:

(...) [A] crescente criminalidade nos Estados pós-coloniais não é simplesmente um reflexo, uma resposta anti-social para a pobreza ou o desemprego, escassez, ou outros efeitos do ajustamento estrutural, por mais importante que estas coisas são. Também não é apenas o funcionamento do poder descontrolado, vestido com o aparato de Estado – ou de quasi-Estados bandidos – servindo-se a si próprio através da monopolização dos meios de extrair valor e da distribuição da morte. Nem mesmo é a consequência da derrapagem normativa ocasionada pela transições radicais do passado recente. Faz parte de uma dialéctica muito mais problemática: a dialéctica da lei e da des/ordem, emoldurada por mecanismos de desregulamentação neoliberal e novos modos de mediar transacções humanas, simultaneamente político-económico e cultural, moral e mortal. Sob tais condições – e este é o nosso principal – a violência criminal tanto não repudia o Estado de direito ou as operações lícitas do mercado como se apropria das suas do formas – e reutiliza sua substância (Comaroff e Comaroff, 2006: 4-5).

Podemos ver que Comaroff e Comaroff, para além de criticarem a linguagem da «criminalização» do Estado pós-colonial – nomeadamente em África – presente, por exemplo, em Bayart, Ellis ou Hibou, não utilizam também, por exemplo, o conceito de «instrumentalização da desordem» da mesma forma que Chabal e Daloz dado que estes remetem esta situação exclusivamente para os Estados africanos não a localizando no contexto da globalização neoliberal como fazem os Comaroff. No entanto, para nós, a visão «neo-sistémica» destes últimos corre o risco de estar contaminada pela concepção teleológica da história que subjaz ao pensamento ocidental, ou de acabar por cair naquilo que apelidamos de *teleologia invertida ou inversa*.

Dito de outro modo, essa clássica concepção ocidental que assinala que são os Estados do Norte (os mais «desenvolvidos») que mostram, neste caso, os caminhos da

7: Os *Novos Artefactos da Contemporaneidade Estatal: A Democracia e a Governação*

«panaceia» e da «civilização» aos países do Sul, surge agora no sentido contrário? Agora é o Sul que mostra o caminho ao Norte, embora encerrando uma diferença significativa: ao contrário da concepção ocidental, o caminho apontado não é descrito como sendo muito auspicioso dado que é o da «lei e da desordem», o que acaba por reificar, à escala global, a colonialidade da imagem da Ordem como sendo o trilho do Norte e do Caos seguir as estradas do Sul:

(...) Estados pós-coloniais são versões hiper-estendidas da história da ordem mundial contemporânea correndo um pouco à frente de si mesmo. São, afinal, chamadas de margens, já que muitas vezes experimentam, em primeiro lugar, as mudanças tectónicas na ordem das coisas, de forma mais visível, mais terrível – e mais energeticamente, criativamente, e de forma ambígua. Também não estamos falando aqui de um período de transição, um momento passageiro na vida e nos tempos do pós-colonialismo, um momento inquieto de suspensão nalgum lugar entre o passado e o futuro. Este é o presente contínuo. É a história-em-formação. É por isso que o ‘problema’ da ilegalidade, que em si é apenas a metade da dialéctica da lei e desordem, é muito mais que apenas o corolário da democratização, cujo recente renascimento parece estar relacionada de forma suspeita com a migração da política para fora das instituições políticas convencionais. E a razão porque (...) ‘o’ pós-colonialismo se tornou num local tão crucial para uma construção teórica *sui generis*. Na medida em que são prenúncio de um futuro global, da crescente era neoliberal na sua forma mais assertiva, estas organizações políticas constituem também os lugares onde limites do conhecimento social exigem um comprometimento (Comaroff e Comaroff, 2006: 41-42).

*

Incidindo agora sobre o discurso desenvolvimentista, o seu regresso em força a África acontece após o ocaso da Guerra Fria e de seus, por vezes, altamente subvencionados regimes de partido único, mediante a exportação dos conceitos de «democracia representativa» e de «boa governação» – os «novos» artefactos no panorama estatal africano. De acordo com o que foi dito no primeiro capítulo desta parte, a histórica experiência africana de estatalidade, ou de construção estatal, foi completamente marginalizada após as independências por parte das elites políticas. Na nova conjuntura, tanto a subalternização da herança estatal pré-colonial como a ausência de reformulação dos princípios estatais herdados do colonialismo (Mamdani, 2005), vão continuar a persistir, como se comprova mediante a proliferação de democracias representativas de «baixa intensidade» (Santos, 1998, 2003c), que estão na base da irrupção de diversos conflitos civis violentos na década de 90 do século passado em África.

Falando um pouco da questão da democracia e da democratização do Estado e das sociedades africanas, a colonialidade que impregna o «novo» discurso da «democracia»

exportado para África tem como base a visão teleológica e «ocidental» da história, que remete as origens da democracia para Grécia antiga, e vem alimentando a ideia *hegeliana* de que o espírito da democracia só chega a África no ocaso do século XX, e que antes ele nunca existiu! Só que, mediante os trabalhos de Bernal (1987, 1997, 2006) e de outros como Dussel (2007), foi possível re-rastrear historicamente as origens do sistema político, que vulgarmente se denomina «democrático», localizando-as no mundo egípcio e mesopotâmico, fenício e semita, na chamada Idade do Bronze entre os milénios III e II a.C., nos territórios que foram posteriormente ocupados pelos invasores «bárbaros» gregos.

A historiografia de cariz ocidental, que localiza a origem da democracia na Grécia antiga, ignora, por exemplo, que a estrutura interna da «democracia ateniense» fosse muito semelhante aos sistemas das repúblicas oligárquicas comerciais de Biblos ou Sídon, que não aceitavam a monarquia, ou a Sais (ou Sa el-Hagar), a cidade capital do Antigo Egipto durante a dinastia XXIV (Bernal, 1987). Uma evidência, entre muitos outros, por exemplo, da influência egípcia reside na etimologia da própria palavra «democracia». Segundo Dussel, quando se fala em «*demo*-cracia», o *demos* na língua egípcia significa «aldeia», não sendo uma palavra de origem grega nem da suposta língua indo-europeia. Com esse re-rastreamento está-se a «des-truir» e desconstruir uma das palavras «mais técnicas, mais fundamentais da política grega» (Dussel, 2007: 11). Mas, do nosso ponto de vista, o mais curioso é que este ignorar ou marginalizar da ascendência, portanto, de parte do que o colonialismo europeu chamou de «África», não percorre a historiografia ocidental na sua totalidade. Parte dela, conhecendo muito bem a influência egípcia na Grécia antiga, procurou, numa antecipação implícita a uma reivindicação «africana», atrelar a civilização egípcia ao mundo grego e ocidental, retirando-o de «África» e de suas raízes sudanesas e bantus, por exemplo¹⁰⁹.

A teoria democrática dominante ocidental, que alimenta a defesa da exportação da democracia representativa, carrega também consigo a ideia errónea de que a implantação dos regimes antigos da *demos*, ou o sistema político clássico da Hélade, foi pacífica, estando na base das actuais leituras etnocêntricas sobre os processos políticos em África

¹⁰⁹ Sobre esse tema, uma crítica desconstrutiva ao «branqueamento» e «ocidentalização» da famosa rainha egípcia, Cleópatra, é feita, entre outros, por Shohat (2003).

7: Os *Novos Artefactos da Contemporaneidade Estatal: A Democracia e a Governação*

catalogados como sendo inerentemente violentas. No entanto, esta ideia é desde logo posta em causa pelo filósofo grego, Platão, na sua famosa obra *Politeia*, chamada de *República* na sua raiz latina. A partir da sua viagem ao Egipto, Platão se inspira na cidade egípcia de Mênfis [actual Cairo], governada por uma «elite de comunidades de ‘sábios’, astrónomos, matemáticos e ‘amantes da sabedoria’», para escrever esse livro no qual encontramos a seguinte afirmação:

Nasce, pois, a democracia, creio eu, quando os pobres, vitoriosos de seus contrários, matam uns aos outros, desterram os outros, e compartilham igualmente (*‘ísou’*) com os que ficam no governo e as magistraturas, que neste regime, além disso, habitualmente são encobertos por sorteio. Assim é, com efeito, digo, como se estabelece a democracia, já que se origina por meio de armas, já pelo medo que obriga os ricos a retirarem-se (Platão, *apud* Dussel, idem: 61).

Mas mais do que realçar o carácter eminentemente bélico da democracia grega ateniense, ou dos regimes antigos da *demos*, é igualmente importante desmistificar a ideia teleológica da estabilidade e continuidade histórica deste sistema ao longo do tempo que existe por detrás da teoria democrática dominante. A partir do ano 336 a.C., a monarquia imperial vai substituir os ditos regimes, alterando profundamente o sistema político clássico da Hélade. Com o «cosmopolitismo helenista» imperial, a comunidade democrática da *polis* vai perder o exercício e a autonomia do poder político e as monarquias helenistas na Mesopotâmia, no Egipto e na Grécia sob a liderança dos *antigónidas*, passam a fazer parte da história política dos impérios e monarquias e não das pequenas repúblicas (idem: 64). É neste período que vai emergir a filosofia conservadora de Aristóteles tendo como exemplo a sua concepção da escravatura na *Pólis* grega. Segundo Dussel:

(...) a dominação interna se enuncia quando diz: «falemos em primeiro lugar do senhor e do escravo». O mais tremendo da descrição não é que «o escravo é por natureza o que pertence a outro», mas sim que chega a dizer que «é, pois, manifesto que existem alguns que por natureza são livres e outros escravos, e para estes a escravidão é uma coisa proveitosa e justa». A debilidade dos argumentos que se usam manifesta que se trata de uma ideologia encobridora, de um sofisma que justifica uma opção prévia adoptada. O «bem comum» da totalidade política é próprio projecto da pólis enquanto o «mal comum» é a revolução, a subversão, a mudança. Aristóteles, como conservador da ordem vigente, quer encontrar um regime mais duradouro e por isso propõe a «democracia [porque] é mais segura (*asfalestéra*) e menos exposta à revolução (*astásiatos*)». A totalidade política é natural, divina, eterna, helénica (idem: 65)¹¹⁰.

¹¹⁰ Hegel não vai ser o primeiro filósofo da modernidade madura a se inspirar na lógica do helenismo escravagista e no conservadorismo aristotélico. Já anteriormente Kant tinha defendido que «toda ‘revolução’ é sempre injusta porque não se pode anunciar ‘publicamente’ a sua intenção, já que a acção proscrita é subversiva e, por isso, clandestina, e necessariamente nunca poderá ser justa» (Dussel, 2007: 366).

Do nosso ponto de vista, a auto-glorificação da democracia ocidental, com alicerces em invenções históricas teleológicas e essencialistas, particularmente no que toca à experiência da democracia grega, não é inocente. A colonialidade que impregna o discurso da «democracia representativa» não se confina apenas ao nível do saber, ou da ideologia exportada, mas também no poder, já que ela não passa de um de condicionalismo político imposto às antigas colónias europeias em África em troca da «ajuda ao desenvolvimento», à revelia dos seus próprios processos políticos «democráticos» que vêm sofrendo estrangulamentos por vezes irreparáveis. Esse condicionalismo político juntou-se aos condicionalismos económicos que ditavam as regras na década de 70 e 80 do século XX, tendo como principais patrocinadores o Fundo Monetário Internacional (FMI), o Banco Mundial (BM) e a própria Organização Mundial do Comércio (OMC), liderados por países ocidentais, e que, por exemplo, mediante os Planos de Ajustamento Estrutural (PAE), arruinaram praticamente as economias emergentes em África e não só (Stiglitz, 2001).

Face às consequências nefastas dos condicionalismos económicos e políticos da «ajuda», e a emergência de movimentos e espaços locais, nacionais e transnacionais de contestação mundial à globalização neoliberal – nomeadamente, o Fórum Social Mundial, evento organizado por movimentos sociais de diversos continentes, que teve seu início na cidade de Porto Alegre (Brasil), em 2001 –, houve uma reformulação dos condicionalismos, particularmente dos políticos. A fórmula da «democracia representativa» e a receita do «Estado de direito» surgem agora sob o signo da «boa governação».

7.1 As Lutas da Governação: As Falácias da Boa Governação e da Governação Global

A «boa governação» e a «governação global» apresentam-se como conceitos vazios de orientação política, ou politicamente neutrais, na retórica das principais instituições internacionais, como a ONU, FMI e BM, e pelos Estados ocidentais que os lideram. No caso da ONU, a conceptualização feita, por exemplo, pela Comissão sobre Governação

Global mostra nitidamente essa neutralidade política ao considerar que a «governação global» é «a soma das diversas formas como os indivíduos e as instituições, públicas e privadas, gerem os seus assuntos comuns», albergando não só as relações inter-governamentais, mas «também as organizações não-governamentais, movimentos de cidadãos, as empresas multinacionais e o mercado global de capital» (Pureza, 2001: 241).

No que concerne à definição de «boa governação», a ONU conecta a sua existência principalmente aos seguintes princípios: participação, transparência, responsabilidade, eficiência e eficácia, equidade, e orientação com base no consenso e visão de longo prazo. É de realçar que a «isenção» política apresentada por ambas noções têm como base uma enunciação, igualmente «neutral» do conceito de «governação», feita pela ONU:

(...) a governação é o exercício da autoridade política, económica e administrativa, para gerir os assuntos da nação. É um processo complexo de mecanismos, processos, relações e instituições, através dos quais os cidadãos e grupos articulam os seus interesses, exercem os seus direitos e obrigações e negociam as suas diferenças. O conceito não se refere apenas ao Estado (instituições políticas e governamentais), mas também às organizações da sociedade civil e ao sector privado da economia (*Relatório de Desenvolvimento Humano*, 1998).

No entanto, este carácter vago, imparcial e isento do conceito de «governação» tem sido usado como alicerce não só para uma «governação neoliberal» nos Estados mas também para uma «governação global neoliberal» patrocinada pela crescente globalização hegemónica de mesmo cariz. Vale a pena referir que o termo «neoliberal», em vez de expor, esconde mais o carácter neo-conservador e neo-realista destas «governações». Concordamos, por isso, com João Gomes Cravinho quando considera que existe uma «vasta área de concordância entre o neo-liberalismo e o neo-realismo, desde as perspectivas epistemológicas e ontológicas até a identificação de áreas de investigação», e quando afirma que «podemos sinteticamente descrever o ‘neoliberalismo’ como ‘neo-realismo optimista’» (Cravinho, 2002: 223).

Tendo em conta que «a questão central que distingue o neo-realismo e neo-liberalismo é a natureza e o papel das instituições», o referido autor considera, também, infeliz o termo «liberal» ou «neoliberal», na medida em que não corresponde «à maneira em que o termo costuma ser utilizado, seja em economia, seja em filosofia política» (idem: 223). Como forma de superar, digamos, esta «infelicidade», Cravinho defende que o termo cuja utilização é mais adequada é o «institucionalismo», já que os autores neo-liberais, ao contrário dos neo-realistas que imputam uma «importância fundamental à

7: Os *Novos Artefactos da Contemporaneidade Estatal: A Democracia e a Governação*

estrutura anárquica do sistema internacional», atribuem maior importância à «normalidade e frequência da cooperação internacional», sendo que o principal impulsionador de abordagens institucionalistas, Robert Keohane, advoga que «o comportamento dos Estados é altamente condicionado (mas não determinado) pelas instituições» (Keohane, 1989 *apud* Cravinho: *ibidem*: 223).

Na nossa perspectiva, a descrição do actual panorama da «governação global» enquanto «liberal» ou «neoliberal» por parte dos seus principais detractores, prende-se essencialmente com o facto de a possível utilização do rótulo «neo-realista» ou «institucionalista» poder ser contraproducente. Ou seja, enquanto o uso da primeira pode significar dar demasiada importância ao ressurgimento ou a pujança da ideologia realista, apesar de os autores neo-realistas verem no termo «neoliberal» uma oportunidade de recuperar velhos temas realistas, a aplicação, por sua vez, do termo «institucionalismo» poderia afigurar-se contraditória, tendo em conta que os críticos da actual configuração da governação global são, como vimos acima, geralmente defensores de uma governação global «regulatória» ou «solidária» que se baseia numa dinâmica de construção institucional internacional multilateral. Portanto, tal aplicação, em vez de radicalizar a sua crítica e de os afastar do alvo da mesma, iria aproximá-los ainda mais, correndo o risco de esvaziar toda a sua construção crítica e alternativa.

Um dos autores que indirectamente alertou para os perigos generalização, ou neutralidade, do conceito de governação, é Boaventura de Sousa Santos ao considerar que existem muitas e diversas concepções acerca do mesmo, diferentemente posicionadas ao longo de espectro político, pelo que prefere «uma designação mais branda e mais estreita – a matriz da governação. É possível, assim, discernir a matriz da governação da multidão da governação. Deste modo, uma ideologia esquiva e uma prática que de um modo geral ainda não foi testada funcionam como um apelo vago, capaz de mobilizar cientistas sociais, decisores políticos e juristas com os mais variados perfis intelectuais e filiações políticas» (Santos, 2006a: 375). Ele explica a distinção entre a matriz da governação e a multidão da governação pelo facto daquela, por mais vaga que seja, ser «menos heterogénea do que os grupos que dela se reclamam» (*idem*: 375).

No continente africano, particularmente na região sub-Sariana existe, na nossa perspectiva, uma nítida colisão entre distintas formas de organização política. Isso leva a

que, utilizando o conceito de «zona de contacto»¹¹¹, possamos afirmar que a «governação» constitui uma «zona epistemológica» onde se confrontam o modelo estatocêntrico «canibal» e «aniquilante» de governação e os modelos alternativos de organização política, económica e social, presentes, por exemplo, em inúmeras realidades da referida região ou nas comunidades indígenas e negras da América Latina.

O confronto e a resistência construtiva desses actores ao predomínio do modelo estatal ocidental e ao seu carácter excludente, constitui um exemplo, entre vários outros que ocorrem por este mundo, de que «o poder disciplinar» centrado nas ciências, um dos modos principais e dominantes de poder social, constitutivo do, denominado por Santos, «mundo foucauldiano», «(...) é cada vez mais, um poder não disciplinar, a ponto das ciências estarem a perder a sua confiança epistemológica e verem-se obrigadas a partilhar o campo do conhecimento com saberes rivais (...)» (Santos, 2002a: 12), como são os distintos saberes dos referidos actores, no caso da luta coetânea em torno de qual seja a melhor concepção de governação¹¹².

O modelo de «governação neoliberal», um modelo hegemónico de governação, é, para Santos, (...) uma forma geneticamente modificada de direito e de governo, que procura tornar-se resistente a duas perigosas pragas: por um lado, a pressões populares, a partir de baixo, potencialmente caóticas; por outro lado, a mudanças imprevisíveis das regras do jogo da acumulação de capital, causadas pela regulação estatal ou interestatal (Santos, 2006a: 381).

O domínio da governação neoliberal leva a que o modelo alternativo, a governação contra-hegemónica, tenha ainda um carácter «insurgente». Tratando-se de uma matriz alternativa da governação que está em gestação, esta «(...) implica a articulação e a coordenação entre uma imensa variedade de movimentos sociais e de

¹¹¹ Conceito criado por Mary Louise Pratt (1997). Santos considera que «zonas de contacto são campos sociais onde diferentes mundos-da-vida normativos, práticas e conhecimentos se encontram, chocam e interagem», sendo que a «zona epistemológica» e a «zona colonial» são as «duas zonas de contacto constitutivas da modernidade ocidental», Santos (2002b).

¹¹² Michel Foucault concebe o «poder disciplinar» como sendo a forma de poder criado pelo conhecimento científico gerado nas chamadas «ciências humanas» e aplicado pelas instituições dominantes das sociedades contemporâneas como hospitais ou prisões (Foucault, 1995, 2001, 2002). Indo na linha contrária do Foucault, dos foucaultianos e de certos anarquistas extremistas, Dussel defende que «(...) a 'disciplina' não tem como antecedente a 'liberdade' pristina da não-disciplina (...), mas sim o maior sofrimento de outra 'disciplina' menos eficiente. A disciplina institucional (quando a instituição se encontra no seu momento criador ou 'clássico', não na sua decadência ineficaz e, portanto, repressiva, sem utilidade alguma para a maioria) é desprovido de sofrimento embora inclua sempre e inevitavelmente algum grau de sofrimento» (Dussel, 2007: 117).

7: Os *Novos Artefactos da Contemporaneidade Estatal: A Democracia e a Governação*

organizações da sociedade civil, com a finalidade de combinar estratégias e táticas, de definir agendas, e ainda de planear e levar a efeito acções colectivas» (idem: 384). Para Santos, na emergência da governação contra-hegemónica,

(...) o impulso gerador foi, por um lado a rejeição dos partidos operários e dos sindicatos como agentes históricos exclusivos e modos de organização privilegiados de uma transformação social de sentido progressista, e por outro lado, a formulação de um novo modelo de emancipação social assente no reconhecimento da diversidade dos agentes da emancipação social e dos objectivos da transformação social (idem: 385).

Segundo o mesmo autor, aplicando a sociologia das ausências à governação neoliberal, é possível detectar que um dos actores «não-existentes» é o Estado, apesar de que «[n]o caso do Estado, ele não é ele propriamente que está ausente; estão sim ausentes o princípio da soberania e o poder coercivo que lhe estão associados. O Estado é, portanto, um parceiro legítimo da governação, desde que participe numa qualidade que não a de Estado soberano e que, ao fazê-lo, assuma, idealmente, um estatuto semelhante ao dos demais parceiros» (idem: 378).

Com base nesta última asserção, pode-se facilmente inferir que, na maioria do Sul global, nomeadamente em África, a tarefa de transformar o Estado num parceiro da governação global de cariz neoliberal está largamente mais facilitada que no Norte Global devido ao facto, após as independências, as tentativas, por vezes, violentas, de aplicação interna da concepção ocidental de soberania estatal, terem, como já vimos, redundado em fracasso. No Norte Global, o princípio da soberania estatal a nível interno vem sofrendo uma paulatina erosão desde os finais da década de 1960 devido à crescente incapacitação do Estado enquanto regulador social, dando significado a «passagem da legitimidade à governabilidade». Contudo, «(...) o Estado não foi privado do seu papel de meta-regulador, quer dizer, de entidade responsável por criar espaço para reguladores não-estatais legítimos» (ibidem: 378).

De novo, a situação na maioria do Sul Global é, na nossa visão, muito mais grave. Ou seja, para além do facto dos rostos da governação neoliberal se apoderarem de forma relativamente mais fácil do aparelho estatal que continua a ter, assim, o carácter excludente e colonial que já tinha nos períodos anteriores, não se revendo nos anseios das populações, estes actores beneficiam da prévia inexistência do papel de meta-regulador destes Estados para, em substituição destes, «nomearem» a(s) entidade(s)

responsáveis pela criação de espaço para reguladores não-estatais legítimos. No fundo, a maioria dos ardis neopatrimoniais em que os Estados da África Sub-Sariana são frequentemente enredados, ou acusados internacionalmente de estarem, não passam de processos «cozinhados» externamente, em que poderosos actores não-estatais ilegítimos e representantes da governação neoliberal (por exemplo, empresas multinacionais como as petrolíferas *Elf* ou *Shell*) passam a ter o poder de nomear os parceiros da regulação não-estatal.

Mas os principais «parceiros» que a governação neoliberal vai buscar e procurar impor nestes países são o «mercado» e a «sociedade civil», vistos como a panaceia para a democratização africana. Todavia, referindo-se ao segundo parceiro, a marginalização da «sociedade civil real» existente em África leva, segundo Mamdani, a que a «receita idealizada» da sociedade civil se oponha à sociedade civil como «construção histórica» (Mamdani, 2005: 268).

De igual forma, a noção de mercado que se procura impor não se coaduna, muitas vezes, com a realidade local. Para Thandika Mkandawire, o neoliberalismo clama pelo mercado, mas parece não saber lidar com o «capitalismo realmente existente» no continente africano, na medida em que o Estado é distanciado dos capitalistas locais em vez de se procurar criar alianças entre eles com o fito de promover o crescimento económico (Mkandawire, 1999: 43). A ideologia neoliberal, com uma orientação virada em exclusivo para o lucro, confere primazia aos tecnocratas do FMI e BM transformando o Estado num prestador de serviços por excelência (idem: 43). Desta forma, ele perde toda a sua capacidade enquanto agente de transformação económica e social, e a «fé» neoliberal de que o mercado pode substituí-lo nesta tarefa, não passa de uma miragem, sem suporte histórico¹¹³.

Face às consequências altamente negativas do neoliberalismo no panorama estatal africano, Abdul Raufu Mustapha é um dos autores africanos que defende o reforço da capacidade estatal no que concerne à transformação social na medida em que,

[m]enos corrupção e aprofundamento da profunda democracia não são as causas do crescimento, mas sim resultados de um desenvolvimento económico de sucesso. A distribuição social de poder entre as classes sociais é a chave para alcançar um Estado de transformador. No interior do contexto de um Estado transformador, a sociedade civil e a comunidade empresarial devem ser activamente envolvidas em

¹¹³ Para uma análise crítica do discurso desenvolvimentista e da boa governação cf. também Abrahamsen (2001).

coligações ou «redes de acção» com base na procura do consenso e na construção da confiança. Este é o caminho para o incremento das iniciativas da sociedade civil e, ao mesmo tempo, protegendo-as da cooptação por parte de interesses locais e internacionais mais poderosos. A tarefa que a ciência política africanista enfrenta é de trazer a transformação social de volta à agenda em África (Mustapha, 2006: 8)¹¹⁴.

Para além da proposta de Mustapha, que se situa mais no campo da ciência política e da economia política, algumas outras propostas «estatistas», ou que colocam o «Estado» no centro da discussão, merecem aqui uma breve referência da nossa parte.

7.2 A Transição Histórica Ainda Não Acabou: A (Re) Emergência do Estado

Dada a complexidade e variedade de posições sobre o tema e a impossibilidade de esgotar aqui a discussão, destacaremos três outras propostas que, do nosso ponto de vista, abarcam, de alguma forma, os principais pontos em torno da discussão sobre a configuração do Estado moderno, não só em África mas também em outras latitudes. Uma delas, de pendor mais cultural e sociológico, e de considerável relevância teórico-prática, é a que visa conciliar a construção estatal com a existência de minorias étnicas ou culturais. A esse propósito, alguns autores, como o alemão Lothar Brock, defendem que a acção estatal na construção da nação requer mais do que um regresso à protecção especial dos direitos das minorias (geralmente com a ajuda dos instrumentos legais internacionais), pois essa protecção tende a reproduzir o problema que pretende resolver. Assim, é necessária uma mudança na forma como as minorias e maiorias se vêm mutuamente (Brock, 2001: 15).

O ponto crucial não é o reconhecimento da diferença já que, como projecto normativo, esse reconhecimento tende a essencializar a diferença étnica lidando com ela como se fosse um irreduzível facto da vida. Isso não significa que existe algo errado com o apelo ao reconhecimento da diferença. O problema, contudo, é que ninguém sabe ao

¹¹⁴ Esta defesa do poder transformador do Estado por parte de Mustapha não constitui novidade histórica tendo em conta que já o filósofo alemão Johann Fichte (1764-1814), inaugurando a crítica «moderna» ao Estado moderno, na sua conceptualização do Estado *real* (e *racional*) concedia a este «uma responsabilidade *crítico-política* de manejar o nível *material* da vida dos cidadãos, e não deixá-los entregues à ficção do equilíbrio do mercado sob uma mão providente, na realidade do anarquismo do pretense livre comércio, dos deuses neo-estoicos. Uma vez que os Estados tenham controlado o seu mercado poderão estabelecer pactos de alcance mundial, ou seja, 'quando este sistema estiver universalizado e se tenha estabelecido a *paz perpétua* entre os povos, nenhum Estado de toda a superfície da terra (*Erdbodens*) [...] de nenhum modo poderá exercer a opressão (*unterdrueckung*) sobre outros e conseguir predomínio sobre eles'» (Dussel, 2007: 378).

certo o que é a diferença, ou sobre o que ela incide. O ponto determinante constituiria, deste modo, a existência de um acordo sobre algo que sirva de terreno ou motivo comum. Um acordo deste tipo não significa a re-introdução da assimilação, mas sim um apelo a uma definição da diferença que esteja em linha com a necessidade de construir um entendimento comum sobre as tarefas e o significado da cidadania. Dessa forma, a construção da nação pode ajudar a sublinhar a fluidez da diferença e da maleabilidade das identidades, tal como a necessidade de descobrir um equilíbrio entre o reconhecimento da diferença e os requisitos funcionais de uma sociedade.

Sendo adepto de uma concepção crítica da construção da nação, em contraposição à concepção clássica que defende que a mudança só é significativa quando reduz a diferença, Brock considera que uma mudança é significativa quando pode transformar o antagonismo em diversidade. Dessa forma, a diferença pode, necessariamente, não ser banida ou reduzida, mas sim perder o seu potencial de ameaça à identidade, segurança e bem-estar do outro (idem: 15-16).

Como se pode constatar, essa perspectiva defende que se deve evitar olhar para a persistência, ou o ressurgimento, das reivindicações identitárias étnicas como principal explicação para os conflitos civis violentos, quando, na realidade, constituem apenas uma das expressões do conflito inerente às grandes mudanças que ocorrem pelo mundo, e que são hoje descritos como «processos de globalização». John Mueller vai ao encontro desta perspectiva ao asseverar, por exemplo, a respeito das «limpezas étnicas» no Ruanda e na antiga Jugoslávia, que «o mecanismo de violência (...) é extraordinariamente banal. Mais do que reflectir profundas paixões históricas e ódios, a violência parece ter sido o resultado de uma situação na qual assassinos comuns, oportunistas, sádicos e, muitas vezes, distintamente não-ideológicos, foram recrutados pelas autoridades políticas, que lhes concederam a livre passagem» (Mueller, 2000: 1).

Para este autor, a violência pode não ser tomada como evidência do reforço das ligações étnicas, mas sim como uma demonstração do enfraquecimento e da fluidez da identidade política. Por outras palavras, o povo não se encontra em posição e nem se pode dar ao luxo de resistir à manipulação: a alternativa é a morte.

A adopção de tal posição acabaria, assim, por esvaziar as políticas e os procedimentos geralmente seguidos, que procuram aniquilar a «diferença» no interior de

Estados multiétnicos que sofreram ou que sofrem conflitos civis, no sentido de, na linguagem desenvolvimentista, os «reconstruir» ou, melhor dizendo, de os «construir». O ponto de vista aqui espelhado mostra-nos que as «etno-políticas» não são resíduos dos chamados tempos pré-modernos, mas sim que elas apelam a «antigas uniões» no sentido de aumentar os recursos (financeiros, apoios, compromissos, etc.) para as lutas sociais de hoje que incluem, obviamente, modelar o futuro, sendo por isso, necessário, na tradição política (como se opondo ao étnico), contrabalançar «etno-políticas» com políticas de construção da nação (Brock, 2001: 17). Essa conclusão é apoiada, também, pelo amplo e difundido consenso de que, não obstante os processos de globalização, o Estado está para ficar, pelo menos no futuro próximo, e, assim, a diferenciação política da sociedade mundial irá conservar um forte elemento territorial.

Na nossa perspectiva, a alternativa aqui exposta pode, nalguns casos, contribuir essencialmente para minorar os graves problemas originados no período após as independências africanas devido às tentativas de homogeneização cultural decorrentes da estratégia de unidade cultural (ou da universalidade da cultura) anteriormente delineada pelos movimentos de libertação, com vista a fazer face ao colonialismo, cuja estratégia principal era «dividir para reinar». É de referir, contudo, que este caminho proposto não constitui uma inovação histórica, nomeadamente no panorama africano, como podemos extrair, por exemplo, do pensamento político e cultural de Amílcar Cabral.

É certo que, tal como outros líderes africanos de então, como já vimos anteriormente neste trabalho, Cabral preconizou a «construção da nação» no seu programa político, particularmente para o caso da Guiné-Bissau e de Cabo Verde. Todavia, nunca considerou a «inexistência» de uma estruturação de cariz nacional, ou a existência de realidades sociais caracterizadas pela multiplicidade de etnias, como um imperativo para a construção de nações homogéneas, supostamente à moda ocidental, fazendo tábua rasa das diversidades internas tal como ocorreu em algumas situações. Pelo contrário, Cabral preconizava a convivência mútua, saudável e frutuosa das várias formas de organização política e social existente no interior das fronteiras estatais (Cabral, 1974, 1976, 1977, 1979).

No entanto, essa nossa ideia não é consensual ou pacífica. O sociólogo cabo-verdiano/guineense Raul Fernandes é de opinião, por exemplo, que as análises que Cabral fez da sociedade guineense no período da luta de libertação, por estarem impregnadas de uma visão «funcionalista» e privadas de «rigor antropológico e histórico», acabaram por justificar, teoricamente, os preceitos que levaram a posturas de oposição, por parte do PAIGC, em relação a determinados «povos» ou «etnias» como a Fula ou Mandinga, desde o período da luta armada (Fernandes, 1993: 39-50). Exemplo disso é contraposição feita, pelo Cabral, entre povos/sociedades «com Estado» - como a Fula - e as «sociedades sem Estado». Estas, como é o caso dos Balantas, são eleitas como a base do movimento de libertação o que, por conseguinte, levou, por exemplo, a que essa sociedade fosse o sustentáculo da organização militar do partido. Segundo ele, esta situação perdurou após a independência, não obstante à perseguição que os oficiais balantas passaram a sofrer após o golpe de Estado de 14 de Novembro de 1980, protagonizada por Nino Vieira (idem: 39-50)¹¹⁵.

É de admitir, efectivamente, que algumas asserções de Cabral são problemáticas. Por exemplo, a retórica na insistência da existência de uma «nação» guineense leva-o inclusive a considerar que «a luta armada ‘liquidou’ as sequelas das ideias tribais mas também transformou por completo o carácter do nosso povo, continua a transformá-lo, consolidando a sua unidade e estreitando os laços entre o Partido e as massas e a coesão monolítica do nosso Partido» (Cabral, 1974: 30). A presença destes laivos de retórica anti-tribal de Cabral pode levar, de forma aparentemente justa, a que alguns autores, inclusive pós-coloniais, sejam tentados criticá-lo pela sua suposta falta de consideração ou respeito pela diversidade interna do país, privilegiando, no cenário após a independência, uma possível criação de um Estado-nação homogéneo à moda ocidental, o que teria, obviamente, consequências desastrosas.

Mas o que estes autores ignoram ou, neste caso, não podem ignorar, é o contexto em que essas asserções surgem. Ou seja, como, no âmbito da «luta armada de libertação» do jugo colonial, Cabral e o PAIGC engendraram a estratégia de privilegiar a «união» de todos os guineenses contra o colonialismo, resultando na marginalização óbvia dos que

¹¹⁵ Sobre a realidade político-social guineense após a independência cf. também, entre outros, Lopes (1982, 1987, 1988), Cardoso (1994, 1998).

se posicionaram a favor daquele. Daí que o *slogan* «unidade e luta» era fundamental nesse contexto com vista à derrota do poder colonial. Por isso, imputar a Cabral a responsabilidade pela continuidade dessa estratégia radical no panorama após a independência parece-nos um pouco forçado, quanto mais não seja porque este líder político e intelectual morreu em 1973, um ano antes da independência oficial da Guiné-Bissau.

De qualquer forma, na nossa visão, a solução estatal preconizada por autores como Cabral nunca teve aplicação prática no continente, por causa das razões e com as consequências que se conhecem. Por isso o revisitar ou rebuscar desse tipo de pensamento por parte de autores como Brock, não se afigura, desta maneira, muito surpreendente¹¹⁶.

Apesar de não se encontrar muito explicitado na sua obra, o pensamento cabraliano neste âmbito, tal como de outros teóricos africanos na época, apela nitidamente para a figura do «Estado multinacional». Face às consequências catastróficas das tentativas de se implantar Estados-nação em África, assiste-se actualmente a uma revitalização da tese multinacional.

Em relação a esta segunda proposta, o referido fracasso do modelo estatal unitarista e nacionalista ocidental é tido como evidência de que este tipo de Estado deve ceder o lugar ao Estado federal. Um dos autores partidários desta perspectiva é Mwayila Tshiyembé que apela a um «reinventar do modelo plural de Estado (...) construído pelas sociedades africanas pré-coloniais, à luz de Estados multinacionais como a Etiópia, Mali, Gana, Songhay, Benin, Congo, Monopata, Bunganda, Núbia, etc.» (Tshiyembe, 1998: 177)¹¹⁷. Para este teórico, o Estado multinacional reinventado deve-se pautar pelo

¹¹⁶ Outra razão que levou alguns teóricos ocidentais a enveredar actualmente pela defesa deste «novo» tipo de «construção da nação» é o facto da forma tradicional, a ocidental, pôr em causa a tese ocidental da universalidade dos direitos humanos e da democracia representativa. Ou seja: como é que o Ocidente defende a construção do Estado-nação, mediante a aniquilação da diversidade étnico-cultural interna, violando os direitos humanos e democráticos, quando simultaneamente defende estes direitos como sendo universais?

¹¹⁷ Tshiyembé é partidário da ideia de que, após descolonização, as elites africanas foram coagidas, no contexto da Guerra Fria, pelas elites ocidentais a adoptarem o modelo do Estado-nação moderno. Acrescenta ainda que estas últimas, procurando mascarar as intenções neo-coloniais dos seus Estados, basearam-se na mística do paradigma etnológico da «excepcionalidade da vida africana», fundado em falsas premissas, para argumentarem que o referido modelo estatal constituiria a única que poderia legitimar o modo de vida excepcional dos africanos (Tshiyembé, 1998: 197). Podemos ver então que as ciências sociais ocidentais foram utilizadas como suporte para a minagem das bases do «africanismo político».

princípio da «unidade na diversidade», visando erigir duas regras: em primeiro lugar, «[u]ma que determine a forma binária do Estado».

Segundo esta regra, o Estado multinacional constitui «uma construção política que combina as características do Estado unitário e do Estado federal». Tshiyembé justifica particularmente esta última característica com o facto de ser «composto por nações étnicas reabilitadas, com as suas línguas, religiões e territórios». O carácter específico do seu federalismo assenta na «absoluta necessidade de juntar o federalismo territorial clássico com o federalismo multinacional» (idem: 184-87).

Em segundo lugar, «[o]utra que defina a dupla natureza do poder». De acordo com a esta regra «(...) o poder político é bicéfalo. Constitui o poder da unidade (poder do Estado) e o poder da diversidade (poder local). Essa regra estabelece o princípio da irredutibilidade e da autonomia dos dois poderes» (idem: 187).

A defesa da refundação do Estado multinacional, por parte de Tshiyembé, assenta no argumento de que as etnias em África «respondem perfeitamente aos critérios ocidentais de nação» devendo, por isso, ser-lhes instituído o «carácter nacional», considerando, desta forma, que «a etnia é o produtor da construção do Estado multinacional na sua arquitectura externa e o produto da formação do Estado multinacional na sua arquitectura interna» (idem: 183).

Sem pôr em causa o carácter, porventura, emancipador da visão acima espelhada, não podemos deixar de alertar que a tentativa de «conferir» às «etnias», «tribos», «grupos», «povos», ou outra denominação qualquer, em África, o estatuto de nações, como forma de justificar perante o Ocidente, a tese de um Estado Multinacional, acaba por legitimar o domínio da estatalidade ocidental, como também denota uma subserviência académico-intelectual ou laivos de um neo-colonialismo do saber vindo do «Norte». Mas não é só este autor que cai nesta armadilha.

Mesmo outros autores africanos, como Samir Amin ou Leopold Senghor, quando se referem a «Estados», ou «nações» da África pré-colonial, a utilizam, por ignorarem a configuração da estatalidade africana do período pré-colonial, como base os critérios ocidentais de estatalidade, apesar de sabermos que os processos a que eles se referem

podem ser, ou são, diametralmente diferentes aos que ocorreram no Ocidente¹¹⁸. Portanto, não nos parece ser um problema a utilização de expressões como «Estado» ou «Nação», tanto mais que, na senda de Arriscado Nunes – que se baseia em Santos (2007a) –, isso significaria cair «no modo de pensar ‘categorial’ próprio do pensamento abissal» (Nunes, 2008: 65).

O que defendemos é que tais conceitos - do mesmo modo que Nunes se refere a «‘ciência’ ou ‘epistemologia’ (ou ‘filosofia’, ou ‘literatura’, ou ‘economia’, ou ‘política’, ou ‘religião’...)» –, sejam, no quadro de uma «constelação de pensamento pós-abissal», (...) reapropriados no quadro de configurações de sentido e de contextos de práticas distintos. Não sendo possível, pelo menos na actual fase de transição, a eliminação pura e simples dos velhos termos e a sua substituição por termos radicalmente novos, toda a inovação conceptual ou categorial passará, necessariamente, por esse processo de re-apropriação-transformação. Mas torna-se tanto mais importante, por isso, examinar de perto quais as transformações por que passam esses termos nesse processo, e o que eles passam a significar nas novas condições do seu uso (idem: 65)¹¹⁹.

Saindo, por assim dizer, do campo «multinacional», a nossa última proposta tem por base uma visão bastante inovadora do referido teórico português Boaventura de Sousa Santos. Tendo como *locus* de enunciação o Ocidente, e no contexto da globalização neoliberal que pugna pela «redução» estatal, este autor defende que o Estado (moderno ocidental) tem ainda bastante potencial «emancipador» enquanto «novíssimo movimento social», no qual se articulam vários interesses, organizações e fluxos (Santos, 2003a: 65). Essencialmente, o potencial emancipador do Estado reside, segundo ele, na possibilidade e necessidade das «forças cosmopolitas» digladiarem pela democratização dessa articulação ou coordenação estatal, permitindo o reconhecimento ou legitimação (e também democratização) das acções dos agentes privados ou não-estatais como as empresas, ONGs, movimentos sociais e etc., permitindo assim a reconstituição da esfera pública.

Trata-se de uma fórmula para fazer face ao que ele apelida de «espectro bicéfalo» existente a nível mundial: por um lado, estamos perante o alastramento de um novo tipo de fascismo, o «fascismo social» (existência de sociedades politicamente democráticas e

¹¹⁸ Outros autores preferem a utilização de conceitos como «Império» ou «Reino» para caracterizarem a realidade política africana pré-colonial, considerando que a existência de impérios e de reinos no continente precede ao nascimento dos mesmos, por exemplo, na Europa. Como exemplo, cf. Davidson (1994).

¹¹⁹ Sobre o «pensamento pós-abissal», cf. Santos (2007a). Para este autor, esse pensamento pode ser resumido como «(...) um aprender com o Sul usando uma epistemologia do Sul. Confronta a monocultura da ciência moderna com uma ecologia de saberes» (idem: 24).

socialmente fascistas); e, por outro lado, temos o avanço da globalização neoliberal (e da governação global neoliberal) – estratégia delineada pelos principais Estados ocidentais ou centrais para tentar minorar as consequências do referido alastramento nas suas sociedades. Este «espectro bicéfalo», acaba por desembocar na existência de um «fascismo social global», na medida em que se traduz na continuação da exploração do Sul de modo a continuar a alimentar a capacidade de produção da riqueza social dos Estados do Norte, apesar de a distribuição dessa riqueza ser altamente desigual, levando a que a existência de um «terceiro mundo interior», ou do Sul no Norte, e vice-versa, seja vulgarmente referido.

Apesar do carácter emancipador do argumento proposto por Santos, tendo, inclusive, em consideração que foi teorizado para contrapor ao argumento da redução estatal patrocinada pela globalização neoliberal excludente, ele não deixa de suscitar a seguinte questão: como é que o Estado, como um novíssimo movimento social, funcionaria no Sul? Como próprio Santos reconhece, antes de poder ser um «campo de luta» política onde se articulam organizações, interesses e fluxos, o Estado é um órgão institucional e burocrático. No entanto, na maioria dos Estados saídos da colonização europeia, as condições institucionais e burocráticas são residuais, sendo que os próprios resíduos têm um carácter exógeno e são utilizados para a exploração dos recursos destes países, de forma semelhante ao que ocorria no período colonial de onde, aliás, essas instituições e burocracias foram herdadas ou importadas. Desta forma, seria preciso que estes Estados passassem a ter essa «materialidade institucional e burocrática» para, posteriormente, poderem ser esse «campo de luta», a que Santos se refere.

Todavia, isso surge como algo improvável e inadmissível, não só pelo facto desse processo de materialização poder demorar séculos – à semelhança do que aconteceu no Ocidente, onde ainda é considerada incipiente nalguns países –, mas também pelas consequências negativas que acarretaria em sociedades onde a institucionalização e a burocratização moderna e ocidental têm, na sua maioria, um carácter extremamente alógeno. Dado que desta forma, e na nossa perspectiva, a transformação do Estado num novíssimo movimento social só é verosímil onde o Estado tem uma sustentação institucional e burocrática sólida, a estratégia de combate à globalização hegemónica fica muito fragilizada.

Por isso, em complemento à proposta de Santos, defendemos que a superação dessa fragilidade passa pela aceitação da seguinte evidência: que em muitos casos, no Sul, as «forças cosmopolitas» não devem se «(...) concentrar em modelos de democracia de alta intensidade que abarquem simultaneamente acções estatais e não estatais, fazendo assim do Estado uma componente de todo um conjunto de esferas não-estatal (...)» (idem: 65), mas sim em modelos que somente abranjam acções não-estatais.

A defesa peremptória e assertiva desta concentração prende-se com o facto do Estado, pelo seu carácter residual e dicotiledóneo nos referidos casos, não pode e nem sequer merece ser considerado «(...) uma componente de todo um conjunto de esferas não-estatal», tal como refere Santos (ibidem: 65). Concluindo, por outras palavras, a não ser que seja possível uma construção estatal endógena, que recuse a materialidade institucional e burocrática ocidental, quando ela surge como forma de re-colonização, existem casos em que a solução tem de ser inevitavelmente fora do Estado¹²⁰.

De todo o modo, esta última evidência não contraria a ideia de que estas propostas mostram que o vaticínio dos filósofos alemães Fichte e Schelling sobre o carácter histórico transitório do Estado moderno ainda está por cumprir.

7.3 Por Um *Normativismo Circunstancial*

Como temos estado a defender neste espaço, apesar da tónica que as propostas e os seus autores acima citados, entre diversos outros, têm colocado na necessidade de estudar as especificidades da configuração do Estado (moderno) em África, a subalternização destes estudos e a persistência (continuidade) do colonialismo epistémico, a representação do outro a partir da normatividade estipulada no espaço colonial como sendo o espaço de ordem, leva a que as medidas internas destes Estados e as políticas das instituições internacionais como a ONU, o FMI e Banco mundial em relação aos mesmos continuem a ser marcados pela colonialidade do saber vindo do Norte Global.

¹²⁰ Noutro lugar (2005), procuramos dar os primeiros passos na teorização dessas soluções.

Isto acarreta que, inclusive, muitos autores que se situam no campo dos estudos pós-coloniais, não consigam escapar à tenacidade da solução «estatal» imposta pelo Ocidente. Mas esta «não fuga» é, diversas vezes, auto-infligida, pois no caso africano muitos dos seus considerados principais académicos optam por sacrificar a relevância dos seus trabalhos em detrimento do reconhecimento perante a possibilidade de publicação nas principais revistas ou editoras do Ocidente, onde, por sinal, muitos deles vivem.

Embora de forma, diríamos, militante, Ryszard Kapuscinski é um dos que alerta para esta situação:

É este um dos problemas de África - os intelectuais africanos vivem, na sua maioria, longe de África, nos EUA, em Londres, em Paris. Nos seus países ficaram, das camadas mais baixas, os camponeses mais apáticos e introvertidos, espremidos até à última gota de sangue e, das camadas mais altas, uma burocracia corrupta ou uma soldadesca arrogante (uma «corja de militar», como o historiador ugandês Ali Mazrui lhes chama). Como é que África se pode desenvolver sem intelectuais, como é que pode participar nas grandes transformações do mundo sem a camada média de intelectuais? Além disso, um académico ou escritor africano que seja perseguido no seu país nunca vai procurar protecção noutra país do seu continente; refugia-se logo em Bóston, Los Angeles, Estocolmo ou Genebra (Kapuscinski, 2001: 254).

Nesse sentido, é crucial que o trabalho de des-colonialidade do saber tenha por base uma normatividade inovadora. Esta, parte da inferência de que o domínio que um grupo de Estados ocidentais exerce sobre o sistema internacional está na origem da desigual visibilidade dos conhecimentos, saberes e das ciências produzidas no planeta, o que, por sua vez, se reflecte nas normas (como por exemplo, os princípios da não-intervenção e da auto-determinação) em que se baseia este sistema internacional de cariz estatocêntrico (Holm, 1998). Um olhar mais profundo sobre estas normas revela que elas são indicadoras do que esses Estados querem que seja a concepção de governação vigente no planeta (Finnemore, 1996: 184).

O facto de a maior parte da produção teórica considerada relevante sobre a análise política dos Estados da África Sub-Sariana provir do Ocidente, contribui para a promoção de uma legitimação do normativismo universal (ou da universalização normativa) que vem sendo imposta a partir daí, e que está presente nas soluções propostas para fazer face aos «problemas» dos referidos Estados. Por outras palavras, atribui-se um carácter universal a determinadas normas, ou medidas, «criadas» no Ocidente. Daí que a asserção de Boaventura de Sousa Santos (2000: 264) de que o

universalismo é «(...) uma particularidade ocidental cuja supremacia como ideia não reside na mesma, mas antes na supremacia dos interesses que a sustentam», faça pleno sentido.

Na sua crítica ao modelo de racionalidade ocidental vigente, que apelida de «razão indolente», responsável pela referida universalização normativa, Santos propõe uma racionalidade mais ampla, que denomina de «razão cosmopolita», cujos «procedimentos sociológicos» são a «sociologia das ausências», a «sociologia das emergências» e o «trabalho de tradução», como forma de superar este modelo (Santos, 2002b)¹²¹. Essas metodologias propostas configuram, na nossa visão, uma *Sociologia das Alternativas*. Elegendo o primeiro dos procedimentos referidos como um dos conceitos pós-coloniais chave para este trabalho, consideramos que a sua aplicação pode ser muito importante, numa dinâmica inter-disciplinar, trans-disciplinar e *in-disciplinar* – no campo das relações internacionais, da ciência política e/ou da sociologia política –, para a abordagem analítica do Estado na África Sub-Sariana.

Tendo em conta a ideia de que podem existir «formas políticas alternativas» fora do espectro do Estado (moderno) que devem ser reconhecidas no sentido de tentar combater determinados problemas derivados da persistência da referida imposição da solução estatal ocidental, a aplicação da «sociologia das ausências» pode ser essencial para dar visibilidade a estas alternativas que vão dar corpo a uma constelação ou *pluralidade de estatalidades*.

Ou seja, tendo em conta o seu principal propósito é combater a «razão metonímica» – cuja concepção contraída do tempo presente esconde «a maior parte da riqueza inesgotável das experiências sociais do mundo», mediante a «ampliação do mundo» e «dilatação do presente», visando «demonstrar que o que não existe é, na verdade activamente produzido como tal, isto é, como uma alternativa não-credível ao que existe» (Santos, 2002b: 245-46), este procedimento permite um descerrar e legitimar das referidas formas alternativas, nas várias realidades da África Sub-Sariana e do Sul Global em geral.

¹²¹ Na mesma linha que Santos, Mignolo defende que para deslocar a racionalidade, ou a razão, construída na modernidade é necessário uma «razão pós-colonial» que vai «reincorporar as qualidades secundárias (emoções, paixões) e, a partir desse gesto, procura repensar a modernidade e pós-modernidade a partir da pós-colonialidade» (Mignolo, 1995).

Neste caso, esse descerrar e legitimação é possível, na nossa perspectiva, mediante a utilização de dois dos modos de produção da existência estipulados por Santos: uma «ecologia de saberes» que «permite não só superar a monocultura do saber científico, como a ideia de que os saberes não científicos são alternativos ao saber científico. A ideia de alternativa pressupõe a ideia de normalidade e esta, a ideia de norma, pelo que, sem mais especificações, a designação de algo como alternativo tem uma conotação latente de subalternidade»; e uma «ecologia de temporalidades» que «visa libertar as práticas sociais do seu estatuto de resíduo, restituindo-lhes a sua temporalidade própria e, assim, a possibilidade de desenvolvimento autónomo»¹²². Desta forma, esta «ecologia de temporalidades» permite que as diversas culturas políticas alternativas que situam fora do Estado deixem de ser subalternas ou consideradas primitivas, tradicionais, subdesenvolvidas ou pré-modernas para se tornarem contemporâneas do Estado moderno.

Outros autores têm proposto versões emancipadoras do universalismo, como é o caso de Joaquín Herrera Flores e Ramón Grosfoguel. Este último assinala a possibilidade de existência de um universalismo transitório, mínimo, ou negativo, que ele apelida de «universalismo concreto», ou «descolonial», abarcando a «variedade de projectos históricos ético-epistémicos descoloniais» que ocorrem pelo mundo. Este universalismo seria uma operação epistemológica, um critério de racionalidade, para uma transição para uma pluriversalidade epistemológica (Grosfoguel, 2008: 144). Já Herrera Flores pugna por um «universalismo impuro» (de contraste, de entrecruzamentos e misturas) «que nos sirva de impulso para abandonar todo o tipo de visão fechada, seja cultural ou epistémica, à favor de energias nómadas, migratórias, móveis, que nos permitam deslocar por diferentes pontos de vista sem a pretensão de negar-lhes, nem negarmos, a possibilidade de luta pela dignidade humana» (Herrera Flores *apud* Lúcio, 2006: 190).

Reconhecemos, efectivamente, o carácter emancipatório das duas posições acima expostas ou de outras de mesmo cariz. Todavia, na nossa perspectiva, elas são insuficientes por duas razões essenciais: no caso da primeira, existe sempre o risco e a

¹²² Estes modos de produção da existência são forjados para fazer face a dois dos modos de produção da não-existência identificados por Santos: a «monocultura do saber e do rigor do saber» que transforma a ciência moderna no cânone exclusivo da produção de conhecimento, e a «monocultura do tempo linear» que produz a «não existência declarando atrasado tudo que, segundo a norma temporal, é assimétrico em relação ao que é declarado avançado», Santos (Santos, 2002b: 250-1).

7: Os *Novos Artefactos da Contemporaneidade Estatal: A Democracia e a Governação*

tentação de, por ter um carácter transitório, ele não só se perpetuar «indefinidamente», mas também de resvalar para a universalização normativa ocidental e eurocêntrica, situação em que a segunda posição também incorre, aliado ao facto de nos posicionarmos, em princípio, de maneira radical, contra qualquer forma de universalismo.

O que nós propomos, como outra forma de contrapor à universalização normativa, é a adopção de um *normativismo circunstancial* («não oficial», ou «informal»), cujos pressupostos não assumem um carácter universal, dogmático ou estático, mas sim contextual, e que privilegie o forjar de soluções ou normas concretas que, para além de combaterem a referida universalização, contribuam, por exemplo, para a resolução de casos ou situações, igualmente particulares, que envolvam conflitos entre culturas políticas alternativas e/ou entre estes e o Estado moderno (Varela, 2005: 213-14). Assim, em vez de marginalizar, incentiva-se um normativismo emancipador de carácter «atinente», e não um normativismo positivista ou neopositivista que se encontra entranhado na universalização normativa.

Defendendo a tese de que as propostas e as soluções que se encontram enquadradas no âmbito da universalização normativa se têm mostrado inadequadas e contraproducentes para a maioria dos citados conflitos - como são os casos das referidas teses de «construção» e «reconstrução estatal» patrocinadas, por exemplo, pela fórmula da «boa governação» - consideramos que a superação dessa universalização, mediante a adopção da perspectiva do normativismo circunstancial, justifica-se por duas razões essenciais: pelo facto da sua componente normativa ter como base as legítimas e endógenas escolhas de grupos e/ou realidades que mais sofreram ou que estão a sofrer com esses conflitos, visando a superação dos mesmos, ou seja, estas soluções tornam-se normas; e pelo facto da sua componente circunstancial, ou contextual, significar que estas normas só têm a «garantia» de funcionamento nestas mesmas realidades, não podendo ser pressupostos normativos universais que podem ser exportadas ou expandidas para outras realidades. Dito de outro modo, essas normas só têm validade sob condições e limites particulares, e as experiências que reflectem não devem ser apontadas como soluções, percursos ou modelos fixos passíveis de exportação, mas apenas como

7: Os *Novos Artefactos da Contemporaneidade Estatal: A Democracia e a Governação*

horizontes ou referências de comparação que podem, por exemplo, ser agregadas em constelações de lutas emancipatórias¹²³.

Desta maneira, a adopção desta perspectiva pode contribuir para a redução da margem de manobra, ou campo de acção, para a contínua utilização de fórmulas normativas predefinidas pelas potências estatais ocidentais e legitimadas pelas principais instituições internacionais.

¹²³ Obviamente que, na sequência do vem sendo defendido neste espaço, a componente circunstancial ou contextual do normativismo aqui defendido não se coaduna com as teses reaccionárias de «relativismo cultural» geralmente utilizadas pela maioria das elites dos Estados do «Sul» para se furtar à responsabilidade internacional e para tentar impor soluções alógenas ou de «cima para baixo».

8:

Cabo Verde: A Máquina Burocrática Estatal da Modernidade

Tendo como referência as hipóteses avançadas na parte II, vamos procurar ilustrar como é que, do nosso ponto de vista, o pequeno arquipélago cabo-verdiano se vai transformar numa «máquina burocrática» ao serviço da modernidade colonial, principalmente durante a hegemonia ibérica, particularmente a portuguesa, da modernidade. Como também foi referido anteriormente nessa parte, a partir de 1614 Cabo Verde passa a ter oficialmente o controlo das possessões portuguesas ao longo da costa ocidental africana, incluindo o então «*destricto de Guiné*», tendo como limites os Rios da Guiné e a Serra Leoa.

O que se denomina então de «Cabo Verde» passa a ser formalmente um espaço territorial descontínuo, incluindo ilhas e torrões continentais africanos, que se vai, como afirmámos, transformando cada vez mais num espaço cosmopolita subalterno. A tónica no carácter «oficial» e «formal» da mudança no figurino das ilhas tem por justificação o facto da institucionalização prática desse estatuto se ter iniciado muito antes. Dando continuidade à discussão afluída no final do ponto 3.2. da primeira parte desta tese, defendemos que as raízes da feição cosmopolita subalterna deste arquipélago africano remonta aos primórdios da ocupação portuguesa que se inicia em 1460 e, a partir daí, começa a institucionalização de uma «moderna» máquina de colonização que irá ser exportada para as «Américas».

Os trabalhos do historiador e etnólogo António Carreira parecem dar suporte a essa nossa visão na medida em que nos dizem que a divisão político-administrativa do arquipélago cabo-verdiano e da Guiné se deu poucas décadas depois da chegada dos portugueses (em 1460 no primeiro e 1446 no caso do segundo) passando essa região a denominar-se «Capitanias das ilhas do Cabo Verde e terra firme dos rios da Guiné» que englobava «a Praça de Cacheu (1596) e o Presídio de S. Cruz da Guíjala (Buba). Os outros Presídios. De Geba, de Farim, de Ziguinchor e de Bissau, foram criados já no século XVII» (Carreira, 1985: 5-6)¹²⁴.

Na nossa perspectiva, a data de 1460 vai, como já foi dito, «des-truir» a de 1492, proposta por Enrique Dussel como o símbolo do início da *modernidade prematura* - e que coincide com a chegada de Colombo às Américas, e re-localizar o seu arranque em «África», lugar de onde, como já vimos, parte a fermentação de quinze séculos antes da explosão da Modernidade. Por essa via, a pertinente contra-imagem da modernidade elaborada por Dussel é necessariamente revista mediante uma *re-contra-imagem* da modernidade na qual o espaço cosmopolita subalterno composto por Cabo Verde tem, a nosso ver, um papel central.

Essa centralidade tem a ver com facto da afirmação eurocêntrica do ocidental e a negação da alteridade do «Outro», mediante uma negação do seu reconhecimento e sua dignidade - através de uma violência sanguinária desumana única, que está na própria origem do processo da Modernidade, teve como laboratório de ensaio privilegiado as ilhas africanas de Cabo Verde, onde se estabelece precocemente uma sociedade escravocrata e a partir de onde muitos dos primeiros escravos africanos foram posteriormente traficados para as Américas após um processo de «ladinização»¹²⁵.

A defesa do carácter subalterno deste cosmopolitismo das ilhas, fruto de elementos africanos e eurocêntricos que têm origem em espaços territoriais extra-ilhéus, justifica-se por duas razões essenciais: em primeiro lugar porque o reconhecimento e incorporação das referidas características se fazem de forma desigual, estando obviamente em vantagem a parte «europeia» por se enquadrar e fazer parte da própria

¹²⁴ De acordo com Carlos Lopes Pereira, «[o] chefe da capitania residia em Santiago, primeiro na Ribeira Grande e depois na Vila da Praia de Santa Maria, e tinha sob a sua jurisdição o capitão-mor de Cacheu e os capitães-cabos dos Presídios» (Pereira, 1989).

¹²⁵ A «ladinização» consistia basicamente numa forçada e rudimentar instrução cristã dos africanos escravizados através do baptismo e da catequese (*História Geral de Cabo Verde*, 2001).

política de colonização portuguesa e de consolidação de uma sociedade escravocrata; em segundo lugar, porque este cosmopolitismo foi, como vimos, inicialmente alimentado pela própria coroa portuguesa com o único fito de utilizar as ilhas como «espaço burocrático» de controlo do acesso aos Rios da Guiné, onde supostamente tinha o direito monopolista sobre todo o tráfico que aí se realizava, principalmente o de homens e mulheres.

No entanto, devido aos subseqüentes desenvolvimentos, pode-se afirmar, ironicamente, que o tiro da colonização saiu pela culatra. Com o passar do tempo e com a crescente retirada do elemento europeu das ilhas, principalmente a partir dos finais do século XVII - em consequência das crises económicas e dos frequentes ataques dos corsários principalmente à Cidade de Ribeira -, a emergência e influência do elemento nativo, ou cabo-verdiano, já sociológica, nas principais estruturas da sociedade escravocrata, passou a ser um facto, tornando irreversível a dita matriz cosmopolita subalterna.

Contudo, a subida de Marquês de Pombal (1699-1782), ao cargo de Secretário do Reino (primeiro-ministro) do Rei D. José I, trouxe algumas mudanças significativas no figurino das ilhas. No âmbito das várias reformas administrativas, económicas e sociais que iniciou (as reformas pombalinas), sendo apontado como o representante do despotismo iluminado em Portugal, vai-se assistir à separação instituição institucional entre as ilhas de Cabo Verde e o *destricto da Guiné* em 1879, data em que foi constituído o governo da Guiné, «ainda sem uma área territorial definida de concreto, dado o desconhecimento do que constituía o interior» (idem: 4-5)¹²⁶.

Com isso visou-se, na prática, o começo do que nos finais do século XIX se apelidou da «colonização efectiva» europeia em África após a Conferência de Berlim (1884-1885). Ou seja, visando um aumento do rendimento das possessões portuguesas no ultramar mediante o reforço do controlo directo dos territórios, Pombal estabeleceu as bases da referida separação iniciando ou, nalguns casos, reforçando, as chamadas guerras, ou campanhas, de «pacificação», principalmente em Angola, Moçambique e Guiné. Apesar de a base do que seria a sociedade cabo-verdiana já estar caldeada pela

¹²⁶ É de realçar que a chamada «costa da Guiné» correspondia a uma área litoral muito mais vasta do que a actual República da Guiné-Bissau.

história, esta mudança vai ter reflexos na posição económica, política e cultural dos ilhéus em relação a Portugal, mais concretamente no conteúdo do cosmopolitismo subalterno característico das ilhas.

Com a acção de rapina das chamadas «companhias pombalinas» o declínio e abandono das ilhas eram crescentes, levando a que um dos espaços não-territoriais do cosmopolitismo das ilhas, Portugal, fosse posto em causa pelos ilhéus que, buscando outro espaço de ancoragem, cogitaram em 1823 a independência do arquipélago em associação com o Brasil, independente um ano antes¹²⁷. As ideias de uma união com Brasil emergiram em grande medida, das notícias e das cartas que chegavam a Santiago provenientes de «Pernambuco, Baía e Maranhão, descrevendo ‘o estado de agitação daqueles povos’ que lutavam pela independência» (Vieira, 1989: 12-15)¹²⁸.

Apesar de esse projecto não ter sido concretizado, ele, é segundo Gabriel Fernandes, um forte indício da inclinação extralocal dos ilhéus, espelhada nas posições das diversas gerações de intelectuais e políticos cabo-verdianos, como foram os casos dos chamados «nativistas», dos «claridosos» e da geração de «Cabral» (Fernandes, 2005: 239). Contudo, uma diferença significativa entre o cosmopolitismo protagonizado entre as gerações anteriores e a geração liderada por Amílcar Cabral emerge nitidamente. Enquanto as anteriores estavam marcadas pelo cunho subalterno (ou colonial), já que afirmaram o «seu vínculo «extralocal» à grande pátria e culturas lusitanas» - não se posicionando politicamente contra o colonialismo -, a geração de Cabral conferiu um cunho emancipatório (a praxis libertadora e revolucionária da luta anti-colonial) a esse cosmopolitismo ilhéu, ancorando-o ao espaço não-territorial africano.

O trabalho de Fernandes confere mais pistas elucidativas a esse respeito na medida em que defende que se é verdade que em Cabo Verde, como na África em geral, foi o ímpeto anti-colonialista, e não a consciência nacionalista, a alavanca dos movimentos e lutas nacionalistas, este país encerra algumas especificidades próprias que

¹²⁷ Para uma leitura mais aprofundada da propensão «extra-local» das ilhas, cf., entre outros, Centeio (2007), Varela (2008), Varela e Costa (2009), Costa (2009).

¹²⁸ Já alguns anos antes, no final do século XVIII, a Coroa portuguesa, na sequência do desmantelamento, em 1789, da chamada «Inconfidência Mineira» - uma tentativa separatista da Capitania de Minas Gerais no Brasil -, tinha deportado para Cabo Verde alguns revoltosos brasileiros, nomeadamente o Domingos Vidal Barbosa e José Resende da Costa, companheiros de Joaquim José da Silva Xavier, mais conhecido por «Tiradentes», mártir da dita Inconfidência (Martins, 1933: 172).

marcam a sua história após a independência e o transformam num caso *sui generis* no contexto africano (idem: 241). Para Fernandes

[e]m primeiro lugar, há que ter em conta que nos outros países africanos havia pouca chance de a luta anticolonial decorrer da consciência nacional, já que nesses espaços, diferentemente do verificado em Cabo Verde, o tecido social não se caracterizava pela sua homogeneidade étnico-cultural, sendo antes uma espécie de manta de retalhos em que as várias peças só podiam unir-se a partir da sua consciência de colonizados e dominados. Em segundo lugar, e isso nos parece mais significativo, em nenhum desses países operara-se uma deslocação tão maciça de quadros para, num espaço extraterritorial e alheio ao seu entorno originário, levar avante uma luta emancipatória também de feição extraterritorial (ibidem: 241).

Resumidamente, para além do traço comum da luta anti-colonial, «existiu um dado novo que foi a realização de uma luta de âmbito extraterritorial, voltada para a construção de uma entidade supranacional, a pátria africana». Por isso, Fernandes apelida de cosmopolita a luta anti-colonialista nos ilhéus, sendo que, «no âmbito da unidade com a Guiné-Bissau, fica consagrado o propósito de construção de uma Pátria Africana, a qual terá sido projectada para ser muito mais que uma mera emanção do lugar» (idem: 242).

Assim, este autor considera que «os actores cabo-verdianos, engajados na chamada luta de libertação, levada a cabo a partir da Guiné-Bissau, têm mais de cosmopolitas que de nacionalistas». Acrescenta que este «inequívoco cosmopolitismo», esse traço da cultura crioula, cujas raízes remontam a séculos atrás, como pudemos explicar acima, doravante levado à sua expressão mais radical, leva ao «seguinte equacionamento: um nacionalismo que se deduz do anticolonialismo, que é orientado por um cosmopolitismo (crioulo)» (ibidem: 242)¹²⁹.

Voltando ao «cosmopolitismo colonial», ou à figura do cabo-verdiano subalterno cosmopolita que emerge no espaço das ilhas, é de referir que o seu papel na máquina burocrática da colonização portuguesa não se quedou pelo espaço insular - que se institui como placa giratória para outros espaços como as Américas e Europa, mas também pela sua própria deslocação para esses espaços para servir os desígnios da Coroa. Contudo, ao contrário do que aconteceu durante a luta anti-colonial, onde a transferência para as matas da Guiné se configurou num cosmopolitismo emancipatório,

¹²⁹ Ernest Gellner defende que «(...) para efeitos de análise, o nacionalismo aparece antes das nações. Não são as nações que criam Estados e nacionalismos, mas sim o contrário» (Gellner, 1983: 48-9). Se seguirmos a linha de pensamento de Fernandes, podemos afirmar que Cabo Verde erigiu um Estado antes do nacionalismo e que este começa emergir somente após a queda Unidade com a Guiné-Bissau. Por isso é que ainda Cabo Verde anda «em busca da nação» (Fernandes, 2005).

nesse deslocamento a figura do cabo-verdiano era a de um *caliban prosperizado* ao serviço da burocracia colonial ou do exército nas campanhas regulares de pacificação.

Foi na sequência das reformas pombalinas, nomeadamente no campo da educação, que Cabo Verde reforçou a sua condição de máquina administrativa da colonização portuguesa ao passar a formar agentes e funcionários da administração colonial que iam trabalhar noutras colónias portuguesas. Por diversas vezes, esses agentes tornaram-se figuras de proa na hierarquia da administração colonial, ocupando um significativo espaço no seio dos quadros ou chefias intermédias. No caso da Guiné, devido à grande exiguidade de funcionários portugueses, foram os cabo-verdianos e seus descendentes, efectivamente, os principais agentes ou instrumentos da colonização portuguesa.

Um dos agentes que assumiu maior protagonismo foi Honório Pereira Barreto (1813-1859) - nascido na Guiné, filho de pai cabo-verdiano e mãe guineense -, devido ao seu contributo para a preservação do território guineense nas mãos dos portugueses. Gilberto Freyre, numa de suas obras de referência, *Aventura e Rotina* - um diário da visita de mais de seis meses (de Agosto de 1951 a Fevereiro de 1952) que ele efectua entre a então metrópole portuguesa e as suas colónias no «Ultramár» a convite do regime salazarista -, enaltece as qualidades do *caliban prosperizado* cabo-verdiano, na pessoa de Barreto:

Destaque-se com relação a Ziguinchor que se manteve terra portuguesa durante dias difíceis, graças não a portugueses puros da Europa mas mestiços de Cabo Verde, tão conscientes da sua lusitanidade como se tivessem nascido em Guimarães ou em Bragança. Desta brava gente mestiça de Cabo Verde, que se opôs, quase desajudada da metrópole, à usurpação de terras portuguesas na África por franceses sôfregos de competir com os ingleses em aventuras imperiais nos trópicos, destacou-se um que a si mesmo se alcunhou de «escuro e obscuro português». Chamava-se Honório Pereira Barreto: espécie de Henrique Dias que chegou a ser governador, por nomeação do governo português, de Bissau e Cachéu, e tenente-coronel comandante de Batalhão de Voluntários Caçadores africanos de Cachéu e Ziguinchor. A Guiné era tão simples comarca e pertencia à província de Cabo Verde (Freyre, 2001: 224-5).

Os privilégios de uma educação colonial metropolitana reservado a alguns mestiços de origem cabo-verdiana como Barreto são ilustrados por Freyre ao acrescentar que

(...) mandaram-no (...) estudar em colégio de Portugal, de onde voltou rapaz em 1829, por morte do pai, para dirigir a casa comercial da família. Começou então Honório a desenvolver uma acção pró-lusitana que cedo o colocou entre os indivíduos que mais concorreram para a resistência portuguesa à usurpação de terras de Portugal por franceses e ingleses. Perderam-se algumas, do mesmo modo que outras seriam, anos depois, arrancadas ao domínio português pelos ingleses, receosos de antecipações alemãs à sua política

imperialista tanto no Oriente como na África. E não tivesse havido um Honório e talvez pouco restasse hoje aos portugueses na Guiné (idem: 224-5).

Mas não foi só o principal teorizador do lusotropicalismo, e da ideologia da miscigenação e da mestiçagem cultural, a glorificar os feitos daquele que, por exemplo, consolidou na região de Cacheu um lucrativo comércio de escravos numa altura em que este entrava na fase de sua extinção, pois Portugal já tinha abolido o tráfico, embora persistissem focos nas suas possessões ultramarinas. Também a ditadura salazarista, no âmbito da própria instrumentalização da ideologia lusotropicalista de Freyre¹³⁰, canonizou-o como herói e exemplo irrepreensível de um «assimilado» para qualquer guineense e cabo-verdiano.

Para além de Barreto, Freyre destaca um outro «agente» cabo-verdiano da colonização portuguesa na Guiné de nome António Barbosa Carreira (1905-1988), nascido na ilha do Fogo e que actualmente é considerado o pai, ou um dos principais precursores, da historiografia cabo-verdiana pela maioria da intelectualidade do país. Descrevendo na altura as qualidades de Carreira, o sociólogo brasileiro considera que este

(...) como administrador de populações indígenas, vem prestando tão bons serviços ao seu país; e concorrendo com observações inteligentes, algumas já publicadas, para o melhor conhecimento e melhor governo dessas populações. Sem ser um bacharel em ciências do homem é superior a muito bacharel nessas ciências, no conhecimento vivo, directo, da antropologia e da etnografia das populações e cultura indígenas da Guiné: conhecimento que um curso, feito já depois de adulto, na Escola Superior Colonial ou Ultramarina, de Lisboa, vem lhe permitindo aperfeiçoar e disciplinar. Para um cabo-verdiano, como para um cearense, a vida tanto pode começar aos quinze anos, como marítimo, como recomeçar aos quarenta, como etnógrafo (idem: 263).

Estamos, assim, perante uma dupla e ambivalente condição do cabo-verdiano deslocado que é tanto um colonizado que, por exemplo, é recrutado para ser explorado como trabalhador nas famosas roças de S. Tomé e Príncipe nos inícios de Novecentos, como um agente «privilegiado» da colonização, categoria que personificamos na figura do *caliban prosperizado*.

A instrumentalização colonial dessa condição fica explícita na forma como a Coroa lidou com a reivindicação das elites locais de levar o arquipélago ao estatuto de «ilhas

¹³⁰ Muitos autores cabo-verdianos pertencentes à elite letrada local na época colonial foram «seduzidos» pela ideologia da mestiçagem e pelo lusotropicalismo freyriano, com o inevitável destaque para Baltasar Lopes da Silva (1956) e Gabriel Mariano (1959). Para uma análise das continuidades e transformações sofridas por esta ideologia após a independência de Cabo Verde cf. entre outros, Barros (2008), Anjos (2006), Fernandes (2002, 2005), Moniz (2009).

adjacentes», tal como Açores e Madeira. Na sequência da criação do Código Administrativo de 1843, foi operada a organização administrativa de 1892 que permitiu às ilhas atingirem esse estatuto. No entanto, essa elevação não passou da retórica dado que nunca foi aplicado, apenas reforçando, por um lado, o estatuto de *capatazes ou algozes do império* das referidas elites¹³¹.

Por outro lado, segundo o historiador cabo-verdiano Elias Moniz,

[o] motivo que impediu a elevação de Cabo Verde ao estatuto de ilhas adjacentes prende-se, essencialmente, a questões económicas. Como elevar os cabo-verdianos à categoria de «cidadãos», sabendo que constituíam importante mão-de-obra para trabalhar nas roças dos colonos portugueses de S. Tomé, uma vez que, considerados cidadãos, estariam fora da alçada das leis que regulamentavam o trabalho dos «indígenas» das «províncias ultramarinas»? (Moniz, 2009: 101)

De forma semelhante, no espaço geográfico das ilhas também assistimos a essa ambiguidade pois é o próprio descendente do africano escravizado e do colonizador europeu que vai ser paulatinamente o principal agente da Coroa portuguesa e, simultaneamente, o principal alvo de controlo e exploração por parte da mesma, tanto no seio da sociedade escravocrata como após a abolição oficial da escravatura. Isso significa que a diminuição do elemento branco e europeu na máquina burocrática não só não rompeu com a lógica colonial prevalecente, mas também que os «filhos da terra» passaram, tal como os predecessores, a perverter a seu favor, a estrutura oficial instituída pelo Estado colonial português.

A historiadora cabo-verdiana Zelinda Cohen, ao estudar o processo de estruturação administrativa colonial em Cabo Verde entre os séculos XV e XVIII vai de encontro a esta ideia de permanente «subversão» ao defender que:

A lógica que preside ao comportamento dos homens na Colónia – e aqui empregamos *homens* e não *agentes*, porque agentes é o que a organização lhes propõe que sejam – subverte a lógica institucional. Eles tendem a aumentar as suas margens de autonomia, furtando-se o quanto possível à submissão do *Rei-centro*. Além disso, apropriam-se de recursos diversos da mesma organização a que pertencem e utilizam-nos para fins privados. Uma das formas mais flagrantes de concorrência de vontades no seio da organização manifesta-se pela luta entre o público e o privado. Público e privado, isto, é, entre o interesse público (assumido pela organização) e o privado de que são portadores os homens que ela emprega. Por mais que esta se esforce, não consegue fazer desses homens puros agentes seus, funcionários *a pleno*. (...) [O]s meios de repressão deparam-se com a acção resistente dos homens de quem, contraditoriamente, o centro não pode prescindir para atingir os seus fins. A acção desses homens visa situá-los fora do alcance da repressão, isto é, numa área que não seja politicamente controlável pelo centro. Isto será parcialmente possível por existirem brechas no controle, que nunca consegue ser total e absoluto (Cohen, 2007: 20-1).

¹³¹ É nesse período que, segundo Mário Pinto de Andrade, o arquipélago se torna «o pólo de unificação dos métodos então utilizados pelo colonialismo português» (Andrade, 1998: 26).

8.1 O Cenário Após a Independência: O Moderno e/ou Colonial do Estado

É tendo em conta o cenário de ambiguidade acima descrito que vamos debruçar-nos agora sobre as características do Estado colonial que se perpetuaram no cenário após a independência, ou seja, para além das rupturas e transformações ocorridas torna-se essencial esmiuçar as continuidades modernas e/ou coloniais no Estado cabo-verdiano com o fito de perceber a lógica que preside a sua relação com a «participação popular» na justiça.

Perante as políticas seguidas pelo Estado recém-independente, o sociólogo e historiador, António Leão Correia e Silva, considera que as raízes da actual configuração estatal remontam ao final do período colonial, mais concretamente a partir de 1968. O «Estado Colonial» que até então tinha tido uma intervenção residual na sociedade cabo-verdiana passou a ser o principal agente de regulação social, denominado de «Estado Tardo-Colonial» (Silva, 2001: 5).

É de notar que a utilização do conceito de «Estado Colonial» não é pacífica. Ao contrário de Silva, Moniz considera que

[n]o caso das possessões coloniais portuguesas, não nos parece razoável falar de um Estado Colonial, porque, por um lado, atendendo às dinâmicas de exploração em África, não havia, por parte de Portugal, interesse em fazer grandes investimentos em suas possessões, visto que, das colónias, Portugal apenas pretendia extrair o que de melhor possuíam. Por outro lado, a extensão das instituições administrativas às colónias africanas, se fosse possível, demandaria investimentos que a Coroa nunca mostrou-se interessada em realizar. Ao invés, Portugal procurou incorporar suas possessões de forma gradual, através de decretos, disposições e outras formas 'legais', concedendo alguma autonomia no tangente à tomada de decisões pelos que faziam funcionar os dispositivos locais. Se levarmos em conta que a formação de um Estado resulta de uma rede de relações sociais, que possibilitam a criação de um espaço público autónomo, ainda que essa autonomia não passasse de simples ilusão, capaz de produzir um aparato institucional, perceberemos, efectivamente, como não se chegou a erigir um Estado Colonial nas possessões portuguesas em África» (Moniz, 2009: 95-96).

Só a leitura da última frase dessa citação bastaria para deitar por terra a posição de Moniz por justamente partir da concepção dominante de estatalidade, ou seja, das regras da estatalidade moderna ocidental que temos vindo a pôr em causa, em vez de pôr a tónica nas diversas configurações estatais resultantes do encontro colonial. Isso não significa que sufragamos pacificamente a concepção dominante de «Estado Colonial» veiculado por Silva.

A nosso ver, não é só o papel do cabo-verdiano no âmbito da colonização portuguesa que tem a marca da ambivalência. O próprio Estado metropolitano encontra-se numa situação ambígua. Por um lado, mesmo que quisesse implantar um Estado Colonial de acordo com os critérios avançados por Moniz, não tinha condições militares, económicas e financeiras para tal em comparação com as outras potências coloniais europeias. Por outro lado, perante o risco de perder as colónias após a conferência de Berlim (1884-5) que, em 1892, estabeleceu o princípio do direito de ocupação efectiva em detrimento do direito histórico baseado da propriedade da «descoberta», tentou «afirmar» internacionalmente existência de um Estado Colonial, primordialmente mediante a utilização de violência militar - apelidada de «campanhas de pacificação» -, que se prolongou com a implantação da república em 1910, com o acto colonial em 1930 e com a Constituição de 1933.

Essa posição ambivalente regressa nos finais da década de quarenta do século passado quando, devido às críticas internacionais, Portugal rejeita a ideia de ter colónias [Estados Coloniais] alegando ter Províncias. Nesse contexto, Cabo Verde voltou novamente a ser regido como uma «Província Ultramarina» - provida de uma única jurisdição administrativa, sob a alçada de um Governador. Perante essa postura artilosa, podemos afirmar que, na prática, o que se assiste é a edificação de Estados coloniais à medida das especificidades de um colonizador subalterno europeu ou de uma *semi-colónia inglesa* (Boxer, 1969), e de um *próspero calibanizado* (Santos, 2006a), mas que nem por isso é menos predatório, antes pelo contrário como já se evidenciou aqui.

Voltando à questão da transição de «Estado Colonial» para um «Estado Tardo-Colonial» em Cabo Verde, esta transformação prende-se essencialmente com a tentativa do Estado imperial português, que entretanto passou a ser liderado por Marcello Caetano, de legitimar o «Estado Colonial» num contexto internacional de fortes pressões anti-coloniais. O surgimento do PAIGC, leva a que se procure, mediante o aumento dos investimentos sociais, estancar o crescente apoio que os independentistas estavam a conseguir no seio da população colonizada.

Efectivamente, só o objectivo fundamental de «legitimação interna e externa da própria relação colonial» é que explica o dispêndio por parte do Estado imperial português de recursos financeiros para o «Estado Colonial», já que este não os dispunha

para desempenhar o papel de agente de regulação social. Isso leva a que o Estado herdado após a independência tenha uma «economia extrovertida» na qual «os rendimentos captados advêm não do desempenho da sua estrutura produtiva mas sim de uma renda de origem externa, resultante da situação política» (Silva, 2001: 5-7).

Contudo, e de forma paradoxal, a expansão do Estado Colonial acaba por ter um efeito contraproducente, ou seja, está na gênese da queda da própria relação colonial. O crescimento da administração pública motivado por tal expansão leva a que as orlas menos pobres do campesinato invistam na educação académica como forma de assegurar as vantagens que advinham do facto de se pertencer aos quadros estatais e isso, por sua vez, provoca o crescimento da pequena burguesia burocrática.

São os elementos desta pequena classe que vão compor a ala cabo-verdiana do PAIGC que liderar o processo de independência do arquipélago. A sua integração neste partido, ao contrário do que possa parecer, não é surpresa na medida em que, não obstante o nacionalismo de base anti-colonial e de cariz cosmopolita e panafricano, a pequena burguesia burocrática tinha a ambição suprema assumir a chefia do Estado (Fernandes, 2005; Silva, 2001; Anjos, 2006).

Após a independência, o Estado em vez de um corte radical com o carácter assistencial do «Estado Tardo Colonial», apenas reconverte e acentua essa característica apesar de as motivações serem completamente distintas. Ou seja, tendo em vista a inexistência de capacidade produtiva do país que não teve investimentos significativos por parte da ex-metrópole, era urgente para nova classe governante garantir a curto e médio prazo a sobrevivência física dos nacionais e posteriormente fazer investimentos a longo prazo. Essas razões sociais, mais do que ideológicas, levaram a que o Estado se dotasse de tarefas sociais e económicas abrangentes.

Referindo-se à essa faceta «totalizadora», Silva apelida o Estado cabo-verdiano de «Leviatã Crioulo» e afirma que o quadro histórico de sua construção é «propício à emergência de doutrinas *hobbesianas* de legitimação. Segundo elas os cabo-verdianos deviam abdicar voluntária e conscientemente das suas prerrogativas de liberdade (de associação, expressão, organização, etc.) em favor de um partido e um Estado submissores, mas que, em troca, lhes dariam segurança material» (Silva, 2001: 2-10).

Curiosamente, vai ser esse referido «aprofundamento-extensão das funções de regulação» que acarreta e arrasta consigo uma «constante complexificação burocrática» que vai evitar que o Estado cabo-verdiano sofra de um alto nível de «patrimonialização», concepção usualmente utilizada pela ciência política ocidental para se referir, geralmente de forma errónea e equivocada, ao panorama estatal em África (Varela, 2005, 2006a).

A grande especificidade do figurino estatal cabo-verdiano parece ser a potencialização da sua herança colonial/moderna burocrática, que, segundo Silva, conduz a uma governação relativamente performante:

O que no entanto parece ser mais destacável no quadro dos países africanos é que o Estado neste país-arquipélago preserva e aprofunda uma lógica de gestão eminentemente burocrática, no seio da qual vigora a clara separação entre o interesse público e privado. Em consequência, a utilização sistemática dos cargos políticos como via de enriquecimento privado encontra aqui uma muito limitada expressão. A nosso ver, aliás, dificilmente se pode assimilar o Estado em Cabo Verde às categorias de Estado prebendário ou neo-patrimonialista» (Silva; 2001: 3-4).

Podemos ver então que o Estado cabo-verdiano foi obrigado pelas dinâmicas sociais do período após a independência a se tornar num órgão fundamental de intervenção social, tornando-se óbvio que para realizar plenamente essa função e para garantir o cumprimento dos objectivos acima referidos, teria que recorrer aos recursos financeiros vindos do exterior. A principal diferença em relação ao regime colonial prende-se com o facto das transferências financeiras serem originárias da cooperação internacional e das organizações internacionais, visando não só a sobrevivência do país mas também a sua auto-sustenção a longo prazo, sendo esta, aliás, a maior preocupação dos sucessivos governos até o momento em Cabo Verde.

No entanto, apesar do alargamento da base de recrutamento da burocracia estatal que aprofunda a sua estruturação institucional, é preciso ter em consideração que quem vai dominar o aparelho estatal é a elite da pequena burguesia burocrática que, como já foi dito, aumenta de corpulência durante a vigência do Estado «Tardo-Colonial», embora a «tradição» de participação na administração estatal, por via da aposta na educação escolar, tenha raízes mais longínquas na colonização cabo-verdiana particularmente após as referidas reformas pombalinas.

Do nosso ponto de vista, isso ilustra o carácter eurocêntrico e teleológico das comparações entre o caso cabo-verdiano e a maioria dos Estados africanos a Sul do Sara e mostra igualmente o quão equivocadas estão as leituras que defendem que a razão

principal para qual estes Estados fossem abalroados por ardis «neo-patrimoniais» de administração, reside no facto de nunca terem tido uma verdadeira integração institucional inclusive no período colonial, o que lhes retira, por conseguinte, qualquer influência e eficácia significativas na regulação social.

Como temos vindo defender, particularmente na parte anterior deste trabalho, as formas de que revestem a estatalidade são diversas tendo em conta os diversos contextos históricos. No caso cabo-verdiano, a ausência de populações autóctones e a consequente inexistência de organizações ou culturas políticas com estatalidades próprias na altura da chegada do colonizador europeu, levam a que a forma moderna ocidental de estatalidade se tornasse dominante, e que, após a independência, o imaginário sociopolítico das ilhas continuasse a ser dominado por uma arquitectura e densidade estatal que privilegia um perfil moderno e eurocêntrico.

Todavia, uma das principais singularidades do Estado moderno cabo-verdiano reside no facto de o seu componente «eurocêntrico» ter se tornado paulatinamente num simples invólucro devido ao facto de o cabo-verdiano ter reinventado as instituições estatais impostas pela colonização mediante a inclusão de práticas e conhecimentos provenientes da sua herança afro-negra, no qual se podem incluir os elementos de uma estatalidade moderna «afrocêntrica» ou de cariz «africano».

Isto evidencia o quão é possível falar de «tradicional» em Cabo Verde na medida em que a modernidade do seu Estado é fruto de um processo histórico específico e não se pode simplesmente equipará-lo às experiências estatais ocidentais alegando a inexistência do «tradicional» nesse país devido a ausência de culturas políticas alternativas com raízes no período pré-colonial. Como já foi exposto anteriormente neste trabalho, isso nos mostra igualmente que noutros Estados africanos, nomeadamente os vizinhos de Cabo Verde, a existência dessas culturas leva a que haja, durante o período colonial e após a independência, sobreposições e imposições de diversos tipos de estatalidade.

A configuração estatal resultante desses processos de imposição, resistência e negociação, vai ter um carácter único pois cada Estado absorve de forma particular os resíduos ou heranças de períodos anteriores, influenciados por poderosos factores externos particularmente os usualmente chamados «processos de globalização» (Santos,

2001c). Por isso, o que na linguagem dominante se chama erroneamente de «patrimonialismo» podem ser simplesmente o que Santos (2003b, 2006b) apelidou de «Estado heterogéneo» para o caso moçambicano, o que Mamdani (1999b) chamou de «Estado bifurcado» para a generalidade do continente africano e o que Silva (2001) catalogou de «Leviatã Crioulo» em relação ao Estado cabo-verdiano.

Apesar do carácter intrincado dos referidos processos, é preciso ter sempre presente que isso constitui um forte indício das intrusões «rebeldes» das alternativas estatais marginalizadas, e que a «imaginação do centro» continua a influenciar decisivamente as atitudes das elites que controlam os aparelhos estatais africanos e Cabo Verde não foge a isso. A pequena elite burguesa que domina o Estado não rompe, em grande medida, com a lógica colonial anterior e, tal como os seus antecessores, os novos «filhos da terra» continuaram a utilizar a estrutura oficial estatal para tentar manter outros grupos sociais à margem da partilha do poder.

Alguns trabalhos de autores cabo-verdianos têm criticado esse cariz excludente do Estado cabo-verdiano. Após o término do regime de Partido Único em 1990, a maior parte destes trabalhos, como são os casos de Silveira (1991) e Cardoso (1993), se focalizaram na denúncia das situações de exclusão e, de forma explícita ou latente, deixam transparecer estarem, na altura, politicamente comprometidos¹³².

Onésimo Silveira, por exemplo, numa obra que surge como uma crítica à componente repressiva do regime, considera que

(...) o Partido da libertação, que chegou a conquistar a adesão das massas populares (que exaltaram a independência sem aprovar o Partido Único) não soube interpretar-lhes as aspirações e ficou amarrado a métodos de acção de índole totalitária. As realizações do Governo, mesmo em casos dignos de louvor, foram por isso incapazes de constituir uma atenuante à crítica e ao ostracismo popular em que o PAICV acabou por se afundar. Daí que o Partido, embora dotado de uma máquina de repressão que se fazia sentir em todos os cantos do país, não pôde dominar o processo que o transformou numa «Assembleia de ex-Revolucionários e Afiliados», sem qualquer impacto ideológico ou filosófico no seio da população caboverdiana. Como resultado desse processo, o campo político ficou constituído por dois grupos diferenciais: de um lado, os «melhores filhos da terra» com a sua máquina partidária dominando o aparelho estatal e as instituições governamentais; do outro lado, a esmagadora maioria do povo caboverdiano, enfrentando as crises de sobrevivência tradicionais (Silveira, 1991: 15).

Nos últimos anos, produções vindas do campo académico têm vindo igualmente a fazer uma reflexão crítica sobre a era dos «melhores filhos da terra» - alusão irónica ao *slogan* veiculado pela elite burocrática estatal no sentido de distinguir entre os elementos

¹³² Já no campo da literatura destacam-se os romances históricos do escritor Germano Almeida (2000, 2000a).

da engrenagem do regime e os seus detractores -, com destaque para os trabalhos de Fernandes (2002, 2005), Anjos (2006) e Moniz (2009).

Do nosso ponto de vista, para além de particularidades próprias, essas obras apresentam, no geral, alguns pontos de contacto. O primeiro é a sua crítica ao discurso «desenvolvimentista» e «socializante» ostentado pelo regime e às conseqüentes e medidas práticas alógenas - que se traduziram, por exemplo, na criação de instituições de «participação popular» como os tribunais populares, as comissões de moradores ou as milícias populares -, apresentadas «(...) como soluções prontas, apresentadas como cientificamente adequadas à realidade cabo-verdiana. (...) A metodologia científica perde a sua força quando separada de movimentos histórico-sociais para os quais foi forjada» (Moniz, 2009: 35).

Esse discurso vai encontrar a oposição de alguns grupos, nomeadamente o dos comerciantes e dos grandes proprietários de terra, que temiam perder os benefícios materiais e outros derivados da sua grande importância social até pouco antes da independência. Em virtude disso, o regime marginaliza ostensivamente aquelas «classes» sem ter em consideração o facto de muitos dos seus elementos terem apoiado e integrado, no território insular, a luta clandestina pela independência do país, não obstante, de acordo com Elias Moniz, existir o princípio geral de que «[u]ns defendiam a elevação ao estatuto de ilhas adjacentes, sem que isso significasse uma ruptura total com Portugal; outros eram contrários à unidade Guiné-Cabo Verde» (idem: 163-64)¹³³.

O segundo ponto de proximidade reside na sua inovadora crítica des-constructiva a um poderoso artefacto instrumentalizado pela elite estatal para se manter no poder: o discurso da mestiçagem. Como já se deixou transparecer, o poder colonial utiliza, em diversos momentos, o argumento de que o cabo-verdiano é fruto da «síntese cultural perfeita» entre europeus e africanos não só para justificar internacionalmente a colonização das ilhas mas também como estratégia de «colonização mental» do *caliban* no sentido de o *prosperizar* a seu serviço.

Seguindo a mesma lógica, o poder autóctone utiliza interna e externamente esse discurso auto-assumindo a qualidade de «interlocutor» junto da fonte privilegiada e

¹³³ A propósito deste tema, os «Cadernos de Campo» - resultantes do trabalho empírico para a elaboração desta tese -, albergam o testemunho de um antigo e famoso comerciante Alcibiades da Silva, conhecido por «Tchibia», que esteve preso por diversas vezes durante o regime de Partido Único.

«moderna» da mestiçagem - a «Europa», no sentido de não só atenuar as desigualdades internas, mas também de reforçar o afastamento da fonte subalternizada - a «África», alimentando sobre esta a imagem de «pré-moderna» ou «primitiva».

Do nosso ponto de vista, o antropólogo José Carlos dos Anjos é um dos que melhor retrata a forma excludente como o «modelo da mestiçagem» é manobrado:

Uma sociedade cujas estruturas estatais são exteriores à cultura da maioria da população é uma sociedade fracturada entre a elite, que tem acesso aos códigos ocidentais, e o resto. Neste sentido, a mestiçagem aparece não apenas como a ideologia que alivia as tensões internas propondo uma imagem de colectividade homogénea, mas também um modelo de encompassamento de diferenças, que operacionaliza a forma como modelos simbólicos exteriores podem ser integrados e, por fim, justifica essa importação (Anjos, 2006: 17-8).

Anjos alerta igualmente para o facto de um determinado sector da pequena burguesia burocrática, a chamada elite intelectual, ser um dos principais legitimadores e/ou construtores do referido discurso:

A violência física e simbólica, que destruiu grande parte da memória étnica dos escravizados, tem sido lida pelos intelectuais cabo-verdianos como «fusão cultural de europeus e africanos». Essa «fusão cultural» numa mestiçagem geral é percebida por uma parte da intelectualidade cabo-verdiana como positiva, no sentido que se teria constituído uma unidade nacional antes da implantação de um Estado nacional. Sob este prisma, parte da elite cabo-verdiana ostenta com orgulho o seu avanço em direcção à modernidade se comparado com as demais nações africanas (idem: 14).

Já Moniz responsabiliza directamente o regime de Partido Único do PAIGC/PAICV pela reprodução da lógica colonial anterior que procurou aniquilar os elementos das diversas culturas africanas trazidas do continente pelos homens e mulheres escravizados, a favor dos interesses da «máquina burocrática» moderna/colonial, denominados de fins civilizacionais ou cristãs perante culturas inferiores ou «infantis». Contudo, apesar das precárias condições de resistência nas ilhas, as componentes marginalizadas sobreviveram integradas em diversas constelações culturais que adquiriram características próprias ao longo do tempo:

Se noutras paragens, onde ocorreu a colonização, os negros puderam rebelar-se com veemência, em Cabo Verde, a descontinuidade territorial e a dispersão étnica levada a efeito pelos portugueses impediram que os negros se unissem de modo a organizarem levantes contra o sistema. Estes processos explicam o surgimento de diferenciados agentes históricos, com identidades culturais próprias. Contudo, isso não parece suficiente para justificar alguns argumentos - daqueles que querem afastar-nos da África. Quer do ponto de vista histórico como geográfico, este homem, com todas as suas peculiaridades, é africano (Moniz, 2009: 81).

Os trabalhos acima apresentados representam um notável esforço de releitura e reflexão crítica sobre a trajectória político-identitária cabo-verdiana até os dias de hoje, e

o presente trabalho pretende seguir também, em parte, esse caminho. Contudo, existe um grande distanciamento no que concerne ao quadro «epistemológico» que enforma aquela releitura e reflexão. Para nós, a grande limitação destas obras deriva do facto de não procurarem, ou não conseguirem, escapar ao eurocentrismo que impregna o processo de produção de conhecimentos nos campos das ciências sociais em que cada um deles se situa.

Exemplo disso é o facto da acirrada crítica que é feita aos modelos discursivos exógenos adoptados pelo regime de Partido Único, nomeadamente o discurso «desenvolvimentista», não é acompanhada de igual censura à «metodologia científica» que lhe subjaz. Ou seja, o enfoque dirige-se mais para os contextos e circunstâncias que os conhecimentos são importados e aplicados do que à ideologia epistemológica que está por detrás, nesse caso o paradigma ocidental da ciência moderna, também tributária do colonialismo europeu. No fundo, estes trabalhos podem se enquadrar no rol dos críticos internos da ciência moderna que põe em causa o seu modo de actuação mas nunca a sua supremacia enquanto produtor privilegiado de conhecimento, acabando por ser coniventes com a persistente colonialidade do saber e do poder.

Existe igualmente um distanciamento no que concerne à imagem do sujeito cabo-verdiano apresentado por estes trabalhos. Perante a acção de rapina do poder colonial, e do poder autóctone após a independência, o colonizado e o marginalizado respectivamente, surgem aparentemente como sujeitos relativamente despolitizados ou sem poder de reacção ou acção. É certo que a narrativa das resistências pode não ser o principal móbil das referidas obras mas impõe-se, no mínimo, a apresentação da consciência de que esses processos históricos envolvem permanentes tensões entre os actores em interacção no espaço arquipelágico.

O presente trabalho, para além da denúncia das continuidades coloniais que enfermam o Estado cabo-verdiano e das consequências negativas daí advenientes, visa mostrar, por exemplo, que o/a cabo-verdiano/a procurou sempre reformular os espaços locais de actuação preconizados e criados pelo Partido Único - nomeadamente os «tribunais populares» ou outros chamados «órgãos de administração e de participação popular», aproveitando não só os défices dos meios de fiscalização do regime e a forte centralização política herdada do período colonial, mas também procurava implementar

as suas próprias visões - que inclusive podiam até ser mais reaccionárias do que as anteriores - no seio das instituições locais criadas.

O que se pretende dizer é que, por um lado, pode-se assistir a sazonais expressões de força, ou de violência física e simbólica, por parte do Estado mais como demonstração de autoridade do que para a transformação de práticas e que, por outro lado, a própria rotina da aplicação do poder obriga a cedências forçadas de parte a parte, à semelhança do que acontecia, em parte, no período colonial. Resumidamente, isso quer dizer que estamos perante uma «continuidade» tanto da relação colonial (desigual) como também das tensões e acções de resistência e negociações, nos interstícios do poder subordinante.

8.1.1 A Síntese Moderna do Aparato Institucional Estatal

O Estado cabo-verdiano é internacionalmente visto como um caso de relativo sucesso no panorama africano após a independência em grande parte devido ao facto da estrutura estatal implementada ter se revelado bastante eficaz e estável ao longo do tempo. Do nosso ponto de vista, o que está em causa não é a modernidade estatal do país, questão já discutida atrás, mas sim como é que o aparelho estatal moderno saído da colonização se adaptou, ou foi a adaptada, a elementos de modelos estatais importados do exterior.

Ou seja, será que estamos perante apenas uma mudança do invólucro estatal colonial por um novo desenho institucional importado do exterior mas que não vai transformar a lógica anterior, ou será que as mudanças operadas têm por base apenas processos vindos de «cima para baixo» ou, pelo contrário, dinâmicas sociais oriundas de «baixo para cima»? No âmago, tendo como facto assente a modernidade do aparelho estatal, o que realmente interessa é perscrutar as lutas e as sobreposições entre as feições dominantes, coloniais e eurocêntricas da modernidade, e a figuras marginalizadas, alternativas ou endógenas. Contribuir para a visibilidades destas últimas significa também pugnar no sentido da sua integração em constelações de modernidades estatais marginalizadas que, numa configuração transmoderna, se opõe à modernidade ocidental universalizante.

As lutas pelas definições modernas do Estado cabo-verdiano deram origem a algumas interrogações, internas e externas, sobre as suas práticas quotidianas após a independência sobre o seu figurino, nomeadamente no campo da ciência política. Por exemplo, querendo distanciar-se do rótulo, interna e externamente estigmatizante, de «Estado socialista», Aristides Lima, teórico e dirigente político tanto do regime de Partido Único como do actual sistema multipartidário, considera que «independentemente da origem da designação e da sua aplicação nos chamados países de orientação socialista, o que em Cabo verde se chamou de democracia nacional revolucionária é um regime político que se distingue nitidamente tanto das democracias liberais como dos regimes políticos dos antigos países socialistas» (Lima, 1991: 11-12)¹³⁴.

De facto, se reportarmos apenas ao desenho formal do regime implantado em Cabo Verde após a independência, as conclusões práticas poderão ser erróneas. Efectivamente, de acordo com a primeira Constituição aprovada em Setembro de 1980 pela Assembleia Nacional, «Cabo Verde, após a independência, adoptou um ideal político e uma constituição semelhante aos outros PALOP» nos seguintes aspectos: ao se posicionar como uma «república soberana, democrática, laica, ideológica, unitária, anti-colonialista e anti-imperialista» (art. 1), residindo a «soberania nacional no povo» (art. 2); ao ser «um Estado de democracia nacional revolucionária, fundado na unidade nacional e na efectiva participação popular no desempenho, controlo e direcção das actividades públicas e orientado para a construção de uma sociedade liberta da exploração do homem pelo homem» (art. 3); pelo facto do PAIGC ser a «força política dirigente da sociedade e do Estado» (art. 4); e por estipular que a economia nacional seria regida pelo «princípio da direcção e planificação estatais» (art. 12) (Araújo, 2000: 49).

Raul C. Araújo, inspirando-se no teórico francês Georges Burdeau (1980), considera a primeira Constituição cabo-verdiana como sendo de inspiração socialista, por apresentar elementos estruturantes das constituições dos Estados socialistas como, por exemplo, a consagração do partido político «dirigente» (idem: 49). De forma geral, ele caracteriza esta Constituição da seguinte maneira:

I. O poder do Estado é monista, estando os poderes executivo e judicial subordinados ao legislativo que, por sua vez, está subordinado ao «partido dirigente».

¹³⁴ Sobre este tema, cf., entre outros, Fonseca (2006).

Constitui uma estrutura vertical do poder que tinha no seu vértice o «Partido-Estado». Esta constituição consagrava a unidade do poder, concentrando-se na assembleia representativa (parlamento) todos os poderes soberanos, existindo unicamente uma mera separação organizacional e funcional de funções, com o parlamento, o governo e os tribunais a exercerem cada um as suas funções mas com uma subordinação dos órgãos executivos e judiciais ao parlamento. Este aparece como «o órgão supremo do poder do Estado. Ele decide sobre as questões fundamentais da política interna e externa do Estado e organiza e controla a aplicação da linha política, económica, social e de defesa, definida pelo PAIGC» (art.46)¹³⁵.

II. Na sequência do «papel dirigente» do partido sobre o Estado e a sociedade, os principais dirigentes do Estado eram indicados pelo respectivo partido «dirigente», que geralmente, acumulavam as funções partidárias e estaduais.

III. Nesta Constituição se define que a soberania reside no povo, entendido este como «proletariado ou conjunto dos trabalhadores da cidade e do campo ou, mas só depois de eliminados as classes, o conjunto de todo o povo», ao contrário do que se entende por Estado de direito, onde o povo é uma «comunidade juridicamente definida de cidadãos, independentemente da sua classe ou situação económica».

IV. A forma do governo podia ser enquadrada, na tipologia de «governo leninista», na enunciação de Jorge Miranda (1986), ou das «democracias populares», na definição de Georges Burdeau (1980) (ibidem: 49).

Como se pode constatar, de forma similar à propagação do ideal universal da civilização europeia como forma de justificar o colonialismo, muitos dos novos regimes africanos saídos da independência adoptaram constituições «socialistas» que surgem, supostamente, como fórmulas universais capazes de conduzir os seus povos à tão almejada emancipação. No entanto, como se sabe, as raízes destas constituições remontam à Carta Constitucional francesa de 24 de Junho de 1793. Esta constituía uma constituição republicana aprovada pelos Jacobinos que chegam ao poder mediante uma sublevação popular na sequência da Revolução Francesa iniciada em 1789.

¹³⁵ Essa visão obsta, segundo Araújo, à de outro autor francês, Jacques Cadart (1975) que considera que a unidade de poder que existe nas constituições socialistas se enquadra no que ele denomina de «sistema de confusão de poderes». Este «sistema» é encontrado nos regimes autoritários, nomeadamente nas suas formas antigas (a monarquia absoluta e a teocracia) e nas formas contemporâneas – as «ditaduras totalitárias (regimes totalitários, comunistas ou fascistas)».

É a concepção monista do poder contida naquela constituição que vai servir de alicerce principal às constituições socialistas que depois são exportadas para as ex-colónias europeias, nomeadamente em África. A nosso ver, é de destacar o facto desta filosofia unitária do poder ter-se inspirado na obra *Du contrat social* - publicada em 1762, vinte e sete anos antes da Revolução Francesa -, de um dos considerados maiores representantes do iluminismo francês, Jean-Jacques Rousseau (1712-1778), que vê na «assembleia do povo» o organismo máximo que representa a «vontade geral».

Contudo, apesar de Rousseau um dos primeiros autores críticos da modernidade ocidental, tendo conseguido «iluminar» a questão da «representação» como uma das peças pouco oleadas da engrenagem dos sistemas políticos ocidentais, ele apenas inicia uma tradição crítica interna a esta mesma modernidade ou, nas palavras de Dussel (2007), «uma desconstrução moderna da modernidade». Tal como outros iluministas ou românticos europeus da altura, ele não conseguiu vislumbrar o lado profundamente colonial da mesma. Para Rousseau

(...) a Vontade geral é o horizonte a partir do qual se pode captar o «povo em assembleia» (*le peuple assemblé*), e o «sufrágio» como um instrumento concreto de exercício (não o único) do consenso (*ante factum, in factum e post factum*). Todos os problemas de «representação» são tratados por Rousseau como mediações na ausência do «povo *assemblé*», que é o postulado que fixa o limite perfeito, embora inalcançável, que permite criticar ou transformar os momentos em que outros factores afastam o povo do consenso. A corrupção é um «deixar fazer» às instituições representativas que se «afastam» da base e se constituem a si mesmas como auto-referentes. Podemos dizer (...) que Rousseau está buscando um critério teórico-prático e político para relançar criticamente a «ordem vigente», em torno do conceito de Vontade geral, sobre o qual demonstrou bem a sua necessidade. Lhe falta, no entanto, descobrir a alteridade negada (antes de mais como «categoria»): as colónias, os escravos de Haití, os pobres como trabalhadores assalariados do capital, a mulher e tantos outros actores excluídos (Dussel, 2007: 355-6).

No caso cabo-verdiano, se o desenho formal ou constitucional acima exposto pode ser considerado de inspiração «socialista», a definição prática da forma do regime político antes da 3ª revisão constitucional de 1990 que institui o multipartidarismo, encerra alguma singularidade, desafiando as concepções teóricas dominantes sobre sistemas políticos. Por não se enquadrar nessas concepções, o funcionamento do regime suscitou algum debate no seio dos teóricos, como é o caso do constitucionalista português Jorge Miranda que a apelidou de «um semi-presidencialismo *sui generis*» (Miranda, 1986).

Um outro autor, Luís Mendonça, também procura evidenciar a singularidade e a originalidade do regime estatal instalado ao denominá-lo de «*Parlamentarismo sem*

modelo», não de uma forma negativa porque não é subsumível nas restantes categorias clássicas, mas «porque poderemos estar perante uma categoria original rebelde à taxinomia pré-deduzida ou face a uma classe mista, combinação de elementos de diversa procedência.» E afirma de forma positiva que «o regime cabo-verdiano é (...) um parlamentarismo original, fora dos cânones estabelecidos e das teorias construídas a partir das realidades europeias» (Mendonça, 1983: 111).

Criticando a forma superficial e sobranceira com que a maioria dos constitucionalistas ocidentais aborda os regimes dos países do Terceiro Mundo, Mendonça procura explicar as razões que distinguem o «Estado de democracia nacional revolucionária» erigido por Cabo Verde de um Estado de Democracia Burguesa ou de um Estado de Democracia Popular. Segundo ele, aquele país procurou conjugar dois tipos de Estado, o de democracia nacional e o de democracia revolucionária (idem: 97)¹³⁶.

Para demonstrar a sua asserção, recorre a um antigo dirigente do PAIGC-CV e do regime instalado, Olívio Pires que, de forma sintética, justifica o carácter «nacional» e «revolucionário» da democracia do Estado:

A nossa democracia é nacional porque os objectivos que imperativamente temos de alcançar na fase actual da nossa luta não se resignam a exclusivismos de interesses individuais, de camadas sociais ou de classes, antes sempre foram e têm de continuar a ser delineados por uma ampla convergência dos verdadeiros interesses das forças que constituem a nação. Revolucionária porque ela teve que abrir o seu caminho eliminando a dominação colonial, que negava e impedia o são desenvolvimento das reais potencialidades dos nossos povos na Guiné e em Cabo Verde, e continuar transformando a sociedade mediante uma correcta apreensão do mundo em movimentos de que somos parte. Revolucionária também porque a força

¹³⁶ O primeiro conceito «foi elaborado na 'Conferência dos 81 partidos comunistas' reunida em Moscovo, em Novembro de 1960». «(...) Em Fevereiro de 1965, na *Nouvelle Revue Internationale*, A. Sobolev descreve (...) deste modo a democracia nacional: 'o carácter específico e transitório dos Estados de democracia nacional é devido ao facto de não ser um Estado de uma classe, nem mesmo de duas classes: os operários e camponeses; não é tão pouco a ditadura de uma ou duas classes. É um Estado que encarna os interesses de toda a parte patriótica da Nação que terá que reprimir as classes reaccionárias depositas [...]. As relações que se estabelecem entre as classes democráticas no poder, vitoriosas sobre a reacção e reagrupadas no seio de uma frente nacional significam quer uma aliança duradoura dessas classes quer uma luta entre elas com vista a assegurar a prosperidade nacional'» (Mendonça, 1983: 97-98). Contudo os chineses, «profundamente desconfiados em relação aos governos burgueses em países não europeus, opuseram-se à formulação soviética. Tratava-se quanto a eles, de retirar antes os ensinamentos da via seguida pelo seu povo na luta contra o imperialismo e na fundação na República Popular, que havia mostrado que as forças populares devem impedir a hegemonia da burguesia nacional e da pequena burguesia e liderar elas mesmas o processo. Por outro lado, a tese da *nova democracia*, elaborada por Mao desde 1940, conferia um Papel decisivo à classe operária, organizada no quadro de um partido revolucionário, sem excluir a aliança com o campesinato e a pequena burguesia e a colaboração da burguesia nacional. Foi a tese soviética que prevaleceu. À sua luz, passaram a ser considerados como *democracias nacionais* os regimes de um conjunto de Estados saídos de *revoluções nacionais anti-imperialistas*: O Egipto de Nasser, a Guiné de Sekou Touré, o Gana de N'Krumah, a Argélia de Bem Bella e de Boumediene, o Mali de Modibo Keita, a Síria e o Iraque *baasista*, a Tanzânia de Julius Nyerere, a Indonésia de Soekarno, etc.» (idem: 97). Quanto ao segundo conceito, «[s]ó mais tarde, com o aprofundamento da análise de papel da burguesia chegada ao poder pela força do movimento de libertação se pôs de parte esta aceção, substituída pela formula da *democracia revolucionária*. Muito contribuiu para isso a queda de alguns regimes de democracia nacional e o cavar das distâncias entre as massas populares e uma burguesia seduzida pelo campo imperialista.» (idem: 98)

8: Cabo Verde: A Máquina Burocrática Estatal da Modernidade

principal na abertura do caminho que trilhamos sempre foram as amplas massas populares, os principais actores e beneficiários das transformações a que está submetida a nossa sociedade (Pires, 1980: 14-15 *apud* Mendonça, *idem*: 100).

Para Mendonça, é certo que a *participação* das massas populares na *direcção* do Estado, mediante formas organizacionais, e o papel dirigente do PAICV, concedem ao Estado cabo-verdiano uma matiz socialista, mas a exclusão da *unidade do poder* e do *centralismo democrático* como princípios que regem a estrutura e a actividade dos órgãos do Estado nos regimes socialistas, impedem que se afiance mais do que isso. É de enfatizar o facto de também de estarem ausentes «duas regras de ouro dos continuadores de Rousseau: o *mandato imperativo* que o Art. 47-2¹³⁷ proíbe e a revogação dos mandatos dos deputados que em lado nenhum se contempla» (*idem*: 110-11)¹³⁸.

Duas importantes considerações finais se impõem aqui. Em primeiro lugar, é relativamente fácil desconstruir o argumento da originalidade da prática estatal proposta por Mendonça não só pelo reconhecimento explícito da existência de uma junção de modelos estatais eurocêntricos importados, quedando a inovação apenas no campo da hibridez resultante deste processo, mas também porque o figurino estatal não reflecte a integração de componentes endógenas de estatalidade existentes no país.

A título de exemplo, nenhuma expressão da língua cabo-verdiana está presente na primeira Constituição, e nem nas seguintes, apesar de esta língua ser uma das principais evidências modernas endógenas que emerge da resistência à imposição da língua do colonizador. Isso não significa pôr em causa o direito de utilização da língua portuguesa, uma das conquistas da luta de libertação, mas sim ilustrar a continuidade do moderno/colonial mediante a marginalização de uma língua materna de cariz nacional¹³⁹.

¹³⁷ Antigo Artigo 51.º antes da revisão constitucional de 1981, que diz que «os deputados à Assembleia Nacional Popular são representantes de todo o Povo e não unicamente dos círculos eleitorais porque foram eleitos».

¹³⁸ É de enfatizar, no entanto, que, na maioria dos casos, os supostos continuadores de Rousseau acabaram por ser, na prática, seguidores de Thomas Hobbes na medida em que o tornam a soberania do Estado original e totalitária tal como o *Covenant* hobbesiano e não como sucedânea e contingente tal como prevê o contrato social de Rousseau. Na visão de Santos, Hobbes é «o arquétipo do teorizador do princípio moderno do Estado» e Rousseau «o arquétipo do teorizador do princípio moderno da comunidade», sendo que esta constitui «a comunidade integral a que corresponde a soberania do Estado. É o poder desta comunidade que Rousseau pretende reforçar. Daí a sua ênfase na vontade geral e na inalienabilidade da soberania do povo. Daí também a sua ênfase na obrigação política horizontal e solidária, de cidadão para com cidadão, da qual deriva inequivocamente a autoridade do Estado» (Santos, 2000: 123).

¹³⁹ Esta situação é praticamente transversal a todo universo ex-colonial em África e na América Latina. Apenas recentemente, nesta última, de forma inédita, nas Constituições da Bolívia e do Equador foram consagradas, por exemplo, os princípios de *Suma Kawsay* dos *Quechuas* ou de *Suma Qamana* dos *Aymaras* respectivamente, que

Em segundo lugar, é possível afirmar que os desenvolvimentos resultantes da junção do «nacional» e do «revolucionário», em vez de diminuírem o fosso entre a elite estatal e as «massas populares», contribuíram ainda mais para o seu aumento. Por outras palavras, a legitimação da *participação* das «massas populares» na *direcção* do Partido e do Estado não passou do papel, pois na prática esta *participação* e *direcção* por parte das populações ficaram confinadas às estruturas administrativas estatais ou partidárias criadas nas localidades, ficando a pequena elite burocrática a dominar a cúpula do aparelho estatal.

Mendonça procura, de certa forma, justificar o papel dominante dessa elite ao afirmar que é Amílcar Cabral que

(...) confere à pequena burguesia, ou mais precisamente ao seu núcleo africano ou revolucionário, a *direcção*¹⁴⁰ não apenas do processo de libertação nacional mas do próprio Estado pós-revolucionário¹⁴¹. (...) [O] III.º Congresso, mantendo-se fiel ao legado político-ideológico de Cabral, adoptou uma categoria que ele não utiliza. Que traduz ao certo esta mudança: uma mera modificação terminológica sem alteração substancial ou uma deliberada intenção de enfatizar os elementos de *participação* de todas as camadas e classes na reconstrução nacional, em detrimento relativo dos elementos de *direcção* das massas populares? Como conjugar, sem comprometer os objectivos estratégicos, o compromisso obtido através da participação das várias camadas na gestão do Estado com a progressiva incorporação dos operários e camponeses no activo desempenho, *controlo e direcção* das actividades públicas? (idem: 102).

No entanto, a nosso ver, para além de podermos estar perante uma interpretação abusiva do pensamento cabraliano, o que aconteceu na realidade é que a pequena elite burguesa não deu prossecução ao legado revolucionário da luta de libertação, mas sim seguimento à lógica excludente do colonialismo. Exemplo disso, e na sequência de outra exegese imprópria da visão de Amílcar Cabral, é a instrumentalização do conceito de «povo» por ele elaborado:

População é toda a gente mas o povo já tem de ser considerado com relação à própria história. Mas é preciso definir bem o que é o povo, em cada momento da vida de uma população. Hoje, na Guiné e em Cabo Verde, o povo da Guiné ou povo de Cabo Verde, para nós, é aquela gente que quer correr com os colonialistas portugueses da nossa terra. Isso é que é povo, o resto não é da nossa terra, nem que tenha nascido nela. Não é povo da nossa terra, é a população, mas não é povo. (...) Temos de entender bem (...)

constituem concepções de desenvolvimento em harmonia com a natureza, que na língua do antigo colonizador espanhol podem ser «traduzidos» para o princípio de «*buen vivir*» [viver bem].

¹⁴⁰ Itálico nosso.

¹⁴¹ Segundo este autor, «Cabral nega ao campesinato o papel de principal classe revolucionária, distribuindo-lhe uma função de mero suporte físico da revolução: 'A questão de saber se o campesinato representa ou não a principal força revolucionária é de importância capital. E no que diz respeito à Guiné, devo responder negativamente. Pode assim parecer surpreendente que baseamos no campesinato a totalidade dos esforços da nossa luta armada. Representando todo o país, controlando e produzindo as suas riquezas, é fisicamente muito forte; no entanto, sabemos por experiência quanto nos custou a incitá-lo à luta. (...) Na Guiné, à parte certas zonas e certos grupos que, desde o princípio, nos acolheram favoravelmente, tivemos (...) de conquistar o seu apoio por meio de esforços tenazes'» (Mendonça, 1983: 101-102).

8: Cabo Verde: A Máquina Burocrática Estatal da Modernidade

que em cada fase histórica de uma Nação, duma terra, duma população, duma sociedade, o povo define-se consoante a linha mestra da história dessa sociedade, consoante os interesses máximos da maioria dessa sociedade (Cabral, 1979: 15-16 *apud* Mendonça, *idem*: 102-3).

É ponto assente que esta concepção intrincada de Cabral sobre o povo é uma edificação realizada a partir da realidade da libertação nacional, na Guiné-Bissau e em Cabo Verde, que socorre-se sobretudo de preceitos históricos e políticos - logo qualitativos, mas também quantitativos, circunscritos pela norma da maioria sociológica. Contudo, Mendonça parte da proposição cabraliana para pressupor que «depois da independência, em diferentes condições, mesmo aqueles que quiserem a independência, podem deixar de pertencer ao povo senão se identificarem com o objectivo de acabar com a exploração do homem pelo homem, contribuindo para a felicidade e progresso desse mesmo povo» (*idem*: 103).

Do nosso ponto de vista, mais do que uma interpretação desvirtuada, essa foi, efectivamente, a postura que o partido dirigente do Estado adoptou após a independência em Cabo Verde. A ideia de que qualquer pessoa - individual ou colectiva -, que estivesse contra ou tivesse ideias ou propostas contrárias, diferentes ou alternativas em relação aos do Partido Único, não devesse ser considerado parte do povo ou que passasse a ser visto como sendo anti-Partido Único ou anti-patriota, originou algumas medidas e atitudes por parte do Partido-Estado consideradas ditatoriais ou excessivas.

Estas situações estão na base dos maiores protestos e críticas sofridas pelo regime, alguns com consequências inesperadas, embora o que nos interessa destacar são as tensões e resistências que elas alimentaram no seio dos organismos de «participação popular», nomeadamente nos «tribunais populares» que irão ser esmiuçadas mais à frente.

8.1.2 O Cosmopolitismo Hegemónico da Classe Política Dirigente: Uma Questão de Sobrevivência?

Apesar do controlo do aparelho estatal por parte da pequena burguesia estatal, e da colonialidade do poder e saber que mantêm os restantes grupos sociais afastados dos principais centros de decisão e de conhecimento, alimentando o ciclo vicioso da desigualdade social, há que reconhecer a relativa eficácia e eficiência com que essa elite evitou que as disputas internas no seu seio atingissem graus muito elevados que pudessem conduzir a uma ruptura violenta ou a uma guerra civil. A nosso ver, a principal razão para isso tem a ver com o facto de os recursos político-administrativos (o parlamento, governo e presidente) do aparelho estatal nunca terem ficado nas mãos de uma personalidade política, situação que se acentuou ao longo do período após a independência, contribuindo para que a abertura política em 1990 fosse relativamente pacífica, ao contrário do que aconteceu muitas outras realidades.

Em Cabo Verde, não obstante o argumento ideológico (de inspiração Leninista) ter pesado no processo de estruturação e institucionalização do Partido-Estado, a descentralização prática no seio do aparelho estatal mostra que a acção da classe dirigente que provinha do Partido foi condicionada não só pelas pressões e ou resistências provenientes da sociedade, mas também pela extrema dependência financeira e económica do exterior, no qual se inclui o enorme peso da diáspora cabo-verdiana, principalmente a residente em países ocidentais.

Este último factor pode, por uma questão de sobrevivência da própria classe governante, ter obrigado a uma «síntese» moderna dos modelos «socialista» e «ocidental» de governação, procurando não afastar nenhuma «fonte» de financiamento. Mas, do nosso ponto de vista, o factor decisivo para essa postura vai ser o cosmopolitismo elitista dessa classe que o tornava consciente e conhecedor da realidade internacional envolvente, marcada pela disputa ideológica entre os blocos socialista e capitalista no contexto da Guerra Fria, sem nunca deixar, no entanto, de ter um cunho fortemente estatocêntrico e eurocêntrico.

Como já havíamos referido anteriormente, são os elementos da pequena classe burguesa burocrática que vão compor a ala eminentemente política e cabo-verdiana do PAIGC, partido que vai conseguir a independência do país-arquipélago. Curiosamente, a classe dirigente do Estado em Cabo Verde no período após a independência foi composta na sua maioria por elementos que integravam a ala ou direcção política do PAIGC. É de referir que na Guiné -Bissau, no período da luta armada, este partido encontrava-se dividido entre uma liderança política composta essencialmente por cabo-verdianos, entre eles Amílcar Cabral, Aristides Pereira e Pedro Pires, e por uma liderança militar constituída principalmente por guineenses. É de referir igualmente que foram os guineenses que suportaram esmagadoramente os custos físicos da guerra (vulgo, vidas), uma vez que o número de militares cabo-verdianos era residual, não ultrapassando uma centena.

Daí que, ao contrário do que aconteceu na Guiné-Bissau e noutros países africanos, o Estado cabo-verdiano não teve de «assumir a totalidade da herança da luta de libertação política», ou seja, apesar de ter obtido a sua independência mediante uma guerra de libertação, «manteve constantemente uma distância em relação à herança militar deste episódio histórico» (Koudawo, 2001b: 304). Esta distanciação, facilitada por condições históricas e pela situação geoestratégica, permitiu o predomínio do poder civil sobre o poder militar e o respeito pelo pensamento de Cabral, cuja *praxis* durante a luta foi sempre a da «subordinação do exército à arma da política» (idem: 307).

Pelo contrário, na Guiné-Bissau a influência da pesada herança militar levou alguns líderes militares a subverterem o pensamento cabraliano, vendo o poder militar como um «fim» e não apenas como «meio» de atingir a independência. Isso levou a que «o facto da independência ter sido conquistada pelas armas (...)» significasse, «(...) por inferência silogística, que o poder político, tendo saído desta independência», tenha sido «(...) conquistado pelas armas. Da independência por meio das armas, passou-se ao poder por meio das armas» (ibidem: 307)¹⁴².

Aparentemente, vai ser referido crescimento da pequena burguesia burocrática e a grande influência e presença dos seus elementos na direcção política do Estado cabo-

¹⁴² Na próxima parte, no contexto da análise da questão da «participação popular» na justiça em Cabo Verde, vamos analisar a influência que o golpe de Estado em 1981 na Guiné-Bissau vai ter na postura interna do Estado cabo-verdiano.

verdiano, é que levam a que «as virtualidades acentuadamente autoritárias» da definição jurídico-política do Partido Único tenham sido «limitadas e subvertidas, em favor da «imperiosa necessidade de manter uma administração performante» (Silva, 2001: 10). No entanto, como vimos, o que se passou na prática não é que os principais dirigentes cabo-verdianos se mostraram inteiramente fiéis à doutrina de Amílcar Cabral - que alertava para os perigos que a importação de «modelos ideológicos estranhos» poderia encerrar -, mas sim que, por uma mera questão de sobrevivência, foram obrigados a efectuar uma «síntese» de paradigmas estranhos, ao contrário de outros Estados do continente africano, como Angola ou Congo, onde a opção nítida pelo campo «socialista» e «capitalista» respectivamente, não fazia perigar o domínio das elites dirigentes que, devido ao controlo dos recursos naturais existentes nestes países, detinham um poder negocial internacional muito mais forte¹⁴³.

Ao nível da retórica política interna, no entanto, a maior preocupação da elite dirigente é realçar a singularidade ou originalidade do processo cabo-verdiano em relação a outras paragens. Evidenciando essa postura, o primeiro chefe de governo cabo-verdiano, Pedro Pires, dirigindo-se a certos sectores do PAIGC da época, afirmou ser «errada a atitude de certas pessoas de tomarem exemplos estrangeiros, de tomarem citações fora da nossa realidade, e não se dedicarem ao estudo sério e profundo, de uma revolução às nossas portas. Temos de voltar à nossa terra, voltar ao nosso Partido, voltar à nossa experiência revolucionária. Nós não acreditamos que santos de casa não fazem milagres. O milagre de Cabo Verde fizemo-lo nós» (*apud* Lopes, 2002: 472).

Para evitar o «perigoso» jogo da Guerra Fria, Pires considera que foi fundamental pôr fim «a um certo verbalismo político em voga, uma vez que Cabo Verde não estava sozinho no mundo e que, para sobreviver, necessitava do apoio dos países tidos como imperialistas ou neocolonialistas, os alvos preferenciais dos ultra-revolucionários», não sendo possível, desta forma, que o PAIGC se afirmasse como um partido marxista-

¹⁴³ Em outro lugar consideramos o pragmatismo da política externa do Estado cabo-verdiano como sendo o «cultivo de uma 'cultura de paz'» (Varela, 2006a).

leninista, mas que seguisse «uma política extremamente cautelosa» contrariando todas as correntes, fosse ela trotskista ou maoísta» (*apud* Lopes, *idem*: 472)¹⁴⁴.

O antigo presidente da república de Cabo Verde, Aristides Pereira corrobora essa visão de Pires, ao afirmar que «o PAIGC foi sempre uma organização diferente dos outros movimentos de libertação. Fomos sempre muito mais cautelosos e realistas. Sempre partimos do seguinte pressuposto: temos objectivos e, para lá chegarmos, precisamos de tempo. Mas também não nego que nós éramos a altamente influenciados pelas ideias socialistas» (*apud* Lopes, 2002: 473).

A legitimidade desse discurso tinha o forte suporte de uma evidência incontornável: a paupérrima situação económica e social do país provocada pela brutal e feroz exploração colonial, que levou, de acordo com o Ministro da Finanças da época, Amaro da Luz, a que alguns especialistas, ao analisarem os dados macroeconómicos de Cabo Verde, a concluir que o país não tinha hipótese de sobreviver mais de seis meses após a independência, chegando mesmo a afirmar que iria ser restituído a Portugal (*apud* Lopes, 2002: 484).

Imbuído de um capital de confiança elevado proveniente da sociedade, a elite dirigente procurou não só buscar apoios económicos tanto a Leste como a Ocidente, mas também assegurar que o modelo estatal erigido, subserviente aos dois campos em disputa, não perigasse a sua condição de dominador e interlocutor privilegiado dos mesmos, ou seja, dotado de um cosmopolitismo elitista ou hegemónico que se distanciava do resto da população que, por sua vez, ia aumentando o seu tradicional nível de cosmopolitismo subalterno mediante à crescente emigração clandestina e das ligações dali advenientes, que remontam à época colonial.

¹⁴⁴ Para uma melhor compreensão da disputa no seio do PAIGC-CV entre «marxistas-leninistas» de um lado, e «trotskistas» e/ou «maoístas» do outro, cf., entre outros, o prefácio de Fonseca à obra de Koudawo (2001a); e Lopes (2002).

Parte IV

O Estado e o Pluralismo Jurídico
em Cabo Verde

Introdução: Interlegalidade e Interculturalidade

Tal como a Ciência, o Estado, e a própria Modernidade, a «história» da legalidade moderna, ou «direito moderno», necessita ser profundamente re-contextualizada. Não sendo este o espaço adequado para a realização de um trabalho de tal magnitude, vai-se somente pincelar alguns dos principais pontos de discussão sobre o tema de forma a se perceber o *locus* de enunciação em que se situa o pluralismo jurídico em Cabo Verde.

A teoria eurocêntrica dominante geralmente localiza a emergência do direito moderno juntamente com a irrupção do Estado moderno europeu nos séculos XVII e XVIII – estando na base da estatocêntrica equivalência entre direito e direito estatal –, ignorando não só a modernidade *prematura* ibérica que irrompe no século XV e XVI, mas também o papel, por exemplo, tanto do Império romano como dos sistemas regionais anteriores na conformação do que se apelida actualmente de «direito moderno»¹⁴⁵.

O chamado Direito Romano do *Corpus Iuris Civilis* (Direito Romano *Justiniano*), mandado elaborar no século VI pelo imperador romano do Oriente, Justiniano, foi redescoberto na Itália do século X. Perante a riqueza e diversidade do Direito *Justiniano* a recepção desta ordem jurídica desconhecida no Ocidente ocorreu mediante os auspícios da chamada «Escola dos Glosadores» que se desenvolveu entre os finais do século XI até meados do século XIII e que era constituída por um grupo de juristas assim designados por utilizarem essencialmente a Glosa nas suas investigações do *Corpus Iuris Civilis*¹⁴⁶.

Apesar da «divinização» e «santificação» a que os Glosadores votavam o direito romano *justiniano*, a manutenção da «combinação complexa de autoridade, racionalidade e ética» que aquela detinha, na nova configuração do direito romano suscitou um grande debate na Europa do século XII, demonstrando, segundo Santos o «potencial emancipatório do direito romano» (Santos, 2000: 115). Contudo, para este autor, a «Escola dos Pandectistas» alteraram e reduziram o direito romano a um

¹⁴⁵ Sem pôr em causa a grande importância da cultura romana ocidental no campo do direito, é necessário combater a falsa sequência linear «Grécia-Idade Média Latina-Modernidade» porque ela torna invisível o processo de constituição de um campo político secular e da criação de suas instituições mais expressivas.

¹⁴⁶ O estudo e entendimento do Direito Romano *Justiniano* visavam a sua posterior aplicação pelo Sacro Império Romano-Germânico (União de territórios da Europa Central durante as chamadas Idade Média, Moderna e início da Contemporânea sob a liderança do Sacro Imperador Romano), procurando, tal como fez o Imperador Justiniano, recuperar a grandeza e a tradição do Antigo Império Romano (cf. Kunkel, 1966).

«formalismo técnico-racional, supostamente neutro em relação à ética e apenas preocupado com a perfeição técnica, a coerência lógica, a abrangência e previsibilidade totais», ou seja, transformaram-no «numa estrutura formal e hierarquizada de regras jurídicas, que obedecia a um rígido sistema lógico» (idem: 115)¹⁴⁷.

O que geralmente se ignora é que o direito romano *justiniano*, que está na base dos códigos legais modernos que vão se consolidando no Ocidente, tem como fonte principal não o mundo grego mas sim o faraónico ou egípcio, o babilónico ou mesopotâmico e a civilização chinesa. Vai ser com o nascimento sucessivo das «escrituras» ideográficas, silábicas e fonéticas no 3º milénio a.C. que vão se produzir os primeiros «códigos legais», ou seja, as primeiras colecções de «regras intersubjectivas» consensuais das comunidades urbanas, cujas relações políticas atingem, assim, um «altíssimo grau institucional de racionalização» (Dussel, 2007: 22).

No sistema regional «egípcio» (3000 a.C.) destacamos o *mito de Osíris* não só pela sua relevância política mas também jurídico-legal. Este mito, que é retratado em muitos textos egípcios, no qual se destacam os *Textos da Pirâmides*, os *Textos dos Sarcófagos* e o famoso *Livro dos mortos*, narra o «juízo final» do morto na grande sala de *Ma'at* [verdade], perante todos os deuses e a humanidade (Peinado, 1989: 209-12). Apesar de não se tratar do julgamento de uma alma, característico de uma antropologia dualista, mas sim de todo o ser humano, «com seu *ra* (o nome e determinação individual)», este mito vai iniciar uma tradição ética-política vai influenciar decisivamente as culturas cristãs, muçulmanas e ocidental moderna, tornando-se próprio delas:

Trata-se da invenção da *consciência singular ética-política intersubjectiva* que, como um juiz internalizado sempre presente, observa no segredo mais íntimo de toda a acção, embora realizada na esfera privada (por isso o Deus Osíris se representa por um «olho» nos textos hieroglíficos egípcios), sempre situa virtualmente o actor no horizonte «público» do «juízo final» perante toda a humanidade. Sem a necessidade de uma polícia secreta o sistema políticos egípcio se fez presente, se introduziu na consciência privada (agora definitivamente intersubjectiva) exigindo o cumprimento das normas tradicionais, das leis do reino, da obediência das elites do sistema tributário faraónico. Cada membro do sistema temia o deus omnipresente e se imaginava a todo momento estar sendo julgado na imensa «sala de Ma'at» (Dussel, 2007: 27)¹⁴⁸.

¹⁴⁷ Esta escola, que emerge no contexto do Positivismo que marca a Europa do século XIX, também se dedicava ao estudo do *Corpus Iuris Civilis*, particularmente a sua segunda parte, as *Pandectas*, onde estavam as normas de Direito Civil e as respostas dos Jurisconsultos às pendências que lhes haviam sido colocadas. Com os *Pandectistas*, o direito romano perde o seu fundamento ético em detrimento do positivismo e, com isso, «a ciência jurídica se transformou em matemática» (Ihering *apud* Santos, 2000: 115).

¹⁴⁸ Contra o «dualismo definitivo» de Kant de defende que um ser humano é um corpo e uma alma, Dussel, na sua *Ética de la Liberación*, demonstra que não se tem um corpo mas que *é-se corporal*. Logo, a liberdade não constitui uma «condição» do corpo e nem da vida, mas sim uma «função» mental do cérebro, do corpo humano vivente. Ou seja, a vida, a corporalidade vivente humana, é a «condição» absoluta da liberdade (Dussel, 2002).

No que concerne aos sistemas legais da chamada antiga Mesopotâmia, entre 2404 a 2375 a.C., Enmetena, o *énsi* [governador] de Lagash, decretou a mais antiga reforma legal de que se tem conhecimento. Posteriormente, Urukagina (também conhecido por Uruinimgina), que vai governar Lagash até por volta de 2400 a.C., vai implantar reformas legais que irão dar corpo ao chamado *Código de Urukagina* (2350 a.C.). Outro famoso Código vai ser o de *Ur-Nammu* (2050 a.C.), fundador da terceira dinastia suméria de *Ur* (2112-2095 a.C.). Contudo vai ser no *Código de Shulgi* (2094-2047 a.C.), implantado no reinado do seu filho e sucessor, Shulgi, na sua lei 9, onde «a formulação crítica do direito chega à sua expressão clássica»:

Não entregar o órfão ao rico, não entregar a viúva ao homem poderoso, não entregar não entregar o homem de um peso ao homem de mil pesos, não entregar o homem de um cordeiro ao homem de um boi [...] Não impor trabalhos, fazer desaparecer o ódio, a violência e o clamor pela justiça. Estabeleci a justiça no país (Peinado, 1994: 59 *apud* Dussel, *idem*: 23).

No *Código de Hammurabi* (1792-1750 a.C.) - precedido pelo *Código de Lipit-Ishtar* (1880 a.C.) que recebe o nome do quinto rei da primeira dinastia babilónica de *Isin* -, encontra-se também o mesmo tipo de discurso:

(...) [...] Que o oprimido que está afectado por um processo venha diante da minha estátua de Rei da Justiça e que se faça ler a minha lápide escrita e que escute assim as minhas preciosas palavras [...] Assegurei [Hammurabi] para sempre a felicidade das gentes e feito reinar a justiça no país (Peinado, 1994: 74 *apud* Dussel, *ibidem*: 23).

Numa leitura crítica da posição do pós-estruturalista Jacques Derrida acerca da «escritura», Enrique Dussel, apesar de aceitar o facto de que «estar escrito» modifica a subjectividade, procura mostrar a importância positiva, construtiva e intersubjectiva da «escritura» presente nos referidos Códigos. Argumenta que Derrida não consegue descobrir o sentido universalista de validade que o texto «escrito» «tem para as vítimas concretas e reais de todo sistema político, económico ou cultural. As vítimas, excluídas do conhecimento de seus direitos pelos grupos dominantes, não podem defender-se. O texto escrito universaliza a validade das regras sociais e políticas, cria um espaço 'público', ou seja, inicia o largo caminho da validade intersubjectiva que se desenvolverá como «legitimidade» de qualquer sistema político» (*idem*: 22-3).

O teólogo, filólogo e semitista italiano, Giovanni Semerano, procura «mostrar a ligação entre o direito semita-mesopotâmico e o pensamento greco-romano (Semerano,

2001: 25-26). Para além de que a expressão grega *dike* (justiça) tem etimologia caldea e procede do acádio *duku*, o considerado primeiro legislador de Esparta - o lendário Licurgo - «seria a deformação de uma referência à ‘luz do Sol’ (*leukós*), tal como o outro mítico legislador grego (*Zá-leukos*: Celeucos). *Luk-ourgos* seria algo assim como ‘a tábua iluminada da lei’, do acádio *le’hu*, de onde procede *lex, legis*. O *ourgos* ou *érgon* (trabalho e obra, em grego) procede do acádio *urhu*, arameo *orha*, hebreu *orho*, que significa a «obra» do legislador. *Dracón* seria a deformação do babilónico *daraggu* (vulgo, direito). O mesmo acontece com *Solón* (Dussel, *idem*: 26).

Mas mais do que salientar as influências modernas dos códigos legais de origem egípcia ou mesopotâmica no direito moderno ocidental, o que interessa destacar é a forma como este direito se torna hegemónico mediante a emergência da modernidade colonial ou da colonização europeia, servindo os interesses do capitalismo mercantil e comercial. A cumplicidade entre a exploração capitalista colonial e o direito procurou ser mascarado não só pelos Pandectistas mas também por teóricos iluministas do século XVIII e XX como Locke, Kant, Hegel ou Hobbes que, tal como aqueles, contribuíram para retirar o fundamento *intersubjectivo* e *ético* do direito em detrimento de uma objectividade baseada no conceito de «posse» ou propriedade privada¹⁴⁹.

Um dos poucos teóricos iluministas que não segue esse caminho foi Rousseau, um dos primeiros críticos internos da modernidade ocidental, ao conceber o direito não só como «um eficaz instrumento ‘positivo’ de ordenação e transformação social» mas também, simultaneamente, como «um princípio ético incondicional» na esteira dos Glosadores (Santos, 2000: 122). Esta concepção plural das dimensões do direito «corresponde a uma pluralidade de dimensões do Estado. Por um lado, o Estado é todopoderoso, porque é potenciado por um princípio absoluto de legitimidade: a vontade geral; mas, por outro lado, o Estado é indistinguível dos cidadãos, na medida em que eles têm o direito inalienável de decretar as leis pelas quais são regulados. Assim, temos

¹⁴⁹ Segundo Dussel, «[a] objectividade do direito na sua essência, ‘direito de propriedade’, obriga a alguém, ao *sujeito* finito, particular e europeu, o que é bom ou mau na medida em que nega a sua particularidade isolada e abstracta, para subscrever o contrato contraído. A ‘moralidade’ do acto é a afirmação da subjectividade ética moderna. E quando a objectividade do direito europeu é vivida não já como obrigação ou dever, mas como ‘segunda natureza’, como hábito e pelo *ethos*, passamos à conciliação da objectividade abstracta do direito com a subjectividade moral da obrigação, superada nos costumes do *ethos burguês* propriamente dito, no *ethos* possuidor, conquistador, dominador e imperial» (Dussel, 2007: 383).

de concluir que a teoria política de Rousseau conduz, em última instância, à abolição ou ao desaparecimento do Estado» (idem: 122).

Ao contrário de Rousseau, Kant, por exemplo, tem uma postura positivista e conservadora tanto em relação ao direito como ao Estado, defendendo o estrito respeito pela ordem legal dominante como forma de impedir a ocorrência de transformações radicais no direito. No entanto, para além de se tratar de um conservadorismo contraditório, essa defesa carece de grande fundamento pois o único critério de legitimidade que conta para ele é «a lei vigente, *enquanto vigente*»: por exemplo, afirma que, por um lado, «[a] ilegitimidade da rebelião se manifesta claramente, já que a máxima em que se funda não pode *ser pública* sem destruir ao mesmo tempo o propósito do mesmo», ou seja, a destituição de um governante por uma rebelião torna esta injusta. Por outro lado, de forma paradoxal diz que posteriormente o cidadão «estará, por sua vez, proibido de sublevar-se para restabelecer o regime antigo» (Dussel, 2007: 519-20).

Antes de debruçarmos sobre as consequências da globalização hegemónica do direito moderno ocidental - mais concretamente do direito estatal, no panorama do pluralismo jurídico em África, particularmente em Cabo Verde, desde o início da colonização aos dias de hoje -, vamos, de seguida e na sequência do trabalho teórico desenvolvido nas partes anteriores deste trabalho, apresentar sucintamente duas perspectivas teóricas que nos possibilitam vislumbrar não só como a «legalidade» imposta pelo direito moderno hegemónico - que retira o fundamento ético e intersubjectivo do direito - está na base das tentativas coloniais e sanguinárias de homogeneização cultural ou das actuais versões reaccionárias de multiculturalismo, mas também as ferramentas epistemológicas que nos permitem uma aproximação recíproca e emancipadora entre a legalidade contra-hegemónica (*interlegalidade*) e a interculturalidade.

9:

As Propostas do «Perspectivismo Hermenêutico» e da «Hermenêutica Diatópica»

Com o fito de nos aproximar de um esclarecimento acerca do problema epistemológico que está em jogo no dilema ético que nos coloca o pluralismo jurídico e o confronto de culturas, o filósofo Fidel Tubino Arias-Schoreiber adianta-nos uma solução que passa pela adoção do «perspectivismo hermenêutico». Esta, ao contrário do relativismo moral que conduz à tolerância incondicional do «tudo vale» e a perda da perspectiva crítica, conduz ao diálogo inter-cultural e ao enriquecimento recíproco das perspectivas (Arias-Schoreiber, 2001: 323-32). É o que Xavier Albó denomina de «inter-culturalidade positiva» (Albó, 1999: 86).

Quando se cruzam os horizontes morais de compreensão dos paradigmas culturais pode instalar-se uma «inter-culturalidade negativa», ou, por outras palavras, o conflito inter-cultural e a imposição de um paradigma cultural. É o que acontece quando perante a colisão de direitos se opta por subordinar o direito «tradicional» ao direito estatal ou oficial. Contudo, pode gerar-se também o espaço para iniciar um diálogo inter-cultural, uma apropriação recíproca, selectiva e crítica que conduza ao enriquecimento e auto-transformação dos paradigmas culturais que estão no alicerce de concepções básicas de direitos em colisão. Já não é apenas a tolerância do «Outro» que está em jogo, mas sim

9: As Propostas do «Perspectivismo Hermenêutico» e da «Hermenêutica Diatópica»

a opção da própria auto-recriação na interação com esse Outro. Ao velho tema do respeito por Outro se associa, não sem conflito, a nova aventura de nos auto-mirar com os olhos do Outro. E entrar nessa olhadela do Outro, faz com que nós sejamos o Outro a respeito de nós mesmos. A isso, M. Hopenhayn denomina de «trans-culturalização» (Hopenhayn, 2000: 3).

Já o Frei dominicano Bartolomé de Las Casas (1474-1566), que se inspira em António de Montesinos (1480-1540), apelava a uma escuta, conhecimento e imersão na «pretensão de verdade» do Outro. Caso contrário, este tem toda a liberdade, originária do direito natural, de recusar os nossos argumentos, e «a utilização da guerra ou violência para que ele aceite (é uma questão de consenso ou um problema procedimental normativo) o *conteúdo* da verdade do conquistador europeu (de sua ‘pretensão universal de verdade’) é irracional e eticamente injusto, porque nada pode nem deve ‘aceitar’ a verdade do outro sem razões (por pura violência, por temor ou covardia de enfrentar-lhe)» (Dussel, 2007: 203).

Dissertando sobre o direito à «pretensão de verdade» defendida por Las Casas, Dussel diz o seguinte:

Se o «falso» não foi falseado (por impossibilidade histórica de recursos argumentativos disponíveis), a «pretensão de verdade» segue sendo universal, honesta e séria. Bartolomé [De Las Casas] sempre dá ao Outro, por respeito à sua Alteridade, o direito a uma «pretensão de verdade», que é a contrapartida da própria «pretensão universal de validade», enquanto se propõe séria e honestamente convencer com razões (e não com violência) ao Outro. Se não se concede ao Outro «pretensão de verdade», mas sim situá-lo como sujeito de «ignorância culpável», se poderá, pela violência, impor-lhe «a» verdade, a nossa «verdade», a que «colocamos» como certeza não falseável. Nesse caso o europeu não teria a «pretensão de verdade» mas sim o conhecimento dogmático e, por isso, tendo ultrapassado os limites das possibilidades de uma razão «finita», poderia afirmar a sua verdade como infalível, como «absoluta», contendo assim um momento completamente errôneo: a incapacidade de evoluir, de aprender o novo, de avançar historicamente, para além de ser injusto em relação à dignidade do Outro como sujeito de argumentação, ao tê-lo situado «assimetricamente» e, portanto, a coincidência, não o «acordo» livre e racional com o Outro obrigado pela violência, não seria racional mas sim a mera «afirmação» externa do Outro acerca do que se lhe impõe sem convicção e nem validade intersubjectiva. Poder e violência não dão razões a favor da verdade; o que se impõe é uma «não-verdade» para o Outro (idem: 296).

Por sua vez, Boaventura de Sousa Santos, indo para além do estabelecimento da possibilidade de existência de uma interculturalidade positiva ou negativa delineada por Arias-Schoreiber e Albó, propõe a adopção de um procedimento epistemológico, que ele denomina de «hermenêutica diatópica», como forma de tentar atingir ou alcançar uma interculturalidade que tenha um carácter positivo. Essa postura implica que os *topoi* - os

9: As Propostas do «Perspectivismo Hermenêutico» e da «Hermenêutica Diatópica»

lugares comuns das culturas em presença -, deixem de poder cumprir o papel de premissas da argumentação, tornando-se eles mesmos alvos de arguição, de discussão e de negociação (Santos, 1997: 23).

É precisamente a ignorância e marginalização das «premissas de argumentação» dos «Outros» que está na base do carácter colonial da modernidade. É nesse contexto que o famoso escritor e ensaísta francês Michel Eyquem de Montaigne (1533-1592), referindo-se à destruição das chamadas novas Índias pela Espanha, afirma, «com um sentido irónico e profundamente crítico», que «a respeito dos canibais ‘podemos chamá-los bárbaros de acordo com as nossas regras da razão’» (*apud* Dussel, 2007: 196).

Tal como as «nossas» «premissas de argumentação», as «[n]ossas regras da razão» serão sempre o fundamento da justificação, e por isso, o silogismo será tautológico e auto-referente»:

O argumento desde Ginés [de Sepúlveda] a Locke ou Hegel se expressa assim: *a)* nós temos «regras da razão» que são as regras «humanas» em geral (simplesmente por serem as «nossas»); *b)* o Outro é bárbaro; *c)* por ser bárbaro (não humano no sentido pleno) não tem direitos; e mais, é um perigo para a civilização, *d)* e, como qualquer perigo, se deve eliminá-lo como um «cão raivoso» (expressão usada posteriormente por Locke), imobilizá-lo ou «curá-lo» de sua enfermidade; e isto é um bem, ou seja, a sua racionalidade *alterativa* deve ser negada como sendo irracional. O que se nega não é «outra razão» mas sim a «razão do Outro». Desta maneira, para o pretenso civilizado, a guerra contra a barbárie seria sempre uma «guerra justa». (...) Declarar não-humanos os conteúdos de humanidade de outra cultura (identificando os próprios conteúdos de humanidade com a universalidade da humanidade como tal) significa poder declarar inumana todas as outras culturas por serem outras, e por isso, sempre se poderá legitimar a justiça de uma guerra contra os membros de todas as culturas excepto da própria (*idem*: 196-7).

A hermenêutica diatópica não tem como objectivo «(...) atingir a completude - um objectivo inatingível - mas, pelo contrário, ampliar ao máximo a consciência de incompletude mútua através de um diálogo que se desenrola, por assim dizer, com um pé numa cultura e outro, noutra. Nisto reside o seu carácter diatópico» (Santos, 1997: 23). Trata-se de uma posição epistemológica que, diante de culturas distintas, rejeita a sua hierarquização, preferindo antes enaltecer selectivamente o que, em cada cultura, mais pode concorrer para o fortalecimento de uma relação de diálogo, admitindo obviamente as incompletudes recíprocas.

Ao se imbuir de uma perspectiva pós-colonial é possível vislumbrar que a identidade jurídica, tal como a cultural ou política, é construída através de um processo de alteridade. Consideramos ser fulcral a adopção dessa consciência no debate que, actualmente, se desenrola no campo do pluralismo jurídico, de forma a travar a onda de

«canibalização» de direitos que vem ocorrendo por este mundo e, por outro lado, contribuir para uma apropriação inter-cultural genuína e emancipadora.

9.1 O Pluralismo Jurídico em África: A Controvérsia da Definição Conceptual

Embora a realização de uma resenha crítica aprofundada sobre a discussão teórica em torno dos conceitos de «direito» e de «pluralismo jurídico» não faça parte do elenco dos principais propósitos deste trabalho, antes de analisarmos o papel do Estado cabo-verdiano no funcionamento da justiça «local» no período colonial e após a independência, é necessário tornar explícita a concepção de direito e de pluralismo jurídico em que esse estudo se baseia.

Utilizemos como ponto de partida a noção de «direito». Este termo, desde sempre associado a múltiplos significados, alude, neste caso, ao corpo ou ordenamento jurídico ao qual cabe indagar tanto a sua estrutura com a sua função. Do ponto de vista sociológico, teria que se aumentar, seguindo um pouco a noção de «campo jurídico», os elementos da cultura jurídica e das práticas dos operadores jurídicos. Contudo, no momento de definir «outro (s)» direito (s) aparece um primeiro problema: até que ponto, na própria definição, não estaremos expressando as características do direito do Estado moderno, com a qual o conceito perderia a sua generalidade. Trata-se de um problema presente nas generalidades dos trabalhos que se referem teoricamente ao pluralismo jurídico, e este trabalho não foge a ele.

A importância deste ponto de partida se aprecia, por outro lado, num âmbito que poderíamos chamar de valorativo, que é inerente às preocupações políticas. Não é por mera causalidade que se insiste, muitas vezes, numa alternativa «emancipatória» do direito. Com efeito, sociologicamente, a noção de direito precede, de certo modo, a sua valorização como «justo», se bem que é certo que, pela sua natureza, poderíamos dizer que um leva forçosamente ao outro, e não faltará quem diga que um direito injusto não é direito.

No entanto, necessitamos de identificar o direito na realidade social, sobretudo se o nosso ponto de vista é a do jurídico como relação social. Encontra-se aqui, pois, a

9: As Propostas do «Perspectivismo Hermenêutico» e da «Hermenêutica Diatópica»

manifestação de um segundo problema: caso, num cenário de «injustiça» do direito, a solução fosse a rejeição da lei, incluindo todo o ordenamento jurídico existente, e às vezes, de modo menos ambicioso, da aplicação de que ela se faz pelos operadores jurídicos, isso leva-nos a uma conclusão pouco motivadora: na realidade não estaríamos procurando «outro» direito, mas sim o resgate do verdadeiro direito.

Todavia, o emancipatório que se procura aqui não passa pela rejeição de nenhum direito e nem pela procura do verdadeiro direito, que a nosso ver não existe. A perspectiva elaborada pelo sociólogo Boaventura de Sousa Santos na sua obra *A Crítica da Razão Indolente. Contra o Desperdício da Experiência. Para um Novo Senso Comum: a Ciência, o Direito e a Política na Transição Paradigmática* (2000)¹⁵⁰, é a que melhor se adequa a este tipo de trabalho, tendo em conta a sua «concepção pós-moderna do direito».

A necessidade desta concepção é justificada, segundo este autor, pelo facto de o direito ter sido um instrumento central da ciência para a «(...) a gestão reconstrutiva dos excessos e dos défices da modernidade [ocidental]». O carácter central desta subordinação deriva do facto de

(...) pelo menos a curto prazo, a gestão científica da sociedade teve de ser protegida contra eventuais oposições através da integração normativa e da força coerciva fornecida pelo direito. Por outras palavras, a despolitização científica da vida social foi conseguida através da despolitização jurídica do conflito social e da revolta social. Esta relação de cooperação e circulação de sentido entre a ciência e o direito, sob a égide da ciência, é uma das características fundamentais da modernidade [ocidental] (Santos, 2000: 49-50).

No entanto, apesar de sua instrumentalização, o direito nunca teve o uso exclusivo do Estado, não só devido à existência de ordens jurídicas supra-estatais como também de diferentes formas de direito infra-estatais, apesar de, na primeira situação, o sistema mundial não perder o seu carácter estatocêntrico e ocidental e de, na segunda, as ordens jurídicas locais sobreviventes ou emergentes, principalmente na periferia do sistema mundial e nas ex-colónias europeias, albergarem fortes componentes endógenas fruto do encontro entre estatalidades e juridicidades distintas de origem pré-colonial, colonial e

¹⁵⁰ É o próprio Santos que sintetiza a sua proposta teórica sobre uma concepção «pós-moderna», «alargada», «despensada», do direito, do poder e do conhecimento: «(...) o trabalho teórico a fazer deve estar particularmente ciente do risco provável de que o desenvolvimento dos seus princípios possa trair os princípios do seu desenvolvimento. A meu ver, dois desses princípios merecem igual atenção: em primeiro lugar, a pluralidade das formas de direito, de poder ou de conhecimento, longe de ser caótica ou infinita é, pelo contrário, estruturada e relacional; em segundo lugar, o reconhecimento dessas pluralidades, longe de colidir com a ideia da centralidade do direito estatal, do poder estatal e do conhecimento científico nas sociedades contemporâneas, confirma-a e, ao mesmo tempo, relativiza-a, ao integrar essas formas hegemónicas em novas e mais vastas constelações de ordens jurídicas, de poderes e de conhecimentos» (Santos, 2000: 243-4).

9: As Propostas do «Perspectivismo Hermenêutico» e da «Hermenêutica Diatópica»

após a independência. Não obstante as diversas formas de articulação e interacção entre as ordens jurídicas infra-estatais e o direito estatal, «o Estado nacional, ao conceder a qualidade de direito ao direito estatal, negou-as às demais ordens jurídicas sociologicamente vigentes na sociedade» para além de ter suprimido ou afrouxado de forma radical o potencial emancipatório do direito moderno (idem: 158-9).

Todavia, apesar da indiscutível presença de diversas ordens jurídicas que minam a centralidade do direito estatal, este continua a ser, no imaginário social de muitos Estados, um direito central, tanto mais que «as outras formas de direito tendem a tomar a presença do direito estatal por garantida e a organizarem e a maximizarem a sua própria intervenção e eficácia regulatória em redor dos limites, falhas e fraquezas do direito estatal» (idem: 278). É de notar também que a importância do direito estatal é «reproduzida por múltiplos mecanismos de aculturação e socialização»:

Porque é socializado nos tipos de escala, de projecção e de simbolização característicos do direito nacional estatal, o cidadão comum tende a não reconhecer como jurídicas as ordens normativas que usam escalas, projecções e simbolizações diferentes. Tais ordens estão aquém do patamar mínimo ou além do patamar máximo de cognição jurídica. Algumas (as várias formas de direito local) estão demasiado próximas da vida quotidiana para parecerem direito, enquanto outras (as várias formas de direito global) estão demasiado longe (idem: 206).

Como se pode ver, dessa «concepção pós-moderna do direito», deriva uma «concepção alargada de direito»:

[O] direito é um corpo de procedimentos regularizados e de padrões normativos, considerados justificáveis num dado grupo social, que contribui para a criação e prevenção de litígios, e para a sua resolução através de um discurso argumentativo, articulado com a ameaça de força. Dizem-se justificáveis os procedimentos e os padrões normativos com base nos quais se fundamentam pretensões contraditórias e se geram litígios susceptíveis de serem resolvidos por terceiras partes não directamente envolvidas neles (juizes, árbitros, mediadores, facilitadores, etc.) (idem: 269).

Essa concepção permite-nos ver o pluralismo não como pertencente ao campo do dever, mas sim como um facto, abarcando formas de direito diferentes das que derivam do pretendido monopólio por parte do Estado moderno (idem: 138). Outros eminentes autores, vindos principalmente do campo da Antropologia do Direito e da Sociologia do Direito, como Eugen Ehrlich (1979), Sally Falk Moore (1978), Herman Max Gluckman (1973), M. Barry Hooker (1975), Sally Engle Merry (1988), ou P. H. Gulliver (1997), também subscrevem a noção de que todas as sociedades humanas são eminentemente plurais não só em termos sociais e políticos mas também jurídicos, apesar de poderem ter

9: As Propostas do «Perspectivismo Hermenêutico» e da «Hermenêutica Diatópica»

posições teóricas distintas, por exemplo, no que concerne ao conceito de direito, acerca do peso ou influência do direito estatal no universo do pluralismo jurídico, ou sobre as distinções, sobreposições e tensões entre o que se apelida de pluralismo jurídico interno (estatal) e o externo (não-estatal).

Santos, por exemplo, afasta-se do campo dominante da antropologia jurídica - que analisa e concebe o pluralismo jurídico, ou a «pluralidade de ordens jurídicas», como «(...) a coexistência, no mesmo espaço geo-político, de duas ou mais ordens jurídicas autónomas e geograficamente segregadas» - e teoriza o pluralismo jurídico como sendo a «(...) sobreposição, articulação e interpenetração de vários espaços jurídicos misturados, tanto nas nossas atitudes, como nos nossos comportamentos, quer em momentos de crise ou de transformação qualitativa nas trajectórias pessoais e sociais, quer na rotina morna do quotidiano sem história» (idem: 205)¹⁵¹. Lendo a sua obra, podemos, sinteticamente, afirmar que Santos nos mostra que o actual grande desafio do direito, e de outras ciências modernas, é o de re-inscrever a complexidade no interior das suas fronteiras na medida em que o direito moderno estatal ocidental, na sua génese - tal como a burocracia moderna estatal ocidental da qual deriva -, tem como fim a redução da complexidade jurídica. Nesse repto, o conceito de pluralismo jurídico surge como um dos elementos essenciais para uma «concepção pós-moderna do direito».

Já John Griffiths parte da dicotomia existente entre a ideologia do «centralismo jurídico» e «pluralismo jurídico». Aqui, a chamada *Common Law* (direito comum), prevaiente no mundo britânico ou anglo-saxónico, seria o direito estatal central que teria como fim último garantir a igualdade e a neutralidade jurídica, ou seja, que somente o direito estatal seria «legalmente» «direito» [*Law*] e que apenas as instituições do Estado poderiam aplicar e administrar esse direito (Griffiths, 1986: 3). Dado que os sistemas jurídicos não constituem campos isolados e independentes e que as regras jurídicas emergem e se formam a partir dos contextos em que são aplicadas e instrumentalizadas,

¹⁵¹ Acrescenta-se ainda o facto de as diferentes formas de direito variarem «(...) quanto aos campos de acção social ou aos grupos sociais que regulam, quanto à sua durabilidade, que pode ir da longa duração imemorial até a efemeridade de um processo revolucionário, quanto ao modo como previnem os conflitos individuais ou sociais e os resolvem sempre que ocorram, quanto aos mecanismos de reprodução da legalidade, e distribuição ou sonegação do conhecimento jurídico» (Santos, 2000: 191). Uma interessante análise da discussão entre Santos e outros autores como Brian Tamanaha (2000) e Emmanuel Melissaris (2004), é feita por Araújo (2008: 32-39).

9: As Propostas do «Perspectivismo Hermenêutico» e da «Hermenêutica Diatópica»

o centralismo jurídico acaba por ser «(...) um mito, um ideal, uma reivindicação, uma ilusão» e o pluralismo jurídico surge como um «facto» (idem: 3-4).

Griffiths faz uma diferenciação entre o pluralismo jurídico forte e pluralismo jurídico fraco¹⁵². Estamos perante o primeiro quando o Estado não interfere no surgimento de diversas ordens jurídicas fora do espectro estatal, enquanto no pluralismo jurídico fraco é o Estado a atribuir estas ordens normativas a distintos grupos populacionais, catalogados geralmente consoante as suas origens étnicas, religiosas, nacionais ou geográficas. Este tipo de pluralismo jurídico, para além de estar associado à experiência colonial e ao período após a independência, não é incongruente com a noção de centralismo jurídico pois é próprio Estado que vai «catalogar» o direito costumeiro, supostamente preexistente, dos referidos grupos, dando origem a ordens normativas paralelas dependentes do sistema do sistema jurídico estatal.

No fundo, para Griffiths, o pluralismo jurídico fraco não passa de uma concessão que a ideologia do centralismo jurídico se viu compelida a fazer em relação à realidade insubmissa. Ou seja, trata-se de uma fase intermédia no processo de construção do Estado-nação em que as populações heterogêneas e primitivas dos antigos Estados coloniais se vão transformando numa nação homogênea, tal como é esperado para os Estado modernos, e, finalmente, no término desse período irá dar lugar ao centralismo jurídico (idem: 5-8).

Distanciando-se de Griffiths, o supracitado Santos considera que é a referida sobreposição, articulação e interpenetração entre diversas formas de direito que leva a que estas operem em escalas distintas e por essa interação e cruzamento serem tão intensivas, não se pode «falar de direito e de legalidade mas antes de *interdireito* e *interlegalidade*». Estas constituem, assim, a «dimensão fenomenológica do pluralismo jurídico», sendo que o estudo do dinamismo, da transformação, da interligação e da influência recíproca entre os diferentes espaços jurídicos plurais, sem nunca descuidar obviamente as escalas de actuação, é mais importante do que analisar os diferentes espaços jurídicos de forma isolada (Santos, 2000: 205).

¹⁵² O especialista em direito comparado, Gordon R. Woodman, para além de distinguir entre pluralismo jurídico fraco e forte, designa o primeiro de «pluralismo jurídico estatal» e o segundo de «pluralismo jurídico profundo». Afirma ainda que embora seja necessário distingui-los, o pluralismo jurídico estatal não é incompatível com o pluralismo jurídico profundo (Woodman, 1998: 34-39).

Incidindo agora directamente sobre o continente africano, Mahmood Mamdani, estudioso dos modelos de colonização implantados em África, principalmente nas ex-colónias inglesas, segue, na nossa visão, um pouco a concepção de Griffiths sobre o pluralismo jurídico fraco ao postular a existência no período colonial de um pluralismo jurídico essencialmente dualista composto por dois sistemas legais, o do direito moderno e o do direito costumeiro (Mamdani, 2002: 9-10)¹⁵³. Só que, ao contrário de Griffiths, Mamdani refere explicitamente que esse pluralismo estava longe de ser um reconhecimento e complacência com qualquer diversidade multicultural, mas sim uma manifestação das desiguais relações de poder na sociedade colonial (1999b: 49-50).

Essa expressão da desigualdade é visível na forma como o Estado colonial passou a conceber as autoridades costumeiras. Antes do colonialismo, a maioria dos Estados africanos, ou organizações políticas endógenas, tinha no seu seio várias autoridades costumeiras, com as pessoas a moverem-se entre diversas identidades, podendo definir-se, por exemplo, tanto como vassalos do líder, como filiados de um culto, como membro de um clã ou de um grupo, em momentos díspares. Quando o colonialismo indirecto se tornou a forma eleita do domínio colonial e forma instituídas as designadas «Autoridades Nativas», as principais instituições destas autoridades - como os tribunais, os governos e as finanças - passaram a ser controladas por um único chefe «tradicional», que passa assim a ser simultaneamente o legislador, o administrador e a autoridade policial que presta contas unicamente à autoridade colonial superior (idem: 53).

O carácter distintivo e excludente desse pluralismo, e de forma geral do próprio sistema colonial, reside, portanto, não na interpretação ou recriação do costume por parte dos que controlavam os alicerces do sistema das administrações «nativas» ou as instituições «tradicionais», mas sim no privilégio da instituição das chefias tradicionais como as únicas autoridades costumeiras e no facto de estas chefias não mais estarem sujeitas às formas tradicionais de controlo popular (Mamdani, 2001b: 655).

Face a previsíveis resistências às decisões dos chefes - nomeadamente as efectuadas pelos tribunais - na medida em que os restantes membros da comunidade

¹⁵³ Ao estudar a continuidade dos costumes e as tradições codificadas e definidas pelo Estado Colonial, Mamdani chega à conclusão que aquele mantém o seu carácter «bifurcado» no panorama após a independência. Uma sucinta análise da concepção deste autor sobre os sistemas coloniais implantados nas ex-colónias inglesas em África é apresentada no capítulo 2 da 3ª parte deste trabalho.

9: As Propostas do «Perspectivismo Hermenêutico» e da «Hermenêutica Diatópica»

deixam de participar no processo negocial, a administração central colonial permitiu que as autoridades locais recrutassem agentes policiais que procediam à fiscalização da execução ou do cumprimento das sentenças e que estavam autorizados a utilizar a força para garantir essa observância. Dado que, após a Grande Guerra, o uso da violência estava proibido nas cidades ou zonas urbanas habitadas maioritariamente por colonos, a autorização do seu uso pelas «Autoridades Nativas» constitui a prova de que, em última análise, é a violência física ou simbólica que torna perceptível os poderes dos chefes sobre os súbditos e não o direito costumeiro ou as «tradições». A legitimação do uso da violência como algo costumeiro ou «tradicional» levou a que «(...) na linguagem do poder, o costume passou a ser o nome da força» (Mamdani, 1999b: 286)

É certo que Mamdani admite que os costumes ou tradições resultam do confronto e da interacção entre diversos actores no espaço colonial e não somente da construção, invenção e imposição a partir da administração central. Todavia, advoga que não se pode negligenciar o contexto institucional em que esse confronto ocorre, ou seja, num cenário de predomínio das autoridades criadas pelo Estado colonial, a luta era francamente desigual tendo em conta que, por exemplo, em último caso, aquele podia utilizar o seu poder de veto, apelidado de «cláusula da repugnância», para rejeitar os costumes que fossem contra os seus interesses coloniais. Nesse sentido, para além da sua reprodução mediante a punição social «(...) o costume colonial era imposto através do chicote por um conjunto de autoridades costumeiras – e, se necessário, com o cano de uma arma pelas forças do Estado central» retirando-lhe qualquer essência voluntária ou opcional (idem: 114-5)¹⁵⁴.

Antes de Mamdani, um outro autor referenciado neste trabalho, o historiador Terence Osborn Ranger (1983), já tinha realçado o carácter forjado das tradições ou dos costumes africanos no período colonial ao referir, por exemplo que «[o] chamado direito consuetudinário, direitos territoriais consuetudinários, estrutura política

¹⁵⁴ M. Barry Hooker (1975), teórico do direito islâmico e hindu, particularmente nas sociedades asiáticas ex-colonizadas por Estados europeus, como a Índia e Indonésia, na sua concepção do pluralismo jurídico como sendo a interacção entre dois ou mais direitos considera, de forma semelhante a que posteriormente faz Mamdani, que sempre que existia um confronto entre normas do sistema jurídico nacional e os sistemas jurídicos «indígenas» eram as regras do primeiro que prevaleciam para além de este poder, em última análise, abolir os segundos. A superioridade política do sistema jurídico nacional prova-se também pelo facto de ela engendrar as bases e as formas das concessões atribuídas aos sistemas jurídicos indígenas e as classificações utilizadas nos estudos e descrições sobre estes sistemas. Assim, estamos perante «direitos dominantes» e «direitos subservientes».

9: As Propostas do «Perspectivismo Hermenêutico» e da «Hermenêutica Diatópica»

consuetudinária, e daí por diante, havia sido, na verdade, *inteiramente* inventado pela codificação colonial» (Ranger, 2008: 258). Contudo, o que se realça no argumento de Ranger é a ideia de que o cunho rígido das tradições europeias inventadas do século XIX foi exportado para o continente africano mediante a *codificação* do costume inventado.

Portanto, mais do que a invenção e a criação de novas tradições tendo em vista os objectivos da violenta exploração colonial, o facto de aquelas deixarem de ser flexíveis e mutáveis marca uma grande diferença em relação ao período pré-colonial. Como diz Ranger,

(...) estas construções de direito consuetudinário, em particular, tornaram-se rígidas e codificadas, incapazes de reflectirem prontamente mudanças futuras. (...) [O]s oficiais coloniais esperavam que os tribunais fizessem respeitar os costumes tradicionais em vez da opinião da época. Assim, começaram a ser usados estereótipos comuns sobre o direito consuetudinário africano pelos administradores coloniais para avaliar a legalidade de decisões atuais, estereótipos esses que acabaram por incorporar-se a sistemas «consuetudinários» de ocupação. (...) [C]reio que a questão não é que as «tradições» mudaram para acomodar-se a novas circunstâncias, mas que, a certa altura, elas *pararam* de mudar. Uma vez que «tradições» relacionadas à identidade comunitária e ao direito territorial estavam escritas nos registos dos tribunais e expostas aos critérios do modelo consuetudinário inventado, um novo e imutável corpo de tradições havia sido inventado (idem: 258).

Podemos afirmar então que, para além de ser necessário um reforço da ideia de que é preciso ir mais além da análise do pluralismo jurídico de pendor fraco - como faz Mamdani, mediante a análise de outras formas de direito fora do espectro estatal colonial e após as independências, é imperativo realçar o papel interventivo das populações colonizadas no processo de criação e recriação das tradições inventadas. Apesar de serem os administradores e funcionários coloniais - que em alguns casos eram simultaneamente etnólogos, etnógrafos ou antropólogos - os principais identificadores e codificadores do direito costumeiro, eles dependiam das chefias «tradicionais» - que por sua vez, dependiam dos seus informantes ou súbditos locais - no desenrolar do processo de recolha, tradução e interpretação da informação a utilizar na codificação. Isso leva a que, de acordo com os propósitos dos actores envolvidos, se tenha privilegiado determinadas versões dessas invenções em detrimento de tantas outras e mostra, por conseguinte, que o costume está longe de ser uma simples concessão ou imposição de um pluralismo jurídico fraco ou dualista. Dito de outra forma, os que estavam em condições de contribuir para a definição do costume procuravam salvaguardar os seus próprios interesses.

9: As Propostas do «Perspectivismo Hermenêutico» e da «Hermenêutica Diatópica»

Falando, por exemplo, do caso moçambicano, a antropóloga Paula Meneses nos diz o seguinte:

(...) apesar de serem punidos pelo Estado colonial, as chefias e instituições congêneres constituíram um importante factor em termos de coesão e identidade cultural, o que legitimou a autoridade e regulou as relações entre a população mediante a administração das situações locais de conflito que emergiram. Longe de carregar um passado imutável, a tradição sofre uma contínua renovação com a entrada de novos conceitos ou com o reajustamento de velhos conceitos de acordo com as realidades em mudança. A tradição é, portanto, composta por princípios rígidos e processos fluidos de adaptação que regulam as sociedades (Meneses, 2005: 8-9)¹⁵⁵.

¹⁵⁵ Outros autores como Colson (1971), Roberts e Mann (1991), Martin Chanock (1998), também analisam a «invenção» do direito costumeiro no período colonial em África apesar da questão do papel dos africanos e europeus no processo tenha variantes de interpretação.

10:

O Panorama da Justiça Local: Breve Análise (1460 - 1990)

Uma determinada quantidade de seres humanos submetidos às mesmas leis e a um mesmo poder coercivo supremo forma um Estado jurídico [fechado].
Fichte [1800] (1991)

10.1 Da Justiça Local Colonial

O início do período expansionista no século XV confere um grande impulso ao apelidado «comércio de longa distância», inaugurando o que podemos chamar de globalização moderna em que o capitalismo comercial se tornará a sua imagem de marca. Sendo um dos pioneiros e principais impulsionadores europeus desse período, o Estado português estava consciente de que este comércio constituía um manancial excepcional de acumulação. Por isso, logo após a chegada às ilhas de Cabo Verde, os poderes reais procuram regulamentar as formas de sua prática com o fito de controlar as trocas comerciais com a costa da Guiné.

Para isso, o Estado português faz um apreciável investimento no volume de leis publicadas e nas estruturas administrativas criadas, como são os aparelhos judiciais, militares e de recolha de impostos ou tributos. Contudo, mediante a famosa *carta régia* de

1466¹⁵⁶, este comércio vai ser instituído como prerrogativa apenas dos moradores da ilha de Santiago, sendo que o seu carácter altamente atractivo e lucrativo parece ser a principal razão para a limitação e condicionamento ao seu acesso. As determinações jurídicas da carta régia de 1472, apesar de algumas modificações em relação à anterior, não alteram, no essencial, o facto de a economia interna de Santiago ser colocada em relação muito próxima com as da costa africana. Desta forma, «[o]s que se fixam em S. Tiago, passam a gozar da faculdade legal de realizar trocas com os reinos africanos da Guiné. O resto do arquipélago não é abrangido pelo privilégio» (Silva, 1990: 22).

Tendo em consideração esta situação, o povoamento do arquipélago centra-se inicialmente na ilha de Santiago e, por consequência, a consolidação do poder judicial local vai ter por base o aumento da complexidade organizativa registada na mesma. O aumento da Urbe da Ribeira Grande e o dinamismo dos moradores levou à consolidação do regime municipal que, em paralelo com o Capitão do Donatário, passa a ser um dos grandes poderes do arquipélago. Foi a partir do pioneiro povoamento da ilha da Madeira, onde cedo se desenvolveu uma organização administrativa e fiscal devido ao peso que detinha na economia continental, que surgiu a existência destes dois poderes paralelos, passando a ser uma característica comum à colonização das ilhas atlânticas, ou seja, a Madeira «(...) foi a «matriz» que serviu de modelo no que concerne às instituições estabelecidas pelos Portugueses no espaço atlântico» (Domingues, 1991a: 182-3).

Os municípios cabo-verdianos, cuja primeira referência documental data de 1497, realizavam anualmente a eleição dos membros camarários escolhidos de entre os moradores da ilha com maior prestígio e riqueza. Sendo um cargo honorífico que conferia uma maior proeminência social e política e compensações económicas, contribuiu para a formação de uma pequena oligarquia constituída por indivíduos que eram simultaneamente donos de terras e participantes no comércio com a costa ocidental

¹⁵⁶ Também conhecido como *carta de privilégios* de 1466, trata-se de um instrumento de Lei - posteriormente vão surgindo outros instrumentos como o *Foral* que, em relação à administração concelhia, vai fixar o direito público local - , mediante a qual o Rei vai, na sequência das anteriores cartas de doação aos donatários e sempre em benefício da sua soberania, actualizar os poderes jurisdicionais. Assim, segundo Cohen, «[e]m Cabo Verde, concretamente, só se conhece como foral [originário] a carta de privilégios de 1466 (...). Tratando-se, em todos os casos de instrumentos de lei emitidos pelo poder central em favor de uma colectividade entendida como potencialmente apta a organizar a administração local, não se pode negar o valor do foral enquanto documento normativo de segunda instância, definidor de certas competências e capacidades do núcleo camarário. Este valor fica, aliás, evidente numa petição de 1510 em que os representantes do concelho da Ribeira Grande solicitam *d'el Rei* que lhes sejam confirmados 'a jurisdição do privilégio, que tinham e usavam' e 'ainda outros' relacionados, inclusive, com o poder e a autoridade dos juizes e vereadores locais» (Cohen, 2007: 63-4).

africana, e que «(...) desempenhava um papel que se consolidava gradual e paulatinamente, interferindo cada vez mais na sociedade cabo-verdiana» (idem: 186). De entre os oficiais do concelho camarário, destacamos a presença dos juizes ordinários, os mais directamente responsáveis pela administração da justiça régia local, «(...) cabendo-lhes a manutenção da ordem pública, o policiamento, o exercício de jurisdição especial (juntamente com os vereadores), a concessão de cartas de segurança, a emissão de ordens para pagamento de determinados cargos» (ibidem: 186). Contudo, as suas competências específicas, e de outros membros camarários, não impediram que, na prática, o exercício da jurisdição criasse nítidos conflitos e confrontos com o Capitão, particularmente numa primeira fase de consolidação das estruturas locais. No entanto, face à nomeação de um poder externo estatal jurisdicional nos inícios do século XVI, a Corregedoria, levou a uma conciliação entre os antagónicos poderes camarários e o Capitão para fazer face a essa ameaça externa. Assiste-se, assim «(...) a uma mobilidade de alianças ou de oposições, feitas em função de interesses pessoais ou de grupos» (idem: 187).

O Corregedor, «funcionário burocrático» representante do poder real, para além de uma figura indiferente à vida da comunidade, detinha amplos poderes judiciais: «(...) conhecer os agravos das decisões tomadas pelas justiças locais, (...), ou avocar os feitos em que os juizes se podiam sentir coarctados, devassar sobre crimes graves, inquirir sobre a forma como os juizes davam despacho aos feitos cíveis e crimes, inspeccionar prisões, dar cartas de seguro, exercer uma actividade tutelar sobre a organização municipal e inquirir sobre a actividade dos oficiais locais» (idem: 189). Por isso, tornou-se à partida num elemento substractivo da liberdade e da esfera jurisdicional dos órgãos locais e, por conseguinte, alvo de uma oposição relativamente dissimulada por parte dos moradores e do Capitão.

Todavia, na prática quotidiana,

(...) a intervenção incisiva, e por vezes abusiva, dos corregedores na justiça local e a colisão de autoridade com o capitão e os oficiais camarários fomentaram tensões e confrontos. (...) A oposição movida pelos poderes locais ao corregedor, mais do que por jogos de influências e pressões de *elites*, foi em determinados momentos caracterizada por confrontos claros, os quais culminaram com a prisão dos corregedores (idem: 190-1)¹⁵⁷.

¹⁵⁷ A rejeição dessas figuras, que era regularmente feita através de denúncias por parte dos oficiais da Câmara da Ribeira Grande acerca «da má adaptação e do péssimo comportamento dos corregedores (...), não deve ter tido o impacto desejado. Para além do já visível empenho do centro em fixar uma corregedoria nas ilhas, devia parecer-lhe demasiado óbvia a parcialidade da acusação. O queixume dos oficiais camarários indicava não estarem os moradores

Com o avançar do povoamento na ilha do Fogo e noutros espaços arquipelágicos, a configuração da justiça local implantada em Santiago foi sendo exportada concomitantemente para estes lugares. Segundo a historiadora Ângela Domingues, que estuda o funcionamento do aparelho judicial no Fogo entre 1513 e 1561, a ilha tinha um tribunal de primeira instância constituído por dois juízes ordinários, membros da vereação municipal, ao qual cabia «(...) o julgamento de todas as infracções cíveis e crimes ocorridas no Fogo e a imposição das expiações proporcionais (multas, prisão, açoitamento, degredo). Estava-lhe, no entanto, interdita a aplicação da pena de morte» (Domingues, 1991b: 159)¹⁵⁸. Tal como em Santiago, este tribunal funcionava, na prática, como um outro poder local, competidor e vigilante da autoridade do Capitão e do Corregedor, existindo conflitos e tensões similares entre esses três órgãos com competência para julgar na ilha.

No caso do último, a sua acção criava inevitavelmente mal-estar entre a elite social local particularmente entre os funcionários camarários ou régios por serem alvos de processos de fiscalização no desempenho dos cargos. No caso particular da ilha do Fogo, os erros e ilegalidades cometidos pelos oficiais resultava diversas vezes da violação da proibição legal aos moradores locais de exercerem qualquer actividade comercial com a costa ocidental africana. Dado que a ilha era «(...) a grande produtora de algodão, género fundamental para o comércio com os rios da Guiné, e sendo os maiores proprietários agrícolas do Fogo moradores em Santiago, todas as condições estavam criadas para que, de facto, existisse este comércio enquanto infracção» ou contrabando, à margem das regras fiscais e de policiamento vigorantes (idem: 164).

Todavia, o ponto de maior destaque no trabalho de Domingues é a sua alusão, embora que indirecta ou em sentido negativo, à emergência de formas de direito local ou costumeiro aplicadas pela justiça local devido, segundo a autora, à ausência de formação

da ilha, dos quais se apresentavam como legítimos representantes, dispostos a aceitar outra autoridade de justiça que não aquelas que, por serem da terra, partilhassem de interesses comuns e solidários. Esta interpretação mostrar-se-ia, de facto, coincidente com o que, depois, veio alegar a parte ofendida, contrapondo (...) a má reputação imputada aos corregedores à prepotência de alguns dos 'principais' de Santiago» (Cohen, 2007: 91-92).

¹⁵⁸ Sobre esse tema, cf. também Domingues (2001: 41-123).

clássica em direito (moderno) por parte dos juízes camarários¹⁵⁹. Atentemos na seguinte afirmação:

Importa afirmar que as decisões destas justiças locais eram aleatórias, na medida em que não eram especialistas de direito, como também não detinham qualquer formação específica que os auxiliasse no exercício do cargo. Eleitos pelos e de entre os moradores com maior prestígio, nada tinham de juristas. O seu conhecimento das leis era reduzido e, na maior parte dos casos, guiava-se pelas normas *consuetudinárias*¹⁶⁰. Por isso, a um mesmo tipo de infracção podia corresponder uma pena diferente consoante os juízes ou em função dos contraventores. Antagonismos pessoais ou o facto de uma das partes ser pessoa poderosa teriam um peso decisivo na apreciação final do processo. Uma outra situação que é importante mencionar importa no facto de os juízes camarários jogarem com o cargo como factor de poder que permitia a manipulação de indivíduos e exacções de autoridade. Os casos mais flagrantes são: o de Amaro Nunes, considerado como homem rico e poderoso, «áspero e de forte condição», acusado de acolher gente com má reputação, matadores, fugidos à justiça e homiziados. Como com frequência era juiz, fazia querelas indevidas ou então ameaçava as pessoas com o exercício futuro do cargo; e o Diogo Fernandes, de quem diziam ter ameaçado Simoa Lopes, que tinha querelado com a amante do juiz, e ter «feito favores» a um morador abastado a troco da celebração de «alianças matrimoniais» (idem: 160).

No que concerne às tensões, confrontos e resistências ao poder central ou régio representado pelo Corregedor, a sua existência não põe em causa o facto de a justiça local ser extremamente elitista e desigual, no contexto de uma sociedade escravocrata. A institucionalização dessa desigualdade consta, por exemplo, na própria carta regulamentar entregue a Estêvão de Lagos, o primeiro corregedor diplomado que foi destacado para as ilhas a 15 de Setembro de 1534, onde se estabelece que os agravos perpetrados nas ilhas seriam julgados não tendo em conta somente a sua gravidade mas também a condição social do transgressor.

Assim, o Corregedor prescrevia o marco e a propriedade das penas a serem aplicadas de acordo com as diferentes classes ou grupos de homens e mulheres que viviam nas ilhas, não observando nenhum critério uniformizador com base no tipo de infracção praticado. Pode-se ver então, de acordo com a historiadora Zelinda Cohen, que «[c]onforme os homens, assim as penalidades. Embora o surgimento se restrinja apenas à distância penal, o código de justiça da época é, na sua totalidade, criminatorio. A justiça, por sua vez, não faz mais do que consagrar na lei as diferenças sociais existentes. Justiça desigual para homens desiguais» (Cohen, 1989: 19).

¹⁵⁹ Como se infere, a ausência de aplicação não implica a ausência de legislação já que, de acordo com a Lei Nacional ou *Ordenações*, «a justiça local (...) não era exercida indiscriminadamente e nem os juízes estavam a aptos a resolver, pelas suas sentenças, todas as questões ocorridas no concelho. As *Ordenações* definem-lhes a competência e alçada e ainda o procedimento. Impõe-lhes, inclusive, o tempo limite para iniciar e concluir as inquirições devassas relativas aos 'malefícios' e 'malfeitorias' ocorridas na cidade, vila ou seu termo: dois ou três dias para principiá-la e trinta para findá-las» (Cohen, 2007: 45).

¹⁶⁰ Itálico nosso.

Para as camadas consideradas mais baixas da sociedade - os negros escravizados, os peões de soldada, os escudeiros vassalos que não fossem de linhagem e os oficiais mecânicos -, o regulamento «determina que as penas ficariam sob total responsabilidade do Corregedor *'sem delas dardes apelação e agravo'* salvo em apenas algumas situações previstas pela ordenação» (idem: 19). Por exemplo, para o caso dos negros cativos, no estatuto consta que o corregedor podia «condenar em toda pena criminal, até morte natural inclusive, fazendo eles e cometendo tais casos porque segundo minhas ordenações lhe seja dada expressa pena de morte» (ibidem: 19).

No que diz respeito às classes mais altas da sociedade escravocrata - fidalgos, cavaleiros, escudeiros e vassalos de linhagem -, estas beneficiavam de um amparo especial por parte do *Rei*. Em caso de incorrerem em crimes graves, «(...) isto é *'onde vos pareça que devem ser emprazados para a minha corte'*, não era dado ao corregedor nem sentenciá-los, nem puni-los localmente mas apenas formalizar as suas culpas em autos a serem avaliados pelas justiças do Reino. Réu e autos deveriam ser então enviados à corte *'para serem vistos e ouvidos, e se fazer o que for justiça'*» (idem, ibidem: 19).

É de esperar que, numa sociedade deste tipo, quanto mais importante fosse um cargo no aparelho do poder local, mais interdito será o acesso ao mesmo por parte de elementos pertencentes aos grupos mais marginalizados. Desse modo, a presença de homens negros e mestiços na estrutura judicial local era muito residual e se quedava, por vezes, no desempenho do cargo de carcereiro e de usuais coadjuvantes do «meirinho da correição e da serra» - agentes da justiça local que trabalhavam fora do circuito urbano da Ribeira Grande, sem serem necessariamente negros ou mestiços libertos ou forros.

Vamos destacar dois casos apresentados por Cohen que ilustram perfeitamente tais interdições:

1. Uma situação em que

(...) a propriedade do ofício de escrivão de correição estava vaga «*há anos*», apresentaram-se quatro candidatos. Entre eles, Anastácio da Fonseca, que então servia o ofício. Pedindo-se ao governador informações sobre os opositores, este abonou apenas o serventuário, por serem os outros um «*cristão-novo e oficial de ourives com tenda na mesma ilha*», o segundo «*homem criminoso*», e o terceiro «*negro*», em que faltava «*as partes*» e qualidades necessárias para servir o «*ofício*» (Cohen, 1992: 173).

2. Outra em que

(...) António Peres de Souto [recorre] do facto do Domingos Dias ter sido escolhido, em detrimento dele, para o cargo de oficial contador, inquiridor e distribuidor da Ribeira Grande cargo onde Dias já era

10: O Panorama da Justiça Local: Breve Análise (1460 - 1990)

Serventuário. Um dos argumentos apresentado por Souto é de «(...) *ser o dito Domingos homem mulato, filho bastardo, havido de mulher preta; E ele suplicante, ser um homem branco português nascido de legítimo matrimónio natural deste Reino, da Vila Viçosa, limpo*» (idem: 175). O recurso do Souto teve sucesso tendo sido anulado a entrega do cargo ao Dias em seu benefício. O curioso é que o principal argumento utilizado pelo Conselho Ultramarino para isso não foi o acima apresentado mas sim o facto de Dias já ser também Oficial de alcaide do mar, o que contrariava um decreto que proibia a uma pessoa pretender a propriedade de mais de um ofício. Contudo, esse argumento não é muito válido já existiram ocasiões, antes e depois da existência do referido decreto, em que mais de um ofício foi atribuído a uma pessoa como foi o caso de Manuel Fernandes, já que «o monarca achava-se acima de qualquer lei e por isso podia, em situações similares, sobrepor-se às próprias ordens» (idem: 176).

O segundo exemplo nos mostra nitidamente que a Coroa portuguesa estava consciente da impossibilidade de administrar as ilhas sem os quadros intermédios negros e mestiços forros locais devido à carência do elemento branco, o que levava à permissão de casos como o de Dias. Contudo, quando havia disputa entre os dois elementos, sendo um branco e outro negro, este era *claramente* preterido, mesmo que, como foi neste caso, este argumento rático seja mascarado por outro.

Estas brechas não assumidas na sociedade escravocrata estendiam-se a todos os sectores de actividade. Sendo o comércio o campo primordial, esta sociedade, visando a sua reprodução económica, tinha necessidade de agregar determinados elementos socialmente marginalizados - escravos, forros, brancos pobres e degredados, nas empresas do comércio com a Costa ocidental africana. Este grupo era integrado nas actividades mercantis, sobretudo pelos conhecimentos geográficos, linguísticos e etnográficos de que dispunham e não por deterem algum capital comercial como barcos ou mercadorias.

Todavia, para os seus elementos, esta modalidade de participação não deixava de ser uma maneira que lhes possibilitava acumular alguma riqueza, por vezes a suficiente para criarem os seus próprios negócios. Para Cohen:

Tal necessidade, intrínseca ao modelo económico vigente, é que criava e justificava um fluxo, ainda que minoritário, importante de homens que transitavam de sua condição original, para outra, mais próspera e respeitada pelo conjunto da sociedade. Assim, é que, homens pretos «viraram» brancos, pobres tornaram-se ricos ou mesmo escravos ascendiam a forros. Por consequência, eram assimilados, reconhecidos e confirmados pela estrutura social e jurídica da época (Cohen, 1989: 19).

Contudo, esta e outras situações, como as resistências ao poder régio representado pelo Corregedor acima referidas, mostram a dificuldade da Coroa portuguesa em controlar os seus agentes locais. A distância e a carência de meios dos órgãos administrativos com vista a assegurar a transmissão dos valores e dos encargos da

exploração colonial levam a que estes sofram um défice crónico aproveitado pelas elites locais para se furtarem à vassalagem e a ordem implementada pela metrópole, posicionando-se numa área que não fosse politicamente controlável e que estivesse fora do alcance da repressão por parte da entidade fundadora (Cohen, 2007: 21).

No entanto, a intervenção no processo de escolha dos juízes locais como uma das formas recorrentes de utilização da justiça como um dos meios de controlo do poder local nas ilhas atlânticas praticamente não foi utilizada em Cabo Verde. Segundo Cohen, essa interferência acontecia quando o *Rei* utilizava um recurso bastante peculiar que era a possibilidade de

(...) nomear os 'juízes de fora' para o concelho, em substituição dos juízes eleitos pelos homens bons da terra. Tratava-se de um controle por *enquistamento*. Instituídos a pretexto de melhorarem a justiça local, os juízes de fora que tinham, em princípio, atribuições iguais às dos juízes ordinários, possuíam maior alçada e sobre eles não cabia a inspeção do corregedor. Isto devido à sua formação letrada, atributo que, aliás, os distinguia dos seus pares do concelho. Em Cabo Verde, no entanto, esta solução não constituiu regra. Havendo apenas notícias de um único juiz de fora enviado, em meados do século XVI, ao concelho de Ribeira Grande, capital e núcleo sócio-económico mais importante das ilhas, que passava, por aqueles anos, por alguma conturbação política (idem: 50-51).

Apesar da substituição da Corregedoria pela Ouvidoria Geral, cujos membros passam a ser ocupantes de cargos permanentes da estrutura periférica da justiça real - «(...) seguindo a vontade régia, manifestada em 1592, de, daí por diante, deverem as cousas da justiça correr pelos ouvidores mandados do reino e não mais pelos corregedores (...) (idem: 125)» - a situação da justiça local nas ilhas não sofre grandes mudanças até os meados do século XVIII com a subida de Marquês de Pombal ao poder na Metrópole.

Uma outra historiadora, Iva Maria Cabral, com base em testemunhos escritos da época, apresenta uma imagem ficcionada da sociedade escravocrata cabo-verdiana do século XVI que, nomeadamente no campo da justiça, sintetiza o retrato acima traçado:

Já corregedor, Pero Moniz, que dizem ser também cristão novo, está em guerra com os poderosos da terra, que mandaram pedir a El Rei que lhe seja feita uma devassa. O dito corregedor ficou sabendo quem mandou a tal queixa e por isso está perseguindo certos homens bons da terra, o que levou muitos a largarem a cidade e a irem para as suas fazendas no interior da ilha. Para nós, homens baços e pretos, é-nos mais proveitoso apoiar o corregedor d'El rei nosso Senhor, nesta rixa que ele tem com os homens poderosos, os quais fazem de seus parentes vizinhos indevidamente sem terem cumprido o tempo de ordenação. Assim, o trato da Guiné se perde e nós, que aqui nascemos, somos por eles e seus familiares vexados e ameaçados, como foi o compadre antes de se ir para a cidade de Lisboa. E como foram eles que sempre tiveram o trato da Guiné em seu poder, e com ele enriqueceram, senhoreiam a terra e fazem nela os desmandos que querem, porque ocupam os lugares de juízes e vereadores das Câmaras desta ilha e da do Fogo. A nós, homens baços e pretos, apesar de vizinhos e moradores, não é autorizado por lei entrar no

Conselho da Câmara, o que muito nos prejudica. Por isso, reunimos nas casas de morada de Gaspar Rodrigues e escrevemos a El Rei nosso Senhor para que nos faça a mercê de poder entrar nos ofícios do Conselho da Câmara, assim como fez aos homens baços e pretos da ilha de São Tomé. Essa mercê seria para nós uma bênção, já que é como do conhecimento do compadre, é na Câmara que os moradores desta ilha são representados, e é fazendo parte do seu Conselho que poderemos servir melhor a Deus e El rei nosso senhor. A estarmos presentes poderíamos nela defender o povo miúdo para que a terra seja melhor vigiada no campo e não andem tantos escravos fugidos. Teríamos, como seus membros, todo o cuidado e vigia para que a terra fosse melhor corregida e resguarda no campo e os pobres fossem senhores do seu e não fossem pelas gentes e familiares dos poderosos vexados (Cabral, 1990: 22)¹⁶¹.

10.2 Os Caminhos da Justiça Até ao Estado Novo: O Ensaio de Um Pluralismo Jurídico Fraco

As reformas pombalinas, visando um aumento do rendimento das possessões portuguesas no ultramar mediante o reforço do controlo directo dos territórios, vieram trazer algumas mudanças significativas no figurino das ilhas no século XVIII¹⁶². Se ao nível camarário, a justiça local praticamente não sofreu alterações, no que concerne aos representantes directos do *Rei* as mudanças eram ditadas pelas circunstâncias. Por exemplo, face aos graves desentendimentos entre o governador do arquipélago, João Zuzarte de Santa Maria, e o Ouvidor-Geral, Innocencio Alvares da Silva, a Coroa resolve nomear o juiz-desembargador, Custodio Correia de Mattos, sindicante («*syndicante*») da real fazenda e do governador de Cabo Verde com o fito de investigar as acusações recíprocas e enviar as possíveis provas para a metrópole (Barcellos, 2003a: 8).

No entanto, quando o desembargador, natural da Bahia (Brasil), chega a Cabo Verde, a 1 de Maio de 1752, o governador já tinha morrido. Continuando no cargo, este sindicante manteve relações conflituosas e tensas com o posterior Ouvidor-Geral, Xavier de Araujo, que, por exemplo, instrui, a 23 de Fevereiro de 1753, os oficiais da câmara de Santo Antão «[q]ue estando o desembargador (...) a intrometter-se nas ilhas em que tem andado, na sua jurisdição e dos juizes ordinários, sem auctoridade alguma mais do que pela dissimulação que se tem tido com elle, manda aos juizes e todos os moradores não consintam que o dito ministro execute acto algum de jurisdição fóra d'aquella que pertencer à fazenda real» (idem: 14).

É nesse clima de crispação que o sindicante morre envenenado a 2 de Junho de 1754. O curioso é que a morte não foi atribuída ao Ouvidor-Geral, o seu «(...) inimigo

¹⁶¹ Para uma análise mais profunda da sociedade colonial cabo-verdiana cf. também Cabral (2002: 235:326).

¹⁶² Uma visão mais geral sobre essas mudanças é apresentada no capítulo 2 da presente parte deste trabalho.

10: O Panorama da Justiça Local: Breve Análise (1460 - 1990)

encarniçado, por ter o syndicante adquirido provas sobre elle de pouca honestidade, que obrigaram o governo da metrópole a demiti-lo», mas sim ao coronel António de Barros Bezerra Oliveira, apesar de não ter havido «(...) nenhuma syndicancia para se apurarem esses boatos» (idem: 24). Oliveira, um dos «*ricos da ilha*», vai posteriormente ser uma das vítimas mais célebres de uma sanguinária tentativa do governo de Marquês de Pombal de demonstrar a força da justiça régia perante a luta entre os senhores do poder local e os representantes do poder central. Esta reacção surge após a violenta morte do Ouvidor-Geral, João Vieira de Andrade, que ocorreu a 13 de Dezembro de 1762. Este funcionário régio, declarado inimigo de Oliveira, «(...) *embora um juiz serio e independente, tinha comtudo o grande defeito de irritar, de provocar todos, sem exceptuar as pessoas de boa reputação da ilha, as quais elle appellidava de régulos*», como se prova pelo facto de «(...) *chamar em documentos officiaes e publicamente ladrão ao Bezerra (...)*» (idem: 40).

No âmbito do «despotismo iluminado» de Pombal, em que se procura consolidar o poder estatal tanto na metrópole como nas colónias, as diligências da Coroa perante o assassinio do Ouvidor-Geral, considerado de «*lesa majestade*», foram inéditas nas ilhas, desembocando no envio de duas fragatas de guerra para efectuar a prisão de dezanove indivíduos, sendo Bezerra Oliveira o principal acusado. A sentença do tribunal da Relação de Lisboa, em 1764, condenou-o «(...) *a que com baraço e pregão fosse levado arrastado á cauda de um cavallo pelas ruas publicas da cidade até á força da praça do Rossio e n'ella moresse de morte natural para sempre e que a cabeça, sendo-lhe cortada, fosse para Cabo Verde para ser na villa da Praia exposta em um poste alto até ser consumida pelo tempo*» (idem: 35).

Contudo, o raide punitivo motivado pelo caso Vieira de Andrade acabou por ser um acto mais ou menos isolado, pois em vez de os conflitos entre as elites locais estancarem, prolongaram-se de forma agravada pelo século XVIII até o século seguinte. A principal razão para isso reside na acção de rapina das chamadas «companhias pombalinas» que levam ao crescente declínio e abandono das ilhas.

Na sequência da revolução de 1820 em Portugal – que resultou na primeira constituição portuguesa em 1822 onde é consagrada a separação dos três poderes políticos (legislativo, executivo e judicial) –, os desenvolvimentos posteriores conduziram à consolidação do constitucionalismo e, sob o governo de António Bernardo da Costa

Cabral (1803-1889) – que tem na centralização administrativa uma das suas primeiras reformas -, vai-se aprovar o *Código Administrativo de 1842* que vai mudar o panorama da justiça «local» em Cabo Verde.

Com o poder judicial a ficar exclusivamente nas mãos dos juízes nos Tribunais, em 1851 foram introduzidas alterações no figurino judicial da Província de Cabo Verde tendo esta sido dividida em duas Comarcas denominadas de Sotavento e Barlavento, ficando cada uma sob a jurisdição de um Juiz de Direito e de um Procurador Régio. Enquanto a sede de Sotavento permaneceu em Santiago, a da Comarca de Barlavento esteve na ilha de S. Nicolau até 1874, data em que, mediante o decreto de 9 de Dezembro, foi transferida para a ilha de Santo Antão. No entanto, esta situação iria inverter-se em 1901 com a mudança da sede da Comarca para a ilha vizinha de S. Vicente (Évora, 2005: 24-25). Já ao nível dos concelhos do país, vão ser os Julgados Municipais, compostos pelos chamados *Juízes Eleitos*, os responsáveis pela administração da justiça sob a jurisdição do tribunal superior da Comarca.

No entanto, a relevância do *Código Administrativo de 1842* para Cabo Verde prende-se com a aprovação da Portaria Provincial de 9 de Julho de 1852 que, mediante o estabelecimento das «*Instruções para os Regedores de Paroquias*»¹⁶³, legitima ou oficializa a participação local ou «popular» na administração da justiça. Eleitos sob a proposta dos administradores de concelho, as funções dos regedores de paroquia «(...) *não são incompatíveis com as de Juiz Eleito*» (artigo 8.º), podendo ainda os seus Escrivães serem também os dos Juízes Eleitos (artigo 11.º).

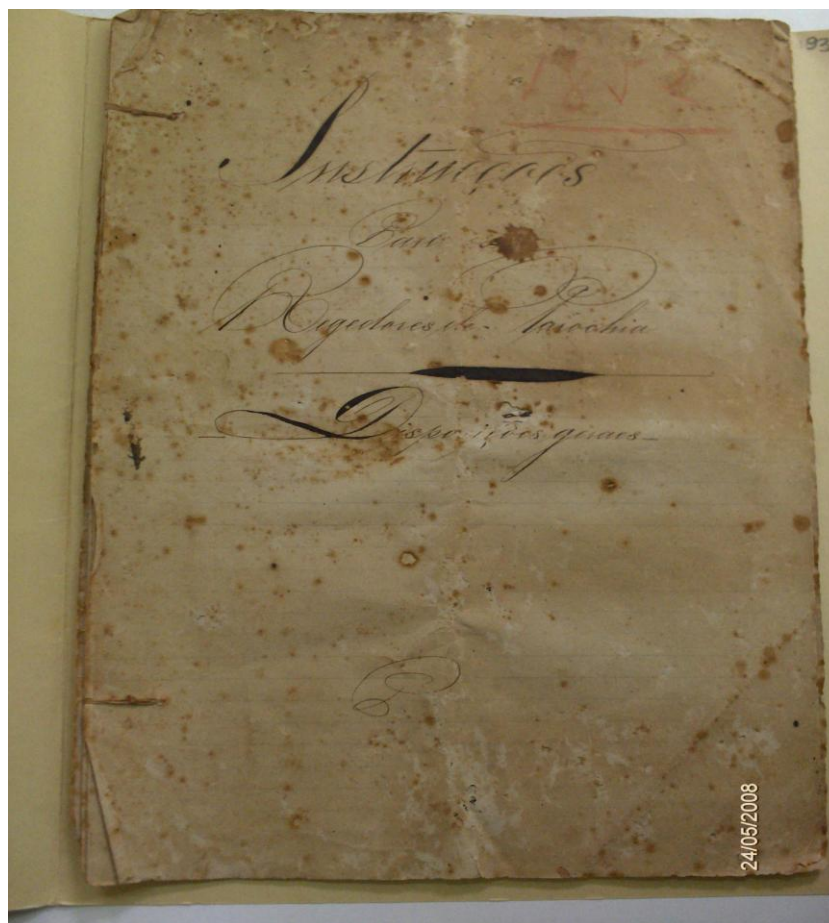
Tendo por principal incumbência «*[d]arem parte ao Administrador do Concelho d'aquelas deliberações da Junta da Parochia que ellas julgarem exorbitante da respectiva jurisdição ou offencivas as Leis e a conveniência publica*» (artigo 14.º), os regedores eram essencialmente os oficiais «*executores das ordens permanentes e accidentais transmettidas pelo Administrador do Concelho*», competindo-lhes, entre outras, as seguintes funções em destaque no artigo 17.º:

(...) 2º - Manter a boa ordem e o respeito devido em todos os logares aonde se praticarem solemnidades religiosas e – em quaesquer ajuntamentos, e festas públicas, coadjuvados pelos Cabos de Polícia (...). – 4º - Fiscalisar a aparição das pessoas estranhas a Parochia, e conhecer da sua procedência e identidade: providenciando como convenha, e dentro das suas atribuições marcadas nas presentes Instruções, todas as

¹⁶³ Vide anexo I.

10: O Panorama da Justiça Local: Breve Análise (1460 - 1990)

vezes que essas pessoas se recusarem a prestar os esclarecimentos que lhes forem exigidos, ou mostrarem os títulos de sua legitimação - 5º - Obstar a que pessoas alienadas - ou animais malfazesas possam maltratar quaesquer pessoas no Disctrito de sua Parochia. (...) - 7º - Tomar medidas de prevenção e repreção, contra quaesquer actos contrários a segurança e tranquellidade de seus parochianos. - 8º - Mandar prender qualquer individuo em flagrante dilicto, formando uma parte circunstanciada dos factos que motivarão a prezão - como declaração dos testemunhos que a presenciaram; se remetendo logo depois esta parte e o prezo ou presos ao Administrador do Concelho, para este formar o auto de noticia, e enviar, como o culpado ou culpados, para o Poder Judicial. - 9º - Mandar também prender quaesquer desertores - degredados - escravos - ou pronunciados pelo Poder Judicial - que forem encontrados no Districto de sua Parochia: reputado como desertor todo o soldado de 1ª linha que estiver ausente do corpo sem guia ou licença - como foragidos os degredados que não lhe apresentarem licença do Administrador do Concelho para transitarem ou residirem no interior da Ilha; - e o escravo sobre que recabe tem fundada suspeita de haver evadido ao seu legítimo senhor finalmente como pronunciado aquelle, cuja captura, foi requisitado pela Auctoridade Judicial, devendo o Regedor fazer logo apresentar o Administrador do Concelho qualquer capturado, para este lhe dar o destino compitente. - 10º - Dar conta ao Administrador do Concelho de todos os vadios e turbulentos, que existirem no seu Districto, para este o fazer actuar, e remetter ao Poder Judicial, afim de se haver com elles o procedimento que for conforme as leis. - 11º - Participar ao Administrador do Concelho os acontecimentos extraordinarios ocorridos na sua Parochia, dando conta circunstanciada de todos os crimes que forem por elles presenciados - ou de que tiver noticia por queixa da parte offendida ou o por clamar a voz publica: e tendo ficado vestígios do crime, mandará logo também parte ao Juiz Eleito, para que este proceda ao auto do corpo de dilicto. No caso de morte violento, o Regedor não consentirá que o cadáver seja sepultado, em quanto a Auctoridade Judicial não fizer o referido auto do corpo de dilicto. (...) - 13º - Fiscalisar os pesos e medidas com que se fazem vendas e compras, não consentindo que se venda ou compra por medidas não aferidas competentemente, requerendo perante o Juiz Eleito contra aquelles que o praticarem. - 14º - Vigiar pelo cumprimento das Portarias Municipaes, mandando apresentar os transgressores ao Juiz Eleito respectivo, para este proceder contra elles na conformidade da Lei (...) (AHNCV, CX 444-45).



Fotografia 1: Documento das «*Instruções para os Regedores de Paróchias*» (AHNCV. Foto do autor: 24-05-2008)

Estando num período em que ainda vigora a escravatura, nota-se que a participação das comunidades locais na administração da justiça não diminui o carácter desigual, excludente e estruturalmente violento da mesma. No entanto, mesmo após a abolição da escravatura em todo o império em 1869, essa matriz excludente e desigual continua a vigorar em todas as esferas da justiça, como provam o teor das sentenças da época encontradas, por exemplo, no Arquivo Histórico Nacional de Cabo Verde (AHNCV). A título exemplificativo, apresentamos uma sentença datada de 1912 proferida pelo tribunal da Comarca de Barlavento relativa a um processo correcional movido pelo Ministério Público ao réu Viriato Gomes da Fonseca, capitão da artilharia, morador da Vila de Ponta do Sol e antigo Administrador do concelho de Ribeira Grande da ilha de Santo Antão (*Sentença 1912-SA*).

O processo foi desencadeado pelo advogado do queixoso, José Pedro dos Santos, que tinha sido castigado pelo então Administrador com quinze dias de detenção, por ter

recusado o cargo de cabo da polícia junto do regedor da freguesia de Nossa Senhora do Rosário. É que a reforma de 24 de Dezembro de 1892 do *Código Administrativo de 1842* estipulava, nas *Instruções para Regedores e Cabos de Polícia da Província de Cabo Verde*, que o Administrador do concelho podia nomear de forma compulsória os cabos de polícia e que os nomeados eram obrigados a cumprir o serviço¹⁶⁴. Foi com base nessa legislação que o regedor intimou Santos a prestar juramento, tendo este recusado duas vezes, seguindo-se o aludido castigo após a denúncia feita ao Administrador pelo primeiro. Mas dado que o queixoso ainda não tinha feito o juramento, a defesa alegou que código do governo provincial não se podia aplicar a ele. O tribunal concorda com a asserção considerando que o réu errou ao aplicar o castigo apesar de considerar que o código não estipula nitidamente a necessidade do juramento prévio ou a simples nomeação. O réu acaba por ser isento de responsabilidade criminal e posto em liberdade também devido a isso, mas essencialmente por ser «um militar consagrado e premiado pelos serviços prestados ao Reino» (*Sentença 1912-SA, idem*).

Pode-se ver então que mesmo que uma queixa partisse de um *morador* (colono branco ou «branco» da terra), com posses suficientes para contratar um advogado, não era fácil condenar um funcionário régio, principalmente um alto funcionário e militar¹⁶⁵, na justiça colonial. No caso dos extractos sociais mais marginalizados - a esmagadora maioria da população, composta por negros e mestiços não pertencentes à elite burocrática colonial ou ao grupo dos que posteriormente foram catalogados de «assimilados» noutras paragens coloniais africanas -, a desigualdade e a exclusão eram duplas. Por um lado, as suas queixas dificilmente chegavam aos tribunais de comarca não só devido à falta de meios (económicos, sociais e políticos) para tal, mas também por estarem sob a jurisdição dos regedores e dos cabos da polícia que, na prática, eram os dirimidores oficiais dos conflitos dado que os casos, ou queixas, raramente chegavam ao

¹⁶⁴ Antes da reforma, as «Instruções» previam que «[o]s Cabos de Polícia são nomeados pelo Administrador do Concelho - sobre proposta (...) [dos] Regedores de Parochia [artigo 19.º] e que eles estão (...) subordinados aos Regedores de Parochia, e só d'ste receberão Instruções para o desempenho do serviço que lhes for determinado» [artigo 22.º] (AHNCV: CX-544-45).

¹⁶⁵ Para elevados cargos na administração das colónias ou «províncias», a preferência recaía sempre sobre militares, particularmente para o cargo de governador. Este tinha que ter, em primeiro lugar, uma boa carreira de serviços militares, tendo em conta, ainda, o número de anos acumulados em favor da Coroa, na metrópole ou nas conquistas coloniais. À excepção de Christovão Cabral, todos os governadores regulares foram militares (Cohen, 1992: 153). Não obstante a retórica colonial da missão civilizacional e cristã, a escolha do poder militar mostra que o que mais interessava à coroa era assegurar a posse e a defesa das colónias o que explica, em certa medida, a cultura da repressão e da violência que se instala nesses territórios, com continuidades no período após a independência.

administrador de concelho que, por sua vez, excepcionalmente os encaminhava para a Julgado Municipal ou outro tribunal superior, sem contar com o facto de, em diversas ocasiões, ser o próprio administrador a desempenhar o cargo de juiz municipal ou eleito.

O poder, por vezes, absoluto, dos administradores coloniais, é muito bem retratado, por exemplo, pelo escritor cabo-verdiano José Maria Ramos, no seu Romance *Minha Avó Chica Nácia* (2003). Aqui é narrada a história de um personagem, Nhontône Juquim, que, por ter provocado uma desordem pública, foi julgado e condenado pelo administrador da câmara da ilha de S. Nicolau. Depois do desacato provocado, o Nhontône

(...) deu de caras com Goy, um dos guardas da Câmara e homem de confiança do administrador *Tradeus* que naquela altura pontificava em S. Nicolau, e assim chamado pela população porque comportava-se como um verdadeiro *Deus* a quem certamente ele pensava ter tirado da ilha e ocupado o seu lugar» (...) O Administrador Tradeus era conhecido como um juiz severo e de decisões rápidas, porém justo. Por isso e porque se tratava de um caso de transgressão o julgamento durou poucos minutos e no fim, pela transgressão ao artigo não sei quantos do código das posturas municipais, Nhontône Juquim foi condenado a pagar uma multa um tanto ou quanto pesada para as suas posses mas aceitou com naturalidade a condenação (Ramos, 2003: 26-28)¹⁶⁶.

Por outro lado, após a abolição da escravatura, a aprovação e a aplicação de diversos regimes legais com o propósito de enquadrar legalmente a exploração daquela camada da população, acabaram, na realidade, a legitimar a continuação da escravatura por outros meios. No ocaso do século XIX, a Coroa portuguesa aprova o Decreto de 9 de Novembro 1899, que regulamenta o regime de trabalho obrigatório (também conhecido como *Código de Trabalho* de 1899), que, de forma inédita, relaciona a diferença entre nativos e não-nativos, e entre cidadãos e súbditos, nas colónias. No caso dos primeiros, os nativos, esta norma estabelece que, em todas as «províncias ultramarinas», estão sujeitos «(...) à obrigação, moral e legal, de tentar obter através de trabalho os meios de que necessitam para subsistir e melhorar as suas condições sociais», cabendo ainda ao governo, em caso de recusa, o direito de forçar os nativos a prestar os serviços laborais, tanto ao Estado como a privados (Cunha, 1955). É esta legislação¹⁶⁷ que vai ancorar, nos

¹⁶⁶ Itálicos nossos.

¹⁶⁷ Concretamente, no caso do território de Cabo Verde é o Decreto-lei de 27 de Maio de 1911 que vai regular o contrato de trabalhadores cabo-verdianos e a aplicação do chamado «regulamento do trabalho indígena» através da Portaria n.º 109 de 1913. Este último estipulava no artigo 1.º que «[t]odo o indígena da província de Cabo Verde está sujeito à obrigação moral e legal, de procurar adquirir pelo trabalho os meios que lhe falem de subsistir e de melhorar a própria condição social. Tem plena liberdade para escolher o modo de cumprir essa obrigação mas, se não cumprir de modo algum, a autoridade pública pode impor-lhe essa obrigação» (Carreira, 1977: 202).

inícios de Novecentos, o começo do envio compulsivo de cabo-verdianos para trabalhar nas roças de S. Tomé e de outros espaços coloniais, situação que se prolonga até à década de 50 do século XX. É com base nessa lei e outras posteriores¹⁶⁸ que, em 1928, se impõe formalmente o *Código de Trabalho dos Indígenas das Colónias Portuguesas de África* - mais conhecido por *Código do Indigenato* -, mediante a aprovação do Decreto-Lei nº. 16 199 de 6 de Dezembro, que regulamenta o «trabalho indígena» de todas as províncias ultramarinas sem excepção (Gaspar, 1965)¹⁶⁹.

A data da aprovação do Código corresponde ao período de vigência da Ditadura Militar (1926-1933) em Portugal, durante a qual a utilização da violência e/ou coerção nas colónias, nomeadamente na exploração agrícola, não só vai ter continuidade como é alvo de um reforço e aprimoramento mediante a aprovação do *Acto Colonial* pelo Decreto nº. 18 570 de 8 de Julho de 1930 que é novamente publicado na sequência da entrada em vigor da Constituição de 1933 perante a emergência do Estado Novo, liderado Salazar. Este decreto vai também reforçar o carácter centralista do Estado colonial mediante a redução e abrandamento da autonomia financeira das colónias.

O Ministro das Colónias entre 1940 e 1944, Marcelo Caetano - que será também líder do regime do Estado Novo entre 1968 e 1975 -, publicou, em 1951, o livro *Tradições, Princípios e Métodos da Colonização Portuguesa*, onde, no essencial, advoga e resume a ideologia violenta, desigual, excludente e mistificadora que encontramos no Código e no Estatuto do Indigenato acima referenciados:

Nos primeiros séculos a forma que o interesse pelo nativo revestia, da parte do português, era o cuidado de lhe transmitir a mensagem do evangelho, arrancá-lo das trevas do paganismo, salvar-lhe a alma. Simultaneamente os portugueses viam a necessidade de aproveitar as riquezas desperdiçadas dos novos mundos, de valorizar a terra, de fazer beneficiar a Europa das possibilidades inauditas das regiões tropicais. Na época heróica dos descobrimentos e da colonização Portugal contava à roda de 1 milhão de habitantes e foi com essa escassa população que percorreu todo o globo, ocupando e conquistando grande parte dele! Não é de estranhar que esses homens, a quem se pedia um esforço sobre-humano, que passavam enormes dificuldades e perigos e morriam em todas as latitudes, julgassem inadmissível o aparente *far niente* das populações africanas e ameríndias. Por isso, como de resto aconteceu com os restantes dos povos colonizadores, forçaram-nos a trabalhar para eles. Mas nesta colaboração forçada não

¹⁶⁸ Em fins de 1926, é aprovado o *Estatuto Político, Civil e Criminal dos Indígenas de Angola e Moçambique*, mediante o Decreto nº. 12 533, de 23 de Outubro de 1926, mais conhecido como *Estatuto do Indigenato*, que reforça a distinção entre «civilizados» e «indígenas», estando os primeiros regidos pelo direito geral sob tutela e os segundos regidos pelos usos e costumes tradicionais, reiterando a desigualdade e legalizando o trabalho indígena ao atribuir-lhe valor «educativo» e «moral» (*Portugal, leis, decretos, etc.*, 1961).

¹⁶⁹ O Código surge em resposta às pressões da *Sociedade das Nações* e da *Organização Internacional do Trabalho* na medida em que a regulamentação do recrutamento e do contrato de trabalho dos indígenas vai preencher o vazio deixado com a abolição do trabalho forçado pelo Código. Este, em 1929, é reforçado mediante a aprovação do *Estatuto Político, Civil e Criminal dos Indígenas das colónias portuguesas de África*, através do Decreto nº. 16 473, de 6 de Fevereiro (Gaspar, 1965).

houve ódio, antes sempre as relações dos portugueses com os povos nativos se caracterizaram por acentuada cordialidade. A valorização dos territórios e a evangelização dos homens revestiam igual importância na política tradicional. Também hoje em dia, a orientação portuguesa põe em paralelo os interesses dos europeus como *leaders* da transformação das regiões atrasadas e os interesses dos nativos como massas a educar para fazer parte da futura população civilizada. Portugal, assim, não aceita o princípio da primazia dos interesses indígenas, antes os seus métodos tradicionais estão mais próximos do que Lugard chamou de *dual mandate* (Caetano, 1951: 39-41).

Após o término da II Guerra Mundial, o início da Guerra Fria e a vaga de descolonização em África provocam o aumento da contestação anti-colonial. Para fazer face ao seu isolamento internacional e procurar invalidar e estancar qualquer pretensão pela independência, Portugal vai proceder à revisão da constituição em 1951 pondo fim ao *Acto Colonial* e alterando o cariz da política colonial não só em termos administrativos - arroga-se como país pluri-continental mudando a designação das possessões estrangeiras de «colónias» para a de «províncias ultramarinas» -, mas também em relação ao estatuto jurídico dos indivíduos, propondo o fim progressivo do regime do Indigenato¹⁷⁰. É nesse contexto que, primeiramente, é aprovada a *Lei Orgânica do Ultramar* de 27 de Julho de 1953 que põe término à relação de dependência entre o estatuto do direito privado e o estatuto político em Timor e S. Tomé e Príncipe. Omite-se a referência ao caso de Cabo Verde dado que aí, tal como em Macau e no chamado Estado da Índia, essa relação nunca foi formamente estabelecida.

Em segundo lugar, é promulgado o *Estatuto dos Indígenas Portugueses das Províncias da Guiné, Angola e Moçambique* pelo Decreto n.º 39 666 de 20 de Maio de 1954. Este Estatuto não trouxe alterações significativas em relação ao anterior regime de Indigenato, tendo como novidade a regulamentação da possibilidade de um «indígena» transitar para a condição de Assimilado (detentor de cidadania portuguesa) depois de cumprir de determinados requisitos previstos na lei. Como se infere, apesar de escudado na retórica civilizacional, essa medida legal não tinha nenhum intuito emancipatório pois, na

¹⁷⁰ No caso cabo-verdiano, a reacção estratégica do poder colonial perante o clima internacional adverso ocorre em 1947 mediante a aplicação do Diploma Legislativo n.º 956, de 4 de Novembro, que vai declarar a não aplicabilidade da «classificação de indígena» aos naturais de Cabo Verde assim como o «regime de indigenato» ao território. A justificação dessa medida aparece nitidamente no preâmbulo deste Diploma: «[a]s crises resultantes da falta de chuvas tendem a ser sempre mais frequentes e mais graves, parecendo por isso aconselhável que se facilite a saída da colónia de indivíduos com trabalho assegurado em outras colónias. O cumprimento das formalidades exigidas pelas leis vigentes acarreta despesas que a maioria, se não a totalidade, dos que pretendem emigrar não poderia suportar. As populações de Cabo Verde, segundo a redacção dada ao único artigo 246.º da Carta Orgânica da Lei n.º 2016, de 29 de Maio de 1946, não estão sujeitas nem à classificação de indígena nem ao regime de indigenato. É porem manifesto que as regalias que o Código do Trabalho Indígena garante aos trabalhadores são mais vantajosas para eles do que as estabelecidas no Código Civil. Por isso se reconhece a necessidade de estabelecer normas de contrato que, garantindo aos trabalhadores contratados de Cabo Verde todas as regalias que o Código do Trabalho Indígena oferece, não os sujeitem a exigências incompatíveis com o seu grau de civilização» (Carreira, 1977: 202).

prática, passou a ser utilizado como um instrumento altamente discricionário de restrição ao acesso dos «nativos» à condição de «cidadãos» e, por conseguinte, de escaparem ao regime de trabalho forçado do Indigenato. A percentagem bastante reduzida de «assimilados» comprova o seu elevado grau de ineficácia.

Olhando, por exemplo, para o caso de Angola, segundo os censos de 1950 a sua população total era constituída por 4 036 689 *negros*, 29 648 *mestiços*, e 78 826 *brancos* (Bender, 1980: 216). Dos 4 066 337 de angolanos *negros* e *mestiços*, somente cerca de 56 000 eram assimilados. Para além da insignificância desse número, o que é ressaltado por Bender é facto da sua distribuição percentual desigualmente distribuída por motivações raciais. Segundo os mesmos censos a percentagem de *negros* assimilados era apenas de 0,7% (30 089). Esta percentagem era bastante superior para os *mestiços*: 88,8% (26 335) (idem: 216-18). Assim, de acordo com Rosa Cabecinhas,

[a] aquisição do estatuto era em grande medida uma questão *racial*, já que a percentagem de «assimilados» entre os *mestiços* era muito mais elevada do que entre os *negros*. A distinção entre «indígenas» e «assimilados» e a sua estreita ligação com a questão *racial* poderá estar na origem do desenvolvimento «em Angola de uma hierarquização da cor da pele ('preto retinto/negro', 'preto fulo/mulato/cabrito', etc.) com grande impacto na estruturação social da sociedade» e cuja influência ainda é visível nos dias de hoje (Cabecinhas, 2003: 91)¹⁷¹.

No entanto, o início da luta armada - em 1961 em Angola, em 1963 na Guiné e em 1964 em Moçambique - protagonizada pelos movimentos de libertação, num contexto internacional cada vez mais adverso ao Colonialismo - a Assembleia Geral da ONU adoptou a 14 de Dezembro de 1960, durante a sua XV Sessão, as resoluções 1514 e 1524 sobre a Descolonização -, obrigou o regime colonial-fascista português a publicar um conjunto de decretos destinados a higienizar a face internacional. Entrando em 1961 para o cargo de Ministro do Ultramar - lugar onde permaneceu apenas dois anos -, Adriano Moreira teve como primeira medida a abolição do *Estatuto do Indigenato* mediante o Decreto n.º. 43 893 de 6 de Setembro de 1961. No ano seguinte foi aprovado o Decreto-Lei n.º. 44 309, de 31 de Maio de 1962, que revoga o *Código do Indigenato*, o Estatuto

¹⁷¹ Para os casos de Moçambique e Guiné-Bissau, com base nos mesmos censos, aponta-se que o número de assimilados se situa nos 4 300 em 5,6 milhões de moçambicanos, e 1500 em cerca de 503 mil guineenses, sem olhar para a distribuição percentual entre os considerados «negros» e «mestiços», ficando de fora a população tida como «branca» (*Revista do Ministério de Justiça*, 1979: 49). Para um olhar mais aprofundado sobre o tema cf., entre outros, Lemos (1947) e Meneses (2010).

Provincial, e todas as portarias, diplomas e legislações complementares postos em execução pelo Decreto-Lei n.º 16 199, que tinha instituído o referido Código (Brito, 1966).

Tal como anteriormente, a revogação dos referidos diplomas legais não mudou a rotina da exploração colonial apesar de formalmente ter deixado de existir a distinção entre cidadãos e indígenas e de todas as pessoas terem passado a ser «cidadãos portugueses». O Regime do Indigenato (composto pelo Estatuto do Indigenato e o Código do Indigenato, tal como o Estatuto dos Indígenas) distinguia-se essencialmente por essa divisão e baseava-se em dois modelos administrativos e abarcava também dois sistemas de direito e de justiça. Os territórios dos colonos seguiam o modelo administrativo metropolitano albergando freguesias e concelhos, enquanto as regiões indígenas encontravam-se demarcadas em regedorias, governadas pelos chefes tradicionais aliados do poder colonial e subordinadas às circunscrições reguladas pelos administradores coloniais (Gentili, 1999; Mello, 1910; Gaspar, 1965; Cunha, 1955).

A continuidade dessas formas e sistemas é mascarada pela aprovação, também em 1961, do Decreto n.º 43 897 que, no artigo 1.º, «[r]econhece nas províncias ultramarinas os usos e costumes locais, reguladores de relações jurídicas privadas, quer os já compilados, quer os não compilados e vigentes nas regedorias», e prevê, no artigo seguinte, que «os usos e costumes de direito privado constituem um estatuto pessoal que deve ser respeitado em qualquer parte do território nacional (...)». (*Portugal, leis, decretos, etc.*, 1961). Esta lei mostra nitidamente que nem todos os cidadãos portugueses eram iguais passando a haver duas categorias: uns, sujeitos ao direito civil metropolitano, ou seja, «as pessoas domiciliadas em aglomerados populacionais que não constituam regedorias tradicionais regem-se pela Lei escrita de direito privado» (artigo 5.º); outros, ao direito tradicional.

A respeito destes «Outros», um outro decreto, o n.º 43 896, igualmente aprovado na mesma altura, referindo-se a «regedorias», delibera que «[a] cada regedoria pertencem todos os indivíduos que, tendo domicílio na respectiva área, devam considerar-se vizinhos segundo o direito tradicional» (artigo 2.º). Isso mostra que os receptores dos referidos usos e costumes locais, os «vizinhos da regedoria», são na realidade os antigos indígenas, definidos agora através da alusão ao domicílio e ao direito tradicional e não mais de acordo com o critério «étnico-cultural» (*Revista do Ministério da Justiça*, idem: 49).

Outra constatação que se faz é que o estatuto de «vizinho» não se vai restringir apenas às áreas rurais, na medida em que o dito decreto prevê que para os novos conjuntos populacionais - geralmente nos arredores ou periferias das cidades-capitais coloniais, «que não constituam regedorias tradicionais e não possam constituir uma freguesia, poderão as autoridades administrativas nomear regedores administrativos e cabos de ordens, com funções policiais e de auxiliares da Administração». Isso, por um lado, comprova que, não obstante o facto de quem deixasse de residir regularmente na Regedoria perderia esse atributo, estas nomeações acabam por restringir ainda mais o acesso ao «direito privado escrito metropolitano». Por outro lado, demonstra também que o chamado «direito tradicional» não só não se restringe ao mundo rural mas também, como já tinha sido dito, é parcialmente fruto da imposição e da invenção no contexto colonial por parte dos novos regedores e cabos administrativos ou institucionais.

Todavia, após a independência, os novos regimes instituídos nas ex-colónias portuguesas em África ao criticarem o não reconhecimento do «direito tradicional» por parte do poder colonial deixam transparecer, aparentemente, que sufragaram a ideia da existência de um direito tradicional puro, não contaminado pela experiência colonial e com origem no período pré-colonial. Embora o objectivo desses novos regimes não fosse o de resgatar ou aplicar esse presumível direito mas sim - como iremos ver no caso de Cabo Verde - o de erigir um *Novo Estado* com um *Novo Sistema de Justiça* o que levou à desconfiança e combate em relação a esse mesmo direito, a prova patente de que se caiu na esparrela (ficção) da existência do direito tradicional surge numa declaração recolhida do 1º Encontro dos Ministros da Justiça de Angola, Cabo Verde, Guiné-Bissau, Moçambique e S. Tomé e Príncipe realizado em Cabo Verde em 1979:

Em vez de reconhecido, na verdade, o direito tradicional era tão-só tolerado, quando não combatido, colocado na dependência do direito privado «comum». A tão propalada «sábia e oportuna conjugação» do direito tradicional com o «vincado propósito de assimilação», saldou-se sempre no mais flagrante desrespeito do «objecto local», na clara intenção de fazer do direito escrito o modelo, o ideal, a matriz, para o qual deveria tender o direito costumeiro que, por inferior, estaria condenado a perecer (...). Não deixa de ser absurdo, só compreensível pelos mais rígidos propósitos colonialistas, que o direito praticado por esta esmagadora maioria de africanos fosse considerado *excepcional*, reservando-se para o direito cidadão, aplicável à minoria de colonos e de assimilados, o qualificativo de comum (idem: 49-50).

Por outro lado, sem entrar na análise dos casos de Angola, Moçambique e Guiné-Bissau, esta declaração revela, em certa medida, que o Estado colonial português

ensaiou, na linguagem de Griffiths, um pluralismo jurídico fraco que não se opõe à ideologia do centralismo jurídico. Ao olhar para a forma como o «acentuado respeito pelos usos e costumes das populações» se reflectia na escrita da Lei, o artigo 2.º do decreto n.º 43 897, estabelece como limites ao reconhecimento dos usos e costumes locais que orientarão as relações jurídicas privadas, os princípios morais e regras fundamentais do sistema jurídico português, sendo que o campo de acção desses limites continuava a ser «[a] moral, os princípios da humanidade e o livre exercício da soberania portuguesa» anunciado pelo artigo 138.º da Constituição Política (idem: 51).

A hegemonia do direito estatal metropolitano observa-se, por exemplo, na inaplicabilidade do «direito tradicional» aos cidadãos abrangidos pelo primeiro, mesmo que essa abrangência tenha ocorrido por renúncia ao estatuto pessoal de «vizinho», quer por meio de opção irrevogável expressa e gratuita (artigo 3.º do decreto n.º 43 897), quer como efeito automático de casamento canónico (artigo 6.º). Por outras palavras, ao impedir que os sujeitos de estatuto «comum» passassem a «vizinhos», o direito «comum» consagrava legalmente a sua superioridade sobre os ditos direitos tradicionais.

No entanto, o direito metropolitano não só podia ser aplicado aos circunscritos pelo direito tradicional como podia vetar a aplicação das normas deste último. O artigo 4.º manda, por exemplo, que a resolução de conflitos de leis, quando entrassem em relação indivíduos abarcados por estatutos privados diferentes, deveria obedecer à lei escrita «comum», sempre que não houvesse lei especial nem regulamentação escolhida pelas partes. Estamos, pois, na presença de uma «cláusula de repugnância» do direito estatal que pode usar essa faculdade para rejeitar os usos e costumes que fossem contra os interesses do Estado colonial.

Só que, ao contrário do cenário da colonização britânica descrito por Griffiths, em que vai ser o próprio Estado a «inventariar» o direito costumeiro, supostamente preexistente, no caso português essa codificação é praticamente inexistente, o que mostra que as ordens normativas paralelas originadas no contexto colonial não ficaram totalmente dependentes do sistema jurídico estatal. Isso não significa que essa «catalogação» não tivesse sido prevista. O artigo 1.º do citado decreto impõe que «compete aos governos das províncias ultramarinas, pelos órgãos competentes, recolher, compilar e aprovar as compilações dos usos e costumes referidos no corpo do artigo». O

facto de este mandamento, pelo menos em Cabo Verde, se ter quedado no papel, dado que nada foi feito para lhe dar cumprimento, mostra que o ensaio de um pluralismo jurídico fraco não passou disso mesmo, um «ensaio».

O que se experiencia, efectivamente, é a existência de um pluralismo jurídico que se afasta da concepção da antropologia clássica, e se aproxima da visão de Santos, pois a interlegalidade vai ser fruto da contaminação recíproca entre o direito «comum» e o direito tradicional não codificado e, por conseguinte, pouco controlado. Na realidade do arquipélago, e de outros espaços coloniais, faz pouco sentido falar também de um pluralismo de sentido forte - surgimento de diferentes ordens jurídicas fora do controlo ou espectro estatal, não só porque estas surgem no contexto colonial, ou da acção do Estado colonial, mas também devido à inexistência de ordens jurídicas de origem pré-colonial, das quais poderiam ser supostamente «herdeiras». Surge então a seguinte pergunta: como é que o Estado colonial português se pode referir ao direito tradicional ou costumeiro num país que não tem registo de presença de diversas ordens jurídicas no período pré-colonial?

Apesar de em Cabo Verde não nos deparamos com a presença de «regedorias tradicionais» como, por exemplo, em Moçambique, a tradição colonial de existência de regedorias administrativas ou institucionais, como já vimos neste trabalho, remonta legalmente ao século XIX com o *Código Administrativo de 1842*, que introduz a figura do *regedor da parochia*, e não apenas após a abolição do *Estatuto do Indigenato* e do *Código do Indigenato*, e a aprovação dos referidos decretos n.º 43 896 e n.º 43 897. Estamos perante um cenário em que o colonizador - representado pelos referidos regedores e seus agentes - e o colonizado - possuidor de uma intrincada herança de práticas jurídicas trazidas para o arquipélago pelos seus ancestrais provenientes de uma miríade de ordens jurídicas de diversos espaços do continente africano - são os protagonistas da criação e da invenção do direito tradicional ou costumeiro. Apesar da não codificação desta tradição inventada não o ter tornado rígido - não sendo possível comparar com a situação do período pré-colonial que no caso cabo-verdiano não existe -, e de isso ter contribuído para um maior cruzamento, influência e tensão entre os direitos em interacção, é preciso ter sempre em consideração que na economia política da

colonização, a desigualdade de poder, favorecendo o direito estatal colonial, constituía a nota dominante.

10.3 O Pluralismo Jurídico Estatal Cabo-verdiano: A Experiência dos Tribunais Populares

Vimos acima que o contexto sociológico basilar em que se deu o interesse pela problemática do pluralismo jurídico foi o colonialismo, ou seja, a convivência num mesmo espaço - arbitrariamente unificado como colónia - do direito do Estado colonizador e dos chamados direitos «tradicionais». Esta coexistência, fonte constante de conflitos e de acomodações precárias, foi, em boa parte, no caso do colonialismo português, como noutros, um fenómeno sociológico e político à revelia das concepções jurídico-políticas oficiais do Estado colonizador. Contemplamos também que nas ex-colónias portuguesas em África, o conhecimento sociológico do pluralismo jurídico, isto é, o conhecimento das clivagens socioeconómicas, políticas e culturais em que ele assentava, que seria indispensável para assegurar a «pacificação» das colónias através de uma gestão racional (económica) dos recursos coloniais, foi sempre muito incipiente por parte da metrópole.

No caso de Cabo Verde e da Guiné-Bissau, Amílcar Cabral, o antigo líder e fundador do PAIGC, pretendia, tal como os seus seguidores, implantar uma alternativa ao direito colonial vigente. No Congresso de Cassacá, realizado entre 13 e 17 de Fevereiro de 1964, este partido defende a prossecução de uma nova justiça «baseada nas aspirações profundas do nosso Povo e administrado por ele próprio, através de representantes legítimos eleitos, aplicando a nova legislação e as normas ditadas pelo bom senso, pela experiência de vida e pelos costumes conformes aos princípios do Partido» (*Revista do Ministério da Justiça*, 1979: 29).

Assim, no contexto das lutas anti-coloniais, nas chamadas «zonas libertadas»¹⁷² da Guiné-Bissau, foram implantados os tribunais populares visando dirimir os conflitos

¹⁷² Territórios que progressivamente deixaram de ser administrados pela burocracia colonial, principalmente devido à insegurança. Nestes espaços, os movimentos de libertação procuraram implantar um sistema próprio de administração, defesa e justiça.

entre os habitantes das aldeias (*tabankas*), levando a que fossem vulgarmente apelidados de tribunais de *tabankas*, levando a que fossem vulgarmente apelidados de tribunais de *tabanka*. Numa análise sobre o seu funcionamento Cabral considera que nesses tribunais «(...) os filhos da nossa terra têm mostrado capacidade de julgar os erros, os crimes e outras faltas cometidas por outros filhos da nossa terra» (idem: 29).

A utilização de práticas «tradicionais» na aplicação da justiça visava, a nível funcional, colmatar a impossibilidade de aplicar o direito colonial nas «zonas libertadas», tendo em conta que não existia para isso o aparato burocrático necessário e a sua implantação traria custos financeiros que os movimentos de libertação não podiam suportar. Mas, acima de tudo, essa utilização alvejava a promoção do espírito de libertação, auto-estima, auto-capacitação, emancipação e resistência à ideia de dependência em relação ao colonizador, veiculada por este na seguinte frase: «vocês não conseguem viver sem nós». Nessa resistência, o pluralismo jurídico emergiu e foi configurado, na nossa opinião, sob o prisma do confronto ou foi confrontacional. Isso explica, em parte, o facto de o pluralismo jurídico ser utilizado predominantemente pelos movimentos de libertação das colónias.

É de referir que a maioria dos estudos sobre o pluralismo jurídico nos países africanos de língua portuguesa ignora, ou dá pouca importância, à influência que o modelo dos tribunais de *tabanka* teve nestes países. Ignora-se, por exemplo, que este modelo inspirou outros movimentos de libertação como a FRELIMO que recorreu a práticas «tradicionais» para resolver as situações de litígio que surgiam nas «zonas libertadas» durante a luta anti-colonial.

Contudo, o recurso a essas práticas não partiu de uma elaboração intelectual como o «tribunal de *tabanka*», um modelo híbrido de resolução de litígios, simultaneamente revolucionário e africano, concebido teoricamente por Amílcar Cabral, que deu origem a formas únicas de sociabilidades jurídico-políticas. Na nossa visão, a referência de Cabral ao «africano» como componente dessa simultaneidade, e não necessariamente ao «tradicional», mostra que essa forma engloba não só objectivos revolucionários - inspirados na revolução soviética moderna e ocidental -, mas também de práticas

africanas modernas próprias que se configuram numa «modernidade alternativa» ou «africana», erroneamente apelidada de «tradicional»¹⁷³.

Dito de outra forma, está-se perante um momento de combinação, articulação e tensão entre a justiça revolucionária e a africana que alberga, em simultâneo, formas de autoridade «revolucionárias» e «tradicionais». Isso leva a que, para a análise da tensa articulação entre o revolucionário e o africano, no chamado período revolucionário tanto de Cabo Verde como, por exemplo, de Moçambique, é fundamental ter em mente de que essa articulação tem as suas raízes na Guiné-Bissau onde Amílcar Cabral idealiza os referidos tribunais de *tabanka* e os institucionaliza mediante o PAIGC.

Mas qual será o motivo para que o direito (moderno) receba periodicamente o cunho de revolucionário? Em alguns países, como os da antiga União Soviética, o direito tradicional, em virtude de uma revolução social, entrou em confronto com a nova legalidade, o direito revolucionário, e foi, por isso, proscrito, sem, no entanto, ter deixado de continuar a vigorar. Contudo, é preciso ter em atenção que as revoluções jurídicas na história do Ocidente, tal como noutras paragens, têm raízes longínquas. Harold J. Berman, por exemplo, defende que a primeira revolução moderna teve lugar, entre os séculos XI e XII, dentro da Igreja Católica de Roma, sendo que o direito canónico, que surgiu dessa revolução, constitui o primeiro corpo de leis do direito moderno. A partir desse período, a tradição histórica do direito foi, de forma intervalar, intimamente modificada por impetuosas revoluções que lhe deram novas direcções. A razão pela qual este fenómeno tem passado despercebido reside na própria essência do direito, dado que, efectivamente, «uma transformação radical de um sistema jurídico é algo de paradoxal, já que um dos objectivos fundamentais do direito é proporcionar estabilidade e continuidade» (Berman, 1983: 15-16 *apud* Santos, 2000: 170).

É com esse propósito que, quando uma mudança jurídica revolucionária ocorre, são prontamente adoptadas deliberações legais no sentido de coibir a sua iteração. Para uma forte instituição do novo direito «(...) considerar-se-á que ele se alterou não apenas em resposta a circunstâncias novas, mas também de acordo com algum padrão histórico.

¹⁷³ De acordo com Dussel (2007), práticas desse tipo que ocorrem por este mundo podem integrar o que ele apelida de *transmodernidade*, que abarca constelações de formas alternativas e marginalizadas de modernidade, com vista a pugnar contra o carácter excludente da modernidade hegemónica e ocidental. Uma discussão sobre esse tema é feita no capítulo 2 da III Parte deste trabalho.

(...) Depois de consolidado, o novo direito revolucionário tem de ser protegido contra o perigo de outra ruptura; futuras mudanças têm de se limitar a transformações normais» (Santos, idem: 170).

Em Cabo Verde, apesar do regime implantado ter ligações muito fortes com a antiga URSS (União das Repúblicas Socialistas Soviéticas) e defender a ocorrência de um processo revolucionário nas «massas populares» ou na sociedade, tendo inclusive desenvolvido programas para tal, não se verificou um completo desrespeito por outras ordens jurídicas ou formas de aplicação da justiça existentes nas ilhas do arquipélago. Procurou-se, nos primeiros anos, reconhecer de que o direito tradicional ou local era susceptível de ser aplicado de forma complementar e eficiente ao direito (revolucionário) do novo Estado e do direito colonial herdado e ainda, como iremos ver na parte seguinte da tese, ser utilizado pelo Estado para dinamizar a participação das ditas massas em órgãos de poder e de administração da justiça.

Esse reconhecimento traduziu-se na adopção, inicialmente de maneira informal, do princípio da «justiça popular» com a implantação dos TZs. Apesar de o Decreto-Lei n.º 33/75 de 16 de Outubro, que aprova a «*Organização Judiciária da República de Cabo Verde*», ter instituído os «Conselhos de Justiça de Zona» (Tribunais de Zona), só em 1977 é que os TZs anteriormente criados foram oficialmente homologados ou ratificados. Na nossa perspectiva, foi apenas durante esse pequeno período de informalidade, entre 1975 e 1977, que o carácter «tradicional» da justiça popular se equivaleu ou superou, na prática, o cunho oficialmente «revolucionário» do princípio da mesma justiça.

Durante a pesquisa de cariz etnográfico em Cabo Verde, pudemos recolher relatos sobre esse auge da aplicação do «direito local», ainda solta das futuras amarras do direito revolucionário. O testemunho de Diamantina Tavares Afonso, uma antiga juíza-presidente (1975-79) do tribunal de zona (experiência-piloto) na localidade de *Nhagar* no concelho de Santa Catarina na ilha de Santiago, afirma o seguinte: «Nós é que ajudámos o PAIGC a erguer-se (...), a justiça era feita ao largo, não havia Sede, não havia nada». Outro antigo Juiz, Manuel Costa Barros, da localidade de *Djon Garridu*, no concelho de S. Domingos na mesma ilha, afirma, por sua vez, que foi «o princípio histórico da justiça

local que controlou os excessos da euforia da libertação» (*Cadernos de Campo*, 2011: 136-153)¹⁷⁴.

De acordo com os dados do Ministério de Justiça, nos finais de 1976 existiam em Cabo Verde, de forma oficiosa e experimental (não institucionalizados), 55 tribunais populares a funcionarem regularmente nas ilhas de Santiago, Fogo, Brava, Santo Antão, S. Nicolau e Sal, contando com 171 julgamentos efectuados e cerca de 300 conciliações realizadas. Dois anos depois da independência, o Decreto nº 25/77, de 9 de Abril, reconhece de *jure*, pela primeira vez, com efeito regressivo a 1 de Novembro de 1975, «os Tribunais de Zona que haviam dado mais provas e garantias, num total de 32», espalhados pelas referidas ilhas (*Revista do Ministério da Justiça*, 1979: 31-2).

A primeira Constituição do país - aprovada a 5 de Setembro de 1980, entrando em vigor a 13 de Outubro de 1980 - vai consagrar o princípio da «justiça popular» ao estipular que «[a] justiça é administrada com base em ampla participação popular» (artigo 87.º). Praticamente um mês depois, no dia 14 de Novembro de 1980, a Guiné-Bissau sofre um golpe de Estado perpetrado por Bernardo Vieira, provocando uma ruptura da liderança política conjunta que aquele país detinha com Cabo Verde desde a independência em 1975.

A leitura de um trabalho do sociólogo cabo-verdiano/guineense Raul Fernandes deixa transparecer a ideia de que uma das razões para o golpe na Guiné prendeu-se com o abuso das «organizações de massa» criadas pelo PAICG, nomeadamente os «tribunais populares». Segundo este autor, o discurso «nacional» elaborado pela direcção intelectual do PAIGC «(...) justificava a violência legítima contra os obstáculos à edificação dos Estado-nação», sendo que os principais alvos eram os antigos «comandos africanos» e os chefes tradicionais, e os principais executores eram os tribunais populares, as alçadas incumbidas «(...) de tornar esta violência legal» (Fernandes, 1993: 39-50).

O novo Partido/Estado em Cabo Verde, o Partido Africano para a Independência de Cabo Verde (PAICV), apesar da separação política, prosseguiu com a implantação

¹⁷⁴ Entrevistas efectuadas no dia 21 de Abril de 2007.

daquele legado¹⁷⁵ das lutas anti-coloniais, sendo que esta não ocorreu da mesma forma em todas as ilhas, dado que as situações variavam de acordo com os diversos microclimas culturais e políticos em que os TZs iam ser erigidos. Por serem criados pelo Estado, estes tribunais não são representantes de uma ordem jurídica autónoma, mas sim configuradores de um pluralismo jurídico estatal ou interno.

Isso mostra que, em períodos e contextos relativamente diferentes, o da luta anti-colonial e o do após a independência, o pluralismo jurídico cabo-verdiano teve papeis diferentes, ou seja, foi adaptado e se adaptando às condições políticas, sociais e económicas de cada época. Isso leva-nos a concordar com Santos (2001b: 137) de que «não há nada de intrinsecamente bom, progressista ou emancipatório no pluralismo jurídico», na medida em que, por exemplo, a ligação dos TZs ao poder político-partidário em Cabo Verde, não foi, geralmente, bem vista pela população que os acusava de estarem a desvirtuar as práticas tradicionais ou locais de dirimir os conflitos, enquanto, por outro lado, o regime acusava os opositores de serem «reaccionários», dando azo a tensões e conflitos, por vezes graves. Vamos, de seguida, dissecar, um pouco, os meandros do pluralismo jurídico estatal estabelecido no arquipélago e as suas interacções com formas de direito local que quedaram fora do espectro estatal.

10.3.1 Mestiçagem Jurídica? Uma Justiça Inteiramente Popular e Tradicional: As Razões de Um Fracasso Pressagiado

Ainda há pouco você acusou os advogados de serem uma espécie de charlatões da Justiça, mas a verdade é que vocês, os que se auto-intitulam de servidores do povo, até agora nada fizeram para humanizar, quer as leis que herdamos quer a sua aplicação prática. Deve estar ainda lembrado do que se passou com o uso dos capotes que continuamos a usar nas audiências. Nos primeiros dias da independência começou-se logo por gritar abaixo as togas e as becas, elas não têm outro significado senão o de amedrontar o povo e distanciar-lo dos seus filhos que são encarregados de ministrar a justiça; e quanto às leis coloniais, apenas deveriam ser consideradas no nosso país na justa medida em que não contrariassem os princípios e os objectivos do Partido. Pois, nem chegou a durar um ano para logo se decretar o uso obrigatório desses trapos e, quanto às leis coloniais, nenhum juiz ainda teve a coragem de assumir a sua não aplicabilidade ao nosso povo

Almeida (2000a: 104-5)

¹⁷⁵ A revisão constitucional, mediante a Lei n.º 2/81 de 14 de Fevereiro, que vai formalizar a separação política entre a Guiné-Bissau e Cabo Verde, mantém intactas as aspirações «populares» da justiça que se pretendia erigir no país.

A tese a defender neste ponto é a seguinte: logo após a independência, o propósito do Estado cabo-verdiano, tal como dos outros países africanos de língua oficial portuguesa, de criar um «Direito Novo» que integrasse tanto o direito revolucionário e o direito colonial herdado, como os usos e costumes jurídicos ancestrais (direito tradicional), configurou no horizonte a emergência de uma *mestiçagem jurídica* emancipadora no país¹⁷⁶.

No entanto, a posterior não inclusão dos referidos usos e costumes sob o erróneo argumento de que, ao contrário de outros países africanos, não existia direito tradicional em Cabo Verde, leva não só ao fracasso desse cenário como à emergência de uma mestiçagem jurídica hegemónica e excludente composta pelo direito colonial e pelo direito revolucionário. Contudo, o direito colonial iniciou, desde cedo, uma contra-revolução que teve como protagonista a classe jurídica (magistrados, advogados e juristas) proveniente do período colonial, que acabou por remeter o direito revolucionário para as margens do sistema jurídico estatal, sendo representado apenas pelos TZs. Com a mudança do regime político em 1991, a contra-revolução jurídica acaba por se sair vitoriosa e cai por terra o pluralismo, dando lugar ao monismo oficial do direito estatal vigente até agora.

Esta enunciação parte da ideia de que «[a] classe política cabo-verdiana inclusive nos momentos de contestação recorre a paradigmas e modelos estrangeiros para criar sua acção mobilizadora. A negação dos modelos estrangeiros é sempre parcial e dada pela importação de outros modelos também estrangeiros» (Anjos, 2006: 25). O caso do direito revolucionário em relação ao direito colonial é prova disso mesmo, no contexto de uma globalização hegemónica da ciência moderna ocidental que subjaz a esse fenómeno. Propomos o conceito de *mestiçagem jurídica* para caracterizar o, à partida, frustrado ensaio realizado pelo Estado cabo-verdiano dado que «(...) se a mestiçagem é o melhor modelo de e para (...) a importação de bens simbólicos, é certamente porque o seu princípio de universalidade (em contraposição ao particularismo africanista, por exemplo) se realiza na imitação do universalismo imperialista que lhe antecede e ao qual se subordina: a europeidade» (idem: 259).

¹⁷⁶ É de referir que os ditos «usos e costumes jurídicos ancestrais» já são fruto de uma prévia e dupla «mestiçagem» histórica: entre as várias práticas jurídicas trazidas de distintas realidades geográficas e culturais do continente africano por homens e mulheres escravizados, e entre estas práticas e as trazidas pelos colonizadores europeus.

Vamos, de seguida, deslindar o conteúdo desta proposta. O Estado cabo-verdiano, após a independência, estabeleceu duas grandes ambições ao nível da justiça: integrar os «usos e costumes jurídicos nacionais» na constituição do novo direito estatal e alargar a «participação popular» a todas esferas da justiça¹⁷⁷. Do nosso ponto de vista, esse objectivo tinha idealmente, utilizando a linguagem poética cabo-verdiana, um cariz anti-evasionista, de «fincar os pés na terra», em contra-ponto ao «discurso de pasárgada» veiculado pelos poetas claridosos, particularmente, Baltasar Lopes da Silva.

É de referir, curiosamente, que Boaventura de Sousa Santos (1974), certamente inspirado pelo poema *Vou-me embora pra Pasárgada* (1930) do poeta brasileiro Mário Bandeira, designou de «direito de pasárgada» o direito paralelo que funcionava à margem do direito estatal numa favela do Rio de Janeiro, onde realizou um estudo nos inícios da década de (19)70. Consagrado na literatura brasileira como um lugar ironicamente ideal, *Pasárgada* - cidade do Antigo Persa e situado no actual Irão, surge aqui como um lugar onde o direito é produzido como não-existente pelo direito estatal¹⁷⁸.

Segue o poema de Bandeira:

Vou-me embora pra Pasárgada

*Vou-me embora pra Pasárgada
Lá sou amigo do rei
Lá tenho a mulher que eu quero
Na cama que escolherei
Vou-me embora pra Pasárgada*

*Vou-me embora pra Pasárgada
Aqui eu não sou feliz
Lá a existência é uma aventura
De tal modo inconseqüente
Que Joana a Louca da Espanha
Rainha e falsa demente
Vem a ser contraparente*

¹⁷⁷ Nos inícios dos anos (19)70, antes da independência de Cabo Verde, o Estado contava oficialmente com dois Tribunais de Comarca (um na cidade da Praia e outro em Mindelo), dependentes do Tribunal de Relação de Lisboa, e também com os Tribunais Municipais que se situavam nos concelhos (*Revista do Ministério da Justiça*, 1979: 24).

¹⁷⁸ Neste caso, a expressão *Pasárgada* foi utilizada como um pseudónimo da «Favela do Jacarezinho» onde Santos efectuou a pesquisa justificado pelo facto do Brasil estar na altura sob o regime de Ditadura Militar (1964-1985). Nesse estudo, ele se deu conta do movimento dialéctico entre direitos em presença na medida em que a retórica jurídica de *Pasárgada* podia envolver referências simbólicas às leis do «direito do asfalto» (direito oficial), embora não alicerçassem as sentenças. Ou seja, como parte complementar do «discurso tópico retórico» eles (...) têm por função criar uma atmosfera de oficialidade e de normatividade - uma retórica institucional, em suma - que reforça os objectivos retóricos e sublinha as linhas do discurso no seu percurso para a decisão» (Santos, 1988a: 18-20).

10: O Panorama da Justiça Local: Breve Análise (1460 - 1990)

Da nora que nunca tive

*E como farei ginástica
Andarei de bicicleta
Montarei em burro brabo
Subirei no pau-de-sebo
Tomarei banhos de mar!
E quando estiver cansado
Deito na beira do rio
Mando chamar a mãe-d'água
Pra me contar as histórias
Que no tempo de eu menino
Rosa vinha me contar
Vou-me embora pra Pasárgada*

*Em Pasárgada tem tudo
É outra civilização
Tem um processo seguro
De impedir a concepção
Tem telefone automático
Tem alcalóide à vontade
Tem prostitutas bonitas
Para a gente namorar*

*E quando eu estiver mais triste
Mas triste de não ter jeito
Quando de noite me der
Vontade de me matar
-Lá sou amigo do rei-
Terei a mulher que eu quero
Na cama que escolherei*

Vou-me embora pra Pasárgada (Bandeira, 1966: 127-28).

Mas, como deixamos transparecer acima, não foi apenas Santos a se inspirar em Bandeira. Do conjunto de cinco poemas que compõe o *Itinerário de Pasárgada* (1946) de Osvaldo Alcântara (criptónimo poético de Baltasar Lopes da Silva), destacamos o seguinte:

Saudade fina de Pasárgada...

*Em Pasárgada eu saberia
Onde é que Deus tinha depositado
O meu destino...*

*E na altura em que tudo morre...
(cavalinhos de Nosso Senhor correm no céu;
a vizinha acalenta o sono do filho rezingão;
Tói Mulato foge a bordo de um vapor;
O comerciante tirou a menina de casa;
Os mocinhos da minha rua cantam;
Indo eu, indo eu,
a caminho do Viseu...)*

10: O Panorama da Justiça Local: Breve Análise (1460 - 1990)

*Na hora em que tudo morre,
esta saudade fina de Pasárgada
é um veneno gostoso dentro do meu coração (Andrade, 1979: 32).*

No entanto, é o espírito de resistência anti-colonial presente no poema antievasão (1962) de Ovídio Martins que encarna a propalada pretensão do novel Estado cabo-verdiano na construção de um direito e de uma justiça genuinamente cabo-verdianos. Eis a letra:

Antievasão

*Pedirei
Suplicarei
Chorarei*

Não vou para Pasárgada

*Atirar-me-ei ao chão
E prenderei nas mãos convulsas
ervas e pedras de sangue*

Não vou para Pasárgada

*Gritarei
Berrarei
Matarei*

Não vou para Pasárgada (idem: 48).

A primeira pretensão, a de integrar os «usos e costumes jurídicos nacionais» na constituição do novo direito estatal, teve como primeiro passo a criação do *Centro de Recolha, Usos e Costumes Jurídicos Nacionais (CEJURI)* em 1976¹⁷⁹. Este Centro tinha como objectivo «(...) proceder à recolha e compilação sistemática dos usos e costumes do País, que contenham regras e condutas juridicamente relevantes na prática social do nosso Povo» (artigo 1.º). Esta recolha constituía uma fase preliminar antes de da sua utilização e transformação em fonte do direito a ser constituído (*Revista do Ministério da Justiça*, 1976: 77).

¹⁷⁹ Portaria n.º 10/76, de 17 de Abril. Dois anos depois, em 1978, esta pretensão foi reforçada com a criação, na dependência directa do Ministro da Justiça, da *Comissão Dinamizadora dos Tribunais Populares (CDTZ)* mediante um Despacho do Ministro da Justiça (in *Boletim Oficial* n.º 1/78, de 7 de Janeiro). No entanto, essa medida teve uma duração relativamente curta já que em 1981, mediante um novo despacho, são extintas a Comissão e as sub-comissões Dinamizadoras dos Tribunais Populares (in *Boletim Oficial* n.º 16, de 18 de Abril de 1981).

Todavia, na nossa visão, essa pretensão já tinha paradoxalmente contra si um problemático artigo presente na *Lei Sobre a Organização Política do Estado* (LOPE), uma norma constitucional aprovada pela Assembleia Nacional Popular a 5 de Julho de 1975 e que vigoraria até 1980 com a aprovação da primeira constituição do país. Tratava-se do Artigo 22.º que estipulava o seguinte: «A legislação portuguesa em vigor nesta data mantém transitoriamente a sua vigência em tudo o que não for contrário à soberania nacional, à presente Lei, às restantes Leis da República e aos princípios e objectivos do P.A.I.G.C.»

O primeiro presidente cabo-verdiano, Aristides Pereira, no *I Encontro de Juristas Guineenses e Cabo-verdianos* ocorrido em 1976, justificava a presença deste artigo da seguinte forma:

Se é um dos pontos essenciais do Programa do Estado pôr gradualmente termo às relações sociais injustas, através de adequadas providências legislativas, também era evidente que, entretanto, a resolução das várias espécies de litígios e das questões que tocam à administração pública não podiam ficar dependentes das opiniões ou dos critérios subjectivos de cada um. São estas as razões que impuseram o princípio, incluído primeiro no texto da proclamação da independência da República da Guiné-Bissau e depois na lei sobre a Organização Política do Estado de Cabo Verde, de que as leis portuguesas vigentes num e noutro país, à data da ascensão à plena soberania, continuariam em vigor, salvo se fossem incompatíveis com a mesma soberania ou com os princípios e objectivos do Partido (*Revista do Ministério da Justiça*, 1976: 57).

Não sendo excepção no seio da ex-CONCP (Conferência das Organizações Nacionalistas das Colónias Portuguesas) já que todos os Estados elegeram princípios e objectivos análogos nas suas leis fundamentais, em Cabo Verde, o carácter vago da expressão «(...) em tudo o que não for contrário à soberania nacional, à presente Lei, às restantes Leis da República e aos princípios e objectivos do P.A.I.G.C.» e o controlo assertivo do artigo por parte do *Conselho Nacional de Justiça* (CNJ), o órgão máximo de justiça de então, aliado à demora da aprovação da nova constituição, contribuíram para que a classe dos juristas e magistrados - que integravam maioritariamente elementos que transitaram do Estado colonial - continuassem a aplicar somente a legislação herdada da colonização, perante a aquiescência tácita do regime que, por conseguinte, esfria e esvazia o entusiasmo em relação à colheita dos «usos e costumes jurídicos» endógenos visado com a criação do referido Centro.

No mesmo encontro, o primeiro presidente do CNJ, Raul Querido Varela - um magistrado experiente e conservador que já tinha trabalhado na burocracia jurídica de outros espaços coloniais portugueses como Moçambique -, já defendia que cabia à «(...)

jurisprudência, sempre que possível, aproveitar os textos legais vigentes e insuflar-lhes vida nova. Só quando a esses textos falta a elasticidade necessária para suportar o impacto renovador dos princípios da nova sociedade, estará legitimado o recurso ao artigo 22.º da Lei sobre a Organização Política do Estado». Robustece esse convencimento ao afirmar que se pode e se deve «(...) em grande medida evitar decidir abertamente contra a letra dos textos vigentes, em homenagem à segurança jurídica, porque o sistema legal em vigor contém princípios, noções e instituições que, servindo de válvulas de escape, o libertam de grande parte do que ele possui de mais antipático e hostil aos nossos ideais da justiça» (idem: 155).

Esta postura do CNJ, a nosso ver, conservadora e colonial, chega a ser levemente criticada na altura por um jurista ao serviço do Ministério de Justiça, Luís Mendonça, que considera que «(...) a 'Jurisprudência de cautelas' do CNJ, evitando decidir contra-legal, aproveitando normas da legislação portuguesa de vigência duvidosa, contrasta com a afoiteza, a ductilidade, dos tribunais inferiores na resolução favorável dos interesses dos cidadãos, sem que tenham caído no arbitrário ou no oportunismo sempre censuráveis» (Mendonça, 1978: 83).

No entanto, a postura de Mendonça acaba por ser contraditória. Por um lado, numa postura revolucionária, afirma:

[O] que nos move é uma questão de princípio, a aceitação incondicional de que uma cultura nacional popular passa pela «descolonização integral» (...), pela destruição de todas as estruturas coloniais, políticas, económicas e sociais, e por conseguinte da herança jurídica. (...) As interpretações da lei passada, de acordo com as necessidades do presente (interpretações teleológicas), os escapes renovadores, as brechas do sistema jurídico colonial nas quais se vai insuflando um espírito regenerador, as enxertias, enfim, do direito africano, ou vice-versa, todas estas concepções mais moderadas, atrasam ou afastam-se destes propósitos (idem: 86)

Por outro lado, este jurista justifica a cooptação da legislação colonial em proveito do novo Estado com a necessidade pragmática de se evitar um vazio legal. Ao mesmo tempo, procura afastar a herança jurídica colonial mediante uma operação de «cabo-verdianização» da legislação em vez de assumir a re-utilização emancipatória dessa legislação como sendo algo legítimo já que se trata, parafraseando mais uma vez neste trabalho o escritor angolano Luandino Vieira (2004), de um «troféu de guerra». Como já deixamos transparecer, o verdadeiro problema não se prende com presença do direito

colonial e do direito revolucionário na mestiçagem jurídica ensaiada, mas sim com a hegemonia destes mediante a marginalização e proscricção da herança jurídica afro-negra.

Três anos depois da criação do CERJURI, no 1º *Encontro dos Ministros da Justiça de Angola, Cabo Verde, Guiné-Bissau, Moçambique e S. Tomé e Príncipe*», o governo de Cabo Verde reconhece que aquele «nunca funcionou verdadeiramente» e que é (...) a própria política do Ministério da Justiça que, não obstante a sua preocupação em conhecer, recolher e utilizar o direito tradicional, relegou provisoriamente essa intenção e boa vontade para um segundo plano em benefício de uma obra legislativa, relativamente ampla, vincadamente moderna e progressista» (*Revista do Ministério da Justiça*, 1979: 52)¹⁸⁰.

De entre as justificações dadas para essa não priorização destacamos, em primeiro lugar, a consideração de que «[d]eterminar o Direito Costumeiro em actos, a partir das palavras da tradição, depois de delimitado o âmbito de intervenção e influência das autoridades coloniais, e eventualmente da jurisprudência bem como do próprio processo económico da colonização é, em resumo, a (...) grande dificuldade com que um trabalho sério e rigoroso tem de defrontar-se» (idem: 54). Em segundo lugar, ressaltamos a ideia de que em vez de ser um dos agentes do progresso económico, social e cultural de Cabo Verde, o «direito tradicional» pode revelar-se um obstáculo:

Assim, no *direito fundiário*, onde pode haver obstáculos a uma valorização racional da terra, assim no *direito de família*, onde a condição da mulher e dos jovens, o sistema de dote, etc., podem entravar a mobilização popular, perpetuar as relações de dominação retrógradas e obsoletas. (...) A reconstrução nacional, o aprofundamento da descolonização, a luta pela libertação das forças produtivas nacionais, podem impor (cremos que impõe) o afastamento de certas regras do direito tradicional. E não deve haver dúvidas ou hesitações em fazê-lo. Os povos africanos não são reservas antropológicas, pasto para etnólogos de todas as Europas (idem: 56-57).

Naturalmente, é de salientar a visão estanque da primeira justificação dado que não é possível, após as independências africanas, o resgate de um direito tradicional puro que confrontava o direito estatal colonial. O que foi definido pelos ocupantes como sendo «direito costumeiro» é fruto da invenção e construção a partir do encontro colonial, sendo que a contaminação, transformação, e interacção desigual que ele encerra

¹⁸⁰ Por essas razões, o CEJURI acabou por ser extinto e as suas funções atribuídas à *Direcção-Geral de Estudos, Legislação e Documentação* (DGELD) à qual, de acordo com o artigo 8.º, alínea e) da Lei Orgânica do Ministério da Justiça, «(...) compete especialmente *inventariar os usos e costumes de País, de relevância na vida do nosso Povo, em ordem à sua ponderação na elaboração do direito cabo-verdiano*» (*Revista do Ministério da Justiça*, 1984: 170-1).

constituem elementos fundamentais em quaisquer processos de resgate ou reinvenção de cunho emancipatório.

O segundo motivo, na nossa visão, ilustra os danos epistemológicos causados pela antropologia jurídica «clássica», um dos principais saberes utilizados pela colonização europeia, já que a herança da sua visão colonial do pluralismo jurídico impediu, durante muito tempo, que este fosse, após as independências, visto numa perspectiva sócio-antropológica de *interdireito* e *interlegalidade* já aqui referidas. Em diversos casos, para além de isso ter permitido aos novos regimes, sob a capa do aprofundamento da descolonização, mascarar outros propósitos inconfessáveis, facultou a exportação e a imposição do hegemónico e ocidental princípio do Estado de direito.

Todavia, o que importa realçar é a rápida transição da importância central dos «usos e costumes jurídicos» para uma posição acessória e lateral no novo direito a erigir em Cabo Verde. Assumindo a prioridade dada ao «direito escrito», o Ministério de Justiça de então considera que a conciliação do «direito costumeiro» com aquele passa pela «modernização» desta e que, a partir desta harmonização, estariam criadas as condições para «(...) uma fusão *real* do Direito moderno com o Direito tradicional, constituindo o verdadeiro *Direito comum* dos caboverdianos» (idem: 57-58).

Com o passar de mais alguns anos, esta visão eurocêntrica conduz a posição acessória dos ditos usos e costumes a um estatuto de completa marginalização e rejeição, sendo que o principal argumento para isso é o de que, afinal, não existia direito tradicional em Cabo Verde. O argumento da especificidade cabo-verdiana no panorama africano é agora despudoradamente utilizado para esse propósito. Ao contrário de diversos países continentais, onde existiam diversos direitos tradicionais ou costumeiros, de entre os quais se destaca o direito islâmico (ou *sharia*), argumenta-se que em Cabo Verde «(...) são poucos os sectores da vida social dominados pelo direito tradicional» devido à própria história da formação social do arquipélago que foi povoada «a partir de escravos oriundos da costa ocidental pertencentes às mais variadas etnias (Jalofos, Sereres, Lebús, etc.), cujos dinamismos sociais não puderam naturalmente reproduzir-se. A inexistência de um direito tradicional estruturado, com o qual se confrontasse o direito do colonizador, explica-se pois pela ausência de um tecido social gerador propício» (Mendonça, 1982: 157).

Comungando da opinião de Mendonça, o então Ministro de Justiça, David H. Almada, procura justificar, no «*Seminário Internacional sobre Direito Costumeiro*» em 1984, a opção pelo direito colonial e direito revolucionário argumentando que:

O Direito moderno é para além de tudo uma conquista da humanidade e é cada vez mais um instrumento de desenvolvimento, de equilíbrio, de justiça e paz entre os Homens e nesta medida Cabo Verde é dele tributário. Simplesmente o legislador Cabo-Verdiano, na ordem jurídica que vem estabelecendo, ao mesmo tempo que faz o aproveitamento selectivo das conquistas do Direito moderno, realiza a fusão, a síntese desse direito com os princípios contidos nos costumes das nossas Populações (Almada, 1984: 171).

Do nosso ponto de vista, é de admitir a ideia de que, sendo um país onde o colonizador teve como parceiro fundamental a Igreja Católica, a missionarização efectuada em Cabo Verde - estruturalmente compulsiva e violenta - tenha conduzido à formação uma sociedade fundamentalmente cristã e católica que, no contexto colonial, tenha uma aproximação e identificação congénita - mas nem por isso menos conflituosa e tensa - com o direito moderno colonial «expurgado» do direito canónico após a secularização estatal. Outra questão bem diferente, é inferir a não existência de outras formas de criação jurídica ou outras proveniências religiosas pré-coloniais como a *Sharia* Islâmica, para explicar a inexistência do direito tradicional, tendo em atenção que este, como foi mencionado, constitui uma criação colonial.

Abrindo um pequeno parêntese, actualmente, o discurso da maioria dos advogados, juristas e magistrados em Cabo Verde, independentemente do quadrante político, não se alterou nesse sentido. Por exemplo, na entrevista ao Carlos W. Veiga - ex-Primeiro Ministro de Cabo Verde (1991-2000) do governo do MPD, antigo militante e dirigente do PAIGC-CV e advogado -, ele assevera que «(...) verdadeiramente não existe um pluralismo jurídico em Cabo Verde, não temos um conjunto de usos e costumes com força jurídica para se dizer que temos um sistema de normas vinculativo ao lado do sistema formal. Podemos ter uma ou outra regra como, por exemplo, a de rega em S. Antão ou no interior de Santiago ou a regra da parceria nos cafezais no Fogo» (*Cadernos de Campo*, 2011: 15)¹⁸¹.

Carlos Veiga, para além de ter ocupado o cargo de procurador-geral da república entre 1980 e 1985, sendo que as procuradorias sub-regionais e regionais têm como missão fiscalizar a actividade dos TZs, liderou o governo que não só extinguiu os TZs em 1991

¹⁸¹ Entrevista realizada a 10 de Abril de 2007.

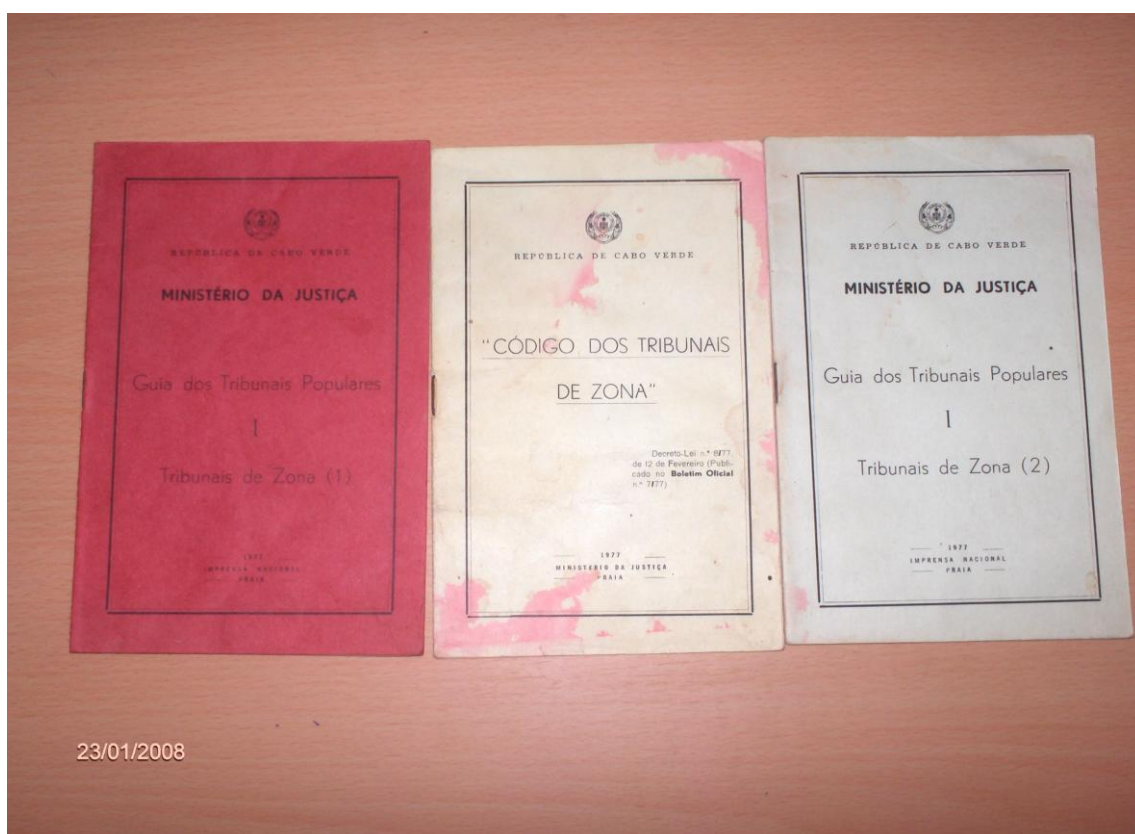
como não procurou o «resgate» da justiça e do direito local, legitimando o domínio do direito estatal colonial. Se, neste caso, é compreensível a posição de Veiga em relação ao pluralismo jurídico cabo-verdiano, aparentemente uma posição no mesmo sentido de quem fez parte *Direcção-Geral de Estudos, Legislação e Documentação* (DGELD) do Ministério de Justiça, que tinha como missão principal «inventariar os usos e costumes de País», pode causar alguma surpresa. Contudo, como já foi dito acima, a concepção colonial e hegemónica do que seja o «direito tradicional» contaminava de forma transversal toda a classe ou comunidade jurídica cabo-verdiana, razão aliás do óbvio fracasso do referido Gabinete. Vera Duarte, antiga técnica da DGELD, constitui um exemplo de subscrição da referida concepção:

Nós não tivemos como temos por exemplo, se a gente ver nos países islâmicos, do Corão, da Sharia [...], que há outros sistemas completamente construídos que contrapunham ou em alternativa ao dos países da *Common Law*, portanto, ao sistema da *Common Law*, dos países do sistema do *civil code*, portanto contraposta ao sistema do *Civil Code*, mas nós como isso já vem da nossa colonização, que foi uma colonização de povoamento e já com a lei trazida pelo colonizador, o nosso direito tradicional também não estava muito longe do direito positivo, do direito legislado sim. (...) Podemos falar em pluralismo jurídico em Cabo Verde mas não será o *extrictu sensu*, portanto, talvez. (...) Havia todo o sistema dos TZs que permitia emergir, digamos assim, esse sentimento do homem comum em relação à administração da justiça. Mas não estávamos perante códigos diferentes ou códigos antagónicos não é? (...) [...] São leituras mas quem conheceu de perto os TZs e conheceu como eles foram formados, a justiça que eles faziam, a influência de [risos], a influência africana [...] não foi, não foram muito assinaláveis, é pegar no nosso, do código de justiça dos TZs [...] para ver claramente a tipologia dos crimes, para ver, portanto, as causas cíveis que eram, para ver a solução em sede de penas. [...] (idem: 32-35)¹⁸².

Fechando o parêntese, Duarte acaba por considerar que o direito moderno de cariz revolucionário incluído no Código dos TZs é o que «verdadeiramente» reflecte o direito tradicional ou local cabo-verdiano que se distingue, por exemplo, dos pares africanos. É preciso ter em conta também, que o fracasso na recolha dos «usos e costumes jurídicos nacionais» deveu-se não apenas à salvaguarda de uma possível «revolução» ou contra-revolução jurídica «tradicional», mas também à falta de meios financeiros e humanos ao dispor do regime, particularmente do CEJURI e da DGELD, para realizar o trabalho de recolha proposto. Após a independência, a situação paupérrima do país obrigava à concentração de verbas para campos mais prioritários da vivência humana. Esse factor, aliado à colonialidade que impregna a visão vigente sobre o direito tradicional, contribuiu decisivamente para que, em vez de um aturado trabalho historiográfico, sociológico e antropológico de recolha de testemunhos orais e práticas dos referidos usos

¹⁸² Entrevista realizada a 12 de Abril de 2007.

e costumes, que nunca se chegou a iniciar, facilmente se continuasse a utilizar a legislação escrita proveniente do período colonial (a *biblioteca colonial*) e legitimar a hegemonia tanto do direito moderno colonial como o revolucionário recém importado. A tão ambicionada integração dos «princípios contidos nos costumes das nossas Populações» no novo direito, nunca foi alvo de grandes investimentos, tendo sido apenas superficialmente experienciado na elaboração do *Código dos Tribunais de Zona* e do *Estatuto dos Juízes dos Tribunais de Zona*, aprovados em 1977¹⁸³ e 1979¹⁸⁴, respectivamente.



Fotografia 2: Código e Guia (I e II) dos Tribunais de Zona (Arquivo Pessoal de Domingos Monteiro. Foto do autor: 23-01-2008)

Tal superficialidade foi constatada pelo sociólogo Boaventura de Sousa Santos no âmbito da pesquisa sobre a justiça popular que realizou em Cabo Verde, em 1984, a convite do governo. Na descrição do funcionamento ou organização da justiça popular, Santos observa que esta visava uma ampla participação das comunidades locais no

¹⁸³ Decreto-Lei n.º 8/77, de 12 de Fevereiro. Este código irá sofrer alterações mediante o Decreto-Lei n.º 153/79, de 31 de Dezembro.

¹⁸⁴ Decreto-Lei n.º 16/79 de 3 de Março.

desempenho da justiça, procurando, sempre que praticável, incorporar o «direito local (costumes, práticas respeitáveis e respeitadas)». Este processo era facilitado na medida em que os juízes dos tribunais populares serem leigos e membros dessas comunidades, e igualmente pelo facto de «o direito escrito que regulava a actividade dos tribunais ser propositadamente vago e lacunoso» (Santos, 2000: 193).

Para além dos défices do *Código dos Tribunais de Zona* - que, como veremos mais adiante, reflectiam pouco os «usos e costumes» ou as realidades locais -, a incorporação do «direito local» na aplicação da justiça era dificultada, em alguns casos, pelo processo de selecção de juízes, realizado pelo Estado e pelo partido. Ainda segundo Santos, isso «(...) sucedia, por exemplo, quando eram seleccionadas pessoas jovens. Tal selecção, baseada na identificação activa com os objectivos gerais da acção política do Estado e do partido, provocava, por vezes, alguma tensão no seio das comunidades locais, para as quais o exercício da justiça devia ser deixado aos mais velhos, com maior sabedoria e prudência» (Santos, 2000: 193).

Em conclusão, para este autor:

Uma reflexão mais aprofundada sobre esta discrepância permitiu-me concluir que estava perante uma situação de interlegalidade, ou seja, de uma relação complexa entre dois direitos, o direito estatal e o direito local, usando escalas diferentes. Para as comunidades locais, sobretudo rurais, os costumes locais eram um direito local, uma legalidade de grande escala, adaptada às exigências de prevenção e resolução de conflitos locais. Para o Estado, o direito local era parte integrante de uma rede mais ampla de factos sociais e políticos, entre os quais as exigências da consolidação do Estado e da criação da sociedade socialista, a unidade do sistema jurídico, a socialização política, etc., etc. A esta escala mais pequena, o direito local era parte integrante do direito estatal e, portanto, um instrumento específico de acção social e política (idem: 193-4).

10.3.2 Justiça Popular: de Quem e Para Quem?

A segunda ambição do Estado apontada acima foi a de alargar a «participação popular» a todas esferas da justiça. Com efeito, no preâmbulo do Decreto-Lei n.º 33/75 de 16 de Outubro, que aprova a «*Organização Judiciária da República de Cabo Verde*», o Governo estabelece que «(...) mais tribunais devem ser criados e que outra deve ser para o futuro a composição dos mesmos, tendo em vista a participação activa do Povo na administração da justiça; É nesta linha de orientação que se instituem o Conselho

Nacional de Justiça e os Tribunais de Zona, e se dá existência à assessoria popular nos diversos escalões judiciais».

No caso do *Conselho Nacional de Justiça*, o artigo 31.º indica que, para além dos três juízes nomeados pelo Governo, sob proposta do Ministro de Justiça, este alberga ainda «seis Assessores Populares eleitos pelo povo, pelo período de dois anos» e que «[e]nquanto não se fizerem eleições, os Assessores Populares serão designados pela Assembleia Nacional Popular de entre cidadãos de reconhecida idoneidade». No que se refere aos Tribunais Comuns, os *Tribunais Regionais* albergam «quarenta Assessores Populares eleitos pelo povo, pelo período de um ano» e «[e]nquanto não se fizerem eleições, os Assessores Populares serão designados pelos deputados à Assembleia Nacional Popular da respectiva Região, de entre cidadãos de reconhecida idoneidade» (artigo 14.º); e os *Tribunais Sub-Regionais* acolhem «dezasseis Assessores Populares anualmente eleitos pelo povo» e «[e]nquanto não se fizerem eleições, os Assessores serão escolhidos por assembleias populares das respectivas sub-regiões, de entre cidadãos de reconhecida idoneidade» (artigo 21.º).

Por fim, a respeito dos *Conselhos de Justiça de Zona* [Tribunais de Zona ou Tribunais Populares de base], o artigo 26.º dizia que «[e]m cada zona judicial há um Conselho de Justiça de Zona, composto por cinco membros eleitos anualmente, de entre cidadãos de reconhecida idoneidade no meio» e que «[a]té se fazerem eleições, serão os membros do Conselho de Justiça de Zona designados por assembleias populares locais».

Com a excepção dos *Concelhos de Justiça de Zona*, a nomeação dos Assessores Populares nos tribunais superiores não chegou a ocorrer, ou seja, apesar da proclamação e da intenção declarada do poder político de estender a justiça popular a outros escalões justiça, a mesma acabou por ficar confinada à base.

Esta situação contrasta com a de outras ex-colónias portuguesas em África onde a Assessoria Popular foi efectivamente implementada: em Angola é contemplada no artigo 75.º da primeira Lei Constitucional, aprovada a 11 de Novembro de 1975, e os Assessores Populares nomeados e começam a actuar a partir de 1979; na Guiné-Bissau, o Supremo Tribunal de Justiça, os Tribunais Regionais e os Tribunais Populares de *Tabanka*, de Bairro, Secção e Zona, incluem sempre dois Juízes Assessores eleitos pelas chamadas «organizações de massa»; em Moçambique, criaram-se oficialmente os Tribunais

Populares nos escalões Provincial, Distrital e de Localidade em 1978. Até à realização do IV Congresso do Partido FRELIMO em Abril de 1983 tinham sido criados 10 Tribunais Populares Provinciais, 34 Distritais e 535 de Localidade e Bairro. De acordo com o Ministro de Justiça de então, o Coronel José Óscar Monteiro, «procurou-se, sobretudo a nível provincial e distrital, desmarcar nitidamente a composição, estilo e métodos de trabalhos dos tribunais dos tribunais coloniais» (*Revista do Ministério da Justiça*, 1984: 62); e em S. Tomé e Príncipe, o Tribunal Supremo, os Tribunais de 1ª e 2ª instância, os Tribunais Regionais de 1º e 2ª classe e os Tribunais Especiais, incluem dois juízes eleitos pelas Assembleias Populares, os «verdadeiros representantes dos Trabalhadores nos Tribunais» (idem: 62-65).

Em Cabo Verde, a situação não se altera após a institucionalização da «justiça popular» pela primeira Constituição do país em 1980, e nem mesmo depois da Assembleia Nacional Popular aprovar a *Organização Judiciária da República de Cabo Verde*¹⁸⁵, se assiste à nomeação dos Assessores. Esta Lei vai trazer algumas novidades em relação ao Decreto-Lei n.º 33/75: o *Conselho Nacional de Justiça*, agora designado de *Supremo Tribunal de Justiça* (artigo 5.º), para além de 3 a 6 juízes, em vez de seis passa a ser «constituído de (...) 9 Assessores Populares (Artigo 7.º)»; os *Tribunais Regionais*, em vez de 40, passam a ter de «10 a 20 Assessores Populares» (Artigo 15.º); os *Tribunais Sub-Regionais*, em vez de 16, vão passar a ter «de 6 a 10 Assessores Populares» (Artigo 22.º); por fim, o artigo 26.º determina, a respeito dos *Tribunais de Zona* - anteriormente designados de *Conselhos de Justiça de Zona*, que «[e]m cada Zona existe um Tribunal de Zona, constituído de 3 a 5 Juízes eleitos», que deixam de ser «5 membros eleitos anualmente».

Para além da mudança, de índole não apenas semântica, da denominação do *Conselho Nacional de Justiça* para o de *Supremo Tribunal de Justiça*, é manifestada a pretensão de congelar as nomeações dos Assessores Populares. O artigo 53.º diz que «[o] Governo regulará, por Decreto-Lei, as matérias respeitantes à designação dos Assessores Populares (...)», e o artigo 54.º arremata referindo que «[o] Governo, por decreto,

¹⁸⁵ Lei n.º 3/81 de 2 de Março. Um ano antes da aprovação desta Lei, o Decreto-Lei n.º 43/80, de 14 de Junho, vai determinar que «[o]s assessores populares serão recrutados de entre cidadãos cabo-verdianos de reconhecida idoneidade...» (artigo 1.º). O decreto estipula ainda, no mesmo artigo, os requisitos a preencher pelos assessores e, em destaque, estabelece que o cargo «não é susceptível de escusa» (artigo 7.º); e que «a função de assessor popular é exercida pelo prazo de dois anos improrrogável» (artigo 10.º).

determinará a data do início da actividade dos Assessores Populares nos diversos Tribunais» e que «[e]nquanto os Assessores Populares não começarem a exercer as suas funções, os Tribunais continuarão a funcionar na forma actualmente praticada».

Ao retirar à Assembleia Nacional Popular e às Assembleias Populares Locais a faculdade de nomear os Assessores Populares, e atribuindo a si este poder o regime cabo-verdiano deu um passo decisivo para que a «justiça popular» se mantivesse na base e que os tribunais superiores nunca deixassem de funcionar como estavam até a alteração do regime político em 1991.

Se no plano interno as medidas tomadas iam no sentido do esvaziamento da possibilidade de efectivação da Assessoria Popular, no plano internacional, perante os pares das ex-colónias portuguesas africanas, procurava-se justificar o sucessivo adiamento da implantação. No 2º *Encontro dos Ministros da Justiça de Angola, Cabo Verde, Guiné-Bissau, Moçambique e S. Tomé e Príncipe*, realizado entre 22 e 26 de Novembro de 1983 em Cabo Verde, o discurso veiculado pelo Ministério da Justiça é, perante o que já foi dito, notoriamente ambivalente:

Devemos, no entanto, esclarecer que assessoria popular nos Tribunais, não é ainda uma realidade *de facto* em CABO VERDE. Vinquemos bem: É clara e inequívoca a opção do nosso regime (...), sobre o princípio da intervenção dos Assessores. No entanto, também sabemos que a introdução da assessoria popular é um passo que requer muita ponderação, pois exige a criação de certas condições prévias, sob pena de se vir emperrar toda uma máquina (os Tribunais) cuja actuação em Cabo Verde, tem muita importância na vida quotidiana dos cidadãos. E a verdade é que a intervenção dos assessores populares nos Tribunais provocará, por certo, uma mudança estrutural e de fundo em todo o aparelho judicial. Exige a reformulação de leis, de esquemas de funcionamento, de locais e meios de trabalho, de instalações e de...mentalidades. Exige uma luta que não será simples, contra dificuldades objectivas e subjectivas e psicológicas, abertas ou veladas, que vão aparecendo pelo caminho. Ora, tudo isso requer tempo e ponderação. Impõe sobretudo que não se precipite nem se dêem passos em falso. Porque se não for feito no momento exacto e quando tiverem preenchidas essas condições prévias, não resolveremos problema nenhum, antes criaremos, por certo, vários outros que redundarão em prejuízo da boa e pronta administração da Justiça e se traduzirão em retrocesso. Ora, em Cabo Verde essas condições ainda não estão criadas. Só por isso, pois, ainda não efectivamos a intervenção dos assessores populares nos Tribunais. No entanto, um trabalho metódico vem sendo levado a cabo, com vista à criação de condições para a efectiva participação das Massas Populares nos órgãos de administração da Justiça, no mais curto prazo (*idem*: 46-7).

O Presidente do Supremo Tribunal de Justiça, Benfeito Mosso Ramos, opina que:

O facto de a «justiça popular» se ter reduzido aos TZs ilustra bem as dificuldades do enraizamento da dita justiça popular em Cabo Verde. Quer me parecer que ficou confinado à base, porque à base era mais fácil de fazer aceitar a existência de uma instância de dirimção de litígios na base porque, não sei se sabe, mas nos inícios do Estado pós-colonial, logo após a independência, já na transição do 25 de Abril para a independência, as estruturas de justiça e de resolução de litígios que existiam foram praticamente desmantelados, eram os cabo-chefes e os regedores, e houve um vazio e esse vazio é preenchido pelos TZs, está a ver? E, portanto, esse vazio ajuda, em certa medida, associado ao entusiasmo popular que existia, as

10: O Panorama da Justiça Local: Breve Análise (1460 - 1990)

novas ideias, à revolução, etc., etc., ajuda a aceitar, a reforçar a aceitação da ideia dos TZs. Mas quando começa a entrar naquilo que é a justiça clássica, o tribunal regional, os tribunais sub-regionais, aí já se denota uma, não é declarada, mas uma latente resistência e, de facto, é um dado importante da experiência cabo-verdiana registar que, ao longo de quinze anos do regime de PAIGC/CV, apesar da proclamação que a justiça era edificada na base popular, etc., etc., mas nunca passou, de facto, do escalão de tribunal de base (*Cadernos de Campo*, 2011: 114-28)¹⁸⁶.

Questionado sobre as razões de tal resistência, Ramos diz o seguinte:

Eu não sei se há justificação científica suficiente para sustentar aquilo que vou dizer mas acho que a resistência ideológica à ideia da justiça popular para além da base era mais forte. Digamos, não houve suficiente suporte, suficiente apoio ao nível dos técnicos de direito que também faziam a opinião na altura, para aceitar qualquer ideia de justiça popular a nível desses espaços que, tradicionalmente, ficou sempre preenchido, não por leigos, mas por técnicos, você está a ver? Porque mesmo os técnicos são pessoas muito letradas, porque mesmo nas ilhas onde não havia um juiz licenciado a justiça era administrada pelo administrador do concelho, está a ver? Que era uma pessoa com autoridade, já com *background* em termos de formação escolar e que, digamos, concitava, isto é, gerava uma certa aceitação digamos, ou é uma pessoa minimamente instruída, capacitada para as funções em que está investida. Então, meter leigos que não tem qualquer formação na área do direito e, sobretudo, que podiam ter um nível escolar muito baixo, a administrar a justiça, já no nível acima da base, podia não ser aceite, não digo que pela população em geral, mas pela opinião pública especializada desse sector que eram os juristas, as pessoas mais informadas (*Cadernos de Campo*, idem).

Assevera-se então a ideia, supradita, de que a pequena burguesia burocrática que controla o aparelho estatal, particularmente a comunidade jurídica no seu todo, é que vai pôr travão à inicial pretensão do partido único de implantar o direito revolucionário nos escalões mais elevados da justiça. Protagonista desta cadenciada contra-revolução, esta comunidade - composta essencialmente por magistrados e advogados -, que tem a sua origem no período colonial, estava imbuída de uma tradição jurídica moderna/colonial que terá funcionado como uma «força de bloqueio» que o partido único dificilmente poderia contrariar, tendo em vista não só a carência de recursos humanos e financeiros, mas também devido à crescente opção dos seus líderes pelo lado moderno/colonial da referida mestiçagem jurídica em detrimento do flanco moderno/revolucionário.

Para a pequena burguesia burocrática a questão dos Assessores Populares não se coloca somente sob o ponto de vista do operador da justiça integrante desta classe e que receia perder os privilégios da sua hegemónica posição, mas também sob o prisma do consumidor da mesma justiça. Esta elite era pouco favorável à presença da «justiça popular» na, digamos, «justiça de elite», o que para essa camada seria um desprestígio social e moral. Essa postura contra os casos julgados por indivíduos oriundos de orlas

¹⁸⁶ Entrevista realizada a 20 de Abril de 2007.

mais populares ou desfavorecidas da sociedade (operários, camponeses) estendia-se inclusive aos TZs.

A justiça popular, enquanto categoria heurística, considerada sob o ponto de vista formal, reporta a um julgamento efectuado por cidadãos comuns, pertencentes inclusive às camadas sociais subalternas (operários, camponeses, pequenos burgueses), não investidos na função pública de julgar; e, numa perspectiva material, refere-se a um julgamento de consciência, dispensado da fundamentação técnico-normativa que é constitucionalmente exigível ao magistrado profissional que trabalha no tribunal oficial ou clássico (Maia, 1996). É esta concepção que está presente nas competências dos TZs estipuladas pelo artigo 45.º do Decreto-Lei n.º 33/75:

1. Ao Concelho de Justiça de Zona compete: 1.º Procurar sempre a conciliação das partes. 2.º Julgar as causas cíveis (...) de acordo com as regras de equidade e prudência, tendo em consideração a mentalidade e sensibilidade predominantes na localidade. (...) 4.º Julgar segundo as regras de equidade e prudência tendo em consideração a sensibilidade e mentalidade predominantes na localidade, as injúrias, calúnias, difamações e os demais crimes contra a honra, a honestidade e contra a moral pública, quando lhes corresponda pena não superior a seis meses.

Sendo o único espaço onde a justiça popular foi aplicada, os TZs raramente resolviam em definitivo os casos envolvendo os elementos da referida elite, que não se revia na sua acção, apesar de, por regra, ser mais célere, barata e próxima. Essa situação ocorreu não só devido à hierarquização oficial dos tribunais – na qual os TZs não só se encontram sobre a tutela administrativa dos tribunais de comarca como também se dedicam apenas a julgar as pequenas causas cíveis e criminais –, mas principalmente pelo facto de o Estado ter estipulado a possibilidade de recurso das decisões dos TZs para os tribunais oficiais, os *Tribunais Regionais*.¹⁸⁷ Tal decisão foi ao encontro dos interesses da referida camada que, ao contrário da esmagadora maioria da população, dispõe de meios (financeiros) para utilizar este recurso e encontra uma forma de escapar ao «carimbo» pouco prestigiante da condenação num tribunal de zona e aumentar a possibilidade de

¹⁸⁷ Enquanto que, por um lado, o artigo 10.º do citado *Código dos Tribunais de Zona* estabelece que «[e]m caso algum é permitido afastar a competência normal dos tribunais de zona» visando, com isso, acautelar os casos, verificados com alguma frequência, em que elementos das camadas sociais mais favorecidas se recusam a ser julgados num tribunal popular, mantendo ao simbolismo da «autoridade» dos TZs; por outro lado, enfraquece essa mesma imagem ao estipular no seu artigo 48.º que «o recurso terá efeito suspensivo e o acusado aguardará em liberdade provisória a decisão do Tribunal para onde recorrer». Este expediente também está presente no artigo 46.º do referido Decreto-Lei n.º 33/75, que diz: «Das decisões do Conselho de Justiça de Zona, cabe recurso para o Tribunal da região, que decidirá definitivamente».

revertê-la nos Tribunais Regionais, inseridos num ambiente onde os seus conhecimentos e recursos têm maior poder de influência.

Genericamente, podemos ver então que, na prática, estamos perante a coexistência de dois tipos de justiça: a dos TZs, reservada para a resolução dos pequenos litígios ocorridos no seio das chamadas «massas populares», dirigida e aplicada pelas mesmas, mas controlada pelo Partido-Estado; e a justiça dos Tribunais Regionais, para as pequenas e grandes causas colocadas pelas camadas sociais mais favorecidas da sociedade cabo-verdiana, desempenhada pelos profissionais da comunidade jurídica¹⁸⁸.

Em jeito de conclusão, compreendemos que, perante a expressão «tribunal popular», Michael Foucault assinale que «o tribunal, qualquer que ela seja, não é expressão natural de uma justiça popular mas, pelo contrário, tem por função histórica reduzi-la, dominá-la, sufocá-la, reescrevendo-a no interior de instituições características do aparelho do Estado». O autor observa, ainda, que mesmo as revoluções de conteúdo popular não conseguiram romper com os requisitos formais originários da denominada justiça burguesa (Foucault, 2008: 39).

10.4 Uma Comparação Contextual com Moçambique: Entre Semelhanças e Diferenças

Confrontando o caso cabo-verdiano e o moçambicano, analisando as continuidades e rupturas em relação ao período colonial, no que concerne às justiças «tradicionais» e suas relações com o Estado, podemos notar a partilha de dois momentos históricos que albergam semelhanças e diferenças entre os dois actores. Num primeiro momento, que se insere no chamado «período revolucionário» entre 1975 e 1990, para além da semelhança de partilharem o mesmo processo de descolonização, ainda que com as suas especificidades, Cabo Verde e Moçambique repartem, no panorama após a independência a mesma «liberdade» em relação ao antigo colonizador o que lhes confere,

¹⁸⁸ Este tema será aprofundado na parte seguinte deste trabalho. É de notar que é a concepção moderna/colonial do direito produzida por esta comunidade ou por profissões e instituições jurídicas que vai tornar hegemónica a ideologia jurídica estatal. Esta ideologia ao insistir na sacralização, ritualização e profissionalização do direito, constitui-se numa forma de auto-conhecimento que legitima e naturaliza o poder social da comunidade jurídica e das classes sociais que eles assistem com maior ou menor independência. Sobre este tema cf., entre outros, Santos (2000: 206).

à partida, mais potencialidades pós-coloniais, em termos de perspectiva, do que outros países africanos que foram colonizados, por exemplo, por Inglaterra ou França. Isso ocorre não só devido às terríveis guerras de libertação, mas também porque o ex-colonizador, Portugal, não dispunha de recursos político-financeiros para praticar um neo-colonialismo consequente tal como aqueles países, o que leva a que este tenha sido, de forma geral, incipiente tanto em Moçambique como em Cabo Verde. Esta autonomia permitiu que ambos os Estados pudessem ter tido um momento de «justiça revolucionária» mediante a instituição da Assessoria Popular e a criação dos Tribunais Populares de base, não obstante as particularidades próprias de cada país.

Como já foi dito, em Cabo Verde o direito moderno colonial começou cedo uma «contra-revolução» contra o direito revolucionário e o direito tradicional. Em Moçambique, apesar de o direito tradicional ter sido oficialmente proscrito com a extinção das autoridades tradicionais e da Assessoria Popular ter sido implementada, a continuidade do direito moderno colonial também se faz sentir. A tentação de favorecer ou dar prioridade ao «direito escrito» anteriormente existente, fica patente, por exemplo, no referido 2º Encontro dos Ministros da Justiça, onde Ministro da Justiça moçambicano de então, o Coronel José Óscar Monteiro, ao defender a formação técnico-jurídica dos Assessores Populares, também conhecidos por Juizes Eleitos, acaba por sufragar a prevacente visão ocidental de justiça, ou seja, a sacralização, ritualização, profissionalização ou burocratização da mesma:

«No quadro da formação jurídica, não pode ser ignorada a necessidade de se aumentar a qualificação técnica dos juizes eleitos. Eles constituem um meio extremamente importante para se promover a divulgação do nosso Direito no seio do Povo e a fonte para a formação dos nossos quadros jurídicos». Apesar das limitações de ordem técnico-jurídico que apontamos, o papel dos juizes eleitos nas conferências e deliberações não deixa de ser preponderante e muitas vezes decisivo (idem: 62).

Tal como em Cabo Verde - em que o combate e a desconfiança em relação ao direito tradicional ou local tinham como argumento a expurgação de práticas discriminatórias oriundas do período colonial, em Moçambique a pretensão da justiça popular era de transformar ou substituir o «direito comunitário», considerado diferenciador. Contudo, a manifesta incompletude desse processo deu origem a espaços de interlegalidade. É o próprio governo moçambicano a reconhecer esta situação de «contaminação» no referido 2º Encontro dos Ministros da Justiça:

10: O Panorama da Justiça Local: Breve Análise (1460 - 1990)

(...) [U]ma série de usos e costumes da sociedade tradicional tem servido de modelo inspirador de muitos grandes avanços da Justiça Popular. A concepção do Julgamento popular deriva das reuniões da população para resolver os seus problemas, como deriva também da própria audiência de julgamento feito no regulado. (...) O Tribunal ganha assim a nova perspectiva de educador da própria comunidade. Outros costumes, aqueles que se mantiveram numa sociedade que foi obrigada a estagnar e que são fruto dessa mesma circunstância como por exemplo o lobolo, não tiveram aceitação por parte dos tribunais, de tal modo que no caso de ruptura dos esponsais se alguém for a Tribunal pedir a restituição do lobolo, não conseguirá fazer triunfar a sua pretensão (idem: 106-7).

Eis mais um exemplo:

Quanto ao obscurantismo, os nossos Tribunais cedo se aperceberam quando interrogavam os réus sobre os motivos que os levaram à prática do crime (normalmente crimes de homicídio voluntário): referem que foram ouvir o macangueiro (feiticeiro, adivinho, curandeiro) e depois absolutamente convictos, procuram desforço contra quem lhes foram apontados como seu perseguidor. Nestes casos, dado que os macangueiros aconselharam ou instigaram a prática dos crimes, os Tribunais passaram a envidar todos os esforços para a sua identificação e posterior incriminação. O Combate contra o obscurantismo como parte do objectivo do julgamento tem levado a que a apreciação dos factos seja realizada no local onde o crime foi cometido e com a presença da população. O julgamento é conduzido de modo a combater a superstição e a desmistificar a figura do macangueiro e do feiticeiro (idem: 108).

É de referir, no entanto, que a constante situação de interlegalidade não é uma condição *sine qua non* para o surgimento de acções ou consequências emancipatórias. Ela pode permitir a emergência de desfechos negativos ou reaccionários. Em Cabo Verde, por exemplo, o direito costumeiro ou local praticado pelas autoridades coloniais como os regedores e cabo-chefes era profundamente discriminatório em relação às mulheres. O escritor cabo-verdiano Luís Romano no romance *Famintos*, já aqui citado, ilustra bem esta situação, principalmente no período das grandes secas que assolavam regular e implacavelmente as ilhas, ao relatar a história da violação de uma adolescente por um padre em que a figura que acabou por ser socialmente condenada foi a vítima permanecendo o sacerdote e a instituição Igreja Católica completamente incólumes:

Uma vez menina-nova entrou na Sé e ficou de joelho confessando os seus pecados. O pregador deixou que ela falasse e, depois, meteu-lhe a mão por debaixo da roupa... então como um bode serviu-se do cabaço dela. Como era macho mesmo, estrompou a coitadinha, num mar de sangue, de gritos e corrida para fora da Casa de Deus, berrando que nem cabra que tivesse sido queimada com água quente no úbere. Povo juntou como se fosse formiga. Uma Dona teve ataque e foi preciso chamar doutor. Pois bem, ainda apareceu criatura que disse que a moça não devia ter feito todo aquele banzé porque pregador era a primeira pessoa de Cristo na terra. Aquela menina viveu assustada durante umas semanas para depois passar a dormir com o pregador e por fim acabar na vida de «mocrata», cheia de moléstias do mundo, igual a uma cadela (Romano, 1975: 183).

Após a independência do país, apesar de o novo regime procurar implementar medidas de equiparação e de igualdade de sexos, inclusive na nomeação dos juízes dos TZs mediante a eleição de jovens mulheres, o certo é que diversos casos de discriminação

contra o género feminino continuaram a acontecer nesses tribunais, influenciados, em parte, pelo facto de alguns antigos regedores ou cabo-chefes terem transitado para os TZs, continuando a aplicar os mesmos «usos e costumes» de antigamente.

A título exemplificativo, durante a pesquisa empírica em Santo Antão, um dos entrevistados, Carlos A. Fortes, antigo Juiz do Tribunal de Zona de Cocoli, do concelho de Ribeira Grande, relatou uma história protagonizada por um antigo regedor, Epifânio Santos, em que este, na qualidade de juiz-presidente do referido TZ, julga o caso de uma alegada violação de uma jovem menor. Para além de, legalmente, o crime de violação ultrapassar a alçada dos TZs, o que levanta de imediato a questão da fiscalização dos mesmos, o que mais impressiona é a sanção que o acusado sofre:

Mas aquela coisa foi resolvida ali no tribunal. (...). Resolveram-na ali no tribunal popular e era um caso que podia ser remetido porque a menina na altura dizem que tinha catorze anos, tinha de ser automaticamente na Ponta do Sol. Ele deu àquele moço, segundo informações, ele deu àquele moço mil e quinhentos escudos de multa (*Cadernos de Campo*, 2011: 519-33)¹⁸⁹.

Em Cabo Verde, tal como aconteceu em Moçambique, a «justiça popular» aplicada pelos TZs era designada de «justiça informal». Com a promessa de aprofundarmos esse assunto mais à frente neste trabalho, por agora podemos afirmar que esta catalogação não se prende com o estatuto legal destes tribunais - dado que, como vimos, foram criados e implantados pelo Estado fazendo, por isso, parte do sistema formal de justiça -, mas sim porque a sua estrutura se distinguia da dos tribunais de instância superior, de estilo ocidental. Não obstante a existência de um Código dos TZs, a informalidade das suas acções e a formalidade da sua instituição, coloca-os na fronteira entre as duas situações. Podemos ver então que apesar das injunções autoritárias do direito revolucionário e do direito colonial, o direito costumeiro ou local surge de maneira informal na justiça popular o que permitia uma certa dose de integração e de não oposição recíproca.

¹⁸⁹ Entrevista efectuada a 16 de Abril de 2008. Na parte seguinte da tese voltaremos ao tema da fiscalização dos TZs e da transição para estes de antigas figuras das ex-autoridades locais coloniais.

10.4.1 Da Extinção dos Tribunais Populares à Hegemonia do Direito Estatal Colonial

O término da Guerra-Fria e o desmoronamento da União Soviética provocaram uma drástica redução das subvenções aos países que eram aliados do Bloco Ocidental e de Leste. Essa redução, em conjunto com fracasso dos Planos de Ajustamento Estrutural (PAE) patrocinados pelo FMI e pelo Banco Mundial, precipitou muitos Estados africanos para a guerra civil (Zartman, 1995: 8-9). Face a esse cenário, as «democracias» ocidentais auto-proclamadas vencedoras da Guerra-Fria, assinalaram para os governos africanos que a mudança política era imperativa. Nos anos seguintes, a democracia representativa foi deliberadamente promovida pelos governos ocidentais (particularmente os EUA), condicionando a entrega da solicitada e/ou oferecida assistência económica à realização de eleições multipartidárias. Como resultado, muitas das eleições que foram realizadas no continente africano, não tiveram um movimento (pré)democrático de semblante endógeno¹⁹⁰.

Essa condicionalidade política teve efeitos perversos no continente africano em geral, já que o pretenso processo de democratização levado a cabo pelos regimes anteriores, não ultrapassou o nível do discurso, ou seja, foi utilizado como fachada para conseguir o reconhecimento ou legitimidade internacional e para preencher a condição de acesso aos fundos financeiros internacionais que foram parar às mãos das elites dirigentes daqueles países. Estas elites, conscientes de que as diversas influências e pressões internacionais - vindas, como já vimos, de instâncias internacionais como as Instituições de *Bretton Woods* ou de países como os EUA, num contexto de vitória do bloco ocidental e do «triunfo» da ideologia liberal - se afrouxariam com a instauração de regimes democráticos, precipitaram os seus países para sufrágios supostamente livres e universais, nos quais os únicos vencedores foram elas mesmos (Arrieta, 2001: 87). A prova disso é que, exceptuando Cabo Verde, foram os partidos que estavam no poder que venceram as primeiras eleições realizadas na dita África «lusófona», com evidências claras de fraude eleitoral.

¹⁹⁰ A problemática da «democracia» e «governança» em África é melhor analisada no capítulo 7.º da 3ª parte da tese.

A consequência de todo esse processo é que houve uma irrupção de conflitos civis na primeira metade da década de (19)90 que produziram uma situação generalizada de ruptura da justiça, de destruição sistemática de infra-estruturas e de paralisia do sistema produtivo e comercial. Tudo isso num contexto de violação massiva de direitos humanos que provoca crises humanitárias de enormes proporções (fome generalizada, vítimas de combates, fluxo de refugiados e epidemias) - cujas causas são quase sempre políticas (Ayoob, 1996: 80).

Inserido num contexto onde proliferam democracias representativas impostas do exterior, com um carácter muito exógeno, ou de baixíssima intensidade, Cabo Verde, apesar de ser considerada uma excepção relativamente positiva, não conseguiu que a sua jovem democracia conseguisse o respeito e o reconhecimento pela pluralidade jurídica existente na sua sociedade. À luz da definição da democratização como «todo o processo social através da qual as relações de poder se transformam em relações de autoridade compartilhada», Santos defende que «a ideia de pluralidade jurídica não tem um conteúdo político fixo: pode servir tanto a uma política democrática como a uma política anti-democrática» (Santos, 2001b: 144). Em Cabo Verde, como noutros países periféricos, sendo muito incipiente o processo de democratização, a pluralidade jurídica tem servido, por diversas vezes, como suporte a políticas anti-democráticas do Estado. Vê-se então, como é que a condição periférica de Cabo Verde e as condições históricas de construção e transformação do seu Estado - o contexto da Guerra Fria e a forte ligação ao Bloco de Leste, e o período pós-Guerra-Fria e a forte pressão da globalização hegemónica e neoliberal do Estado democrático e de direito - influenciou o significado político da sua pluralidade de ordens jurídicas.

Com a substituição do regime de Partido Único, mediante as primeiras eleições legislativas em 1991, e a instauração da democracia representativa em Cabo Verde, o único direito oficialmente reconhecido passou a ser o direito estatal, herdado em grande parte do direito colonial, sendo que a extinção dos TZs constituiu o golpe final na residual presença do direito local no sistema justiça que, ao englobar formalmente aqueles tribunais, tinha configurado um certo pluralismo jurídico estatal. Pode-se ver, então, que a ideia de existência de um pluralismo jurídico é politicamente combatida, ou

seja vai ter um significado político negativo, configurando-se na vitória da lenta contra-revolução do direito moderno colonial iniciada logo a seguir à independência¹⁹¹.

Como já tínhamos dito, em Cabo Verde, o regime de Partido Único extinguiu, de forma efectiva, as autoridades jurisdicionais locais – os regedores e os cabo-chefes, cujas estruturas não sobreviveram na informalidade embora tenham ocorrido diversos casos de transição destas antigas figuras para os TZs. Em Moçambique, apesar da extinção das autoridades tradicionais e da sua substituição por tribunais populares de base – para além da transição dos juízes de uma estrutura para outra –, as primeiras continuaram a subsistir «informalmente».

Tal como no período anterior, com a abertura ao multipartidarismo em de Cabo Verde, o Estado aboliu de forma inequívoca os TZs cujas estruturas não persistiram na informalidade, sendo que, como iremos aprofundar mais à frente, a presença de práticas alternativas de resolução de litígios ao nível local foi reencaminhada para outras estruturas ligadas, por exemplo, ao poder municipal e à actividade das associações locais (associativismo) que proliferam por todo país. Estas últimas, em alguns casos, são lideradas por antigos membros dos TZs e de outras antigas estruturas locais como as Comissões de Moradores e as Milícias Populares. A sua criação tem sido incentivada pelos sucessivos governos locais e centrais e pelos partidos que procuram instrumentalizá-las e controlá-las politicamente.

Já em Moçambique, o cenário é diferente e deparamo-nos com um cenário de efectiva interlegalidade e re-institucionalização de um pluralismo jurídico estatal. Neste país do Índico, em que o regime de Partido Único vigora até 1994 com a realização das primeiras eleições legislativas, a aprovação da nova Constituição de 1990 – que reforça o monopólio estatal da produção e aplicação do direito –, leva a que a *Lei da Organização Judiciária de Moçambique* de 1978¹⁹², conhecida como a *Lei dos Tribunais Populares*, fosse substituída pela *Lei Orgânica dos Tribunais Judiciais* de 1992¹⁹³. Esta constituição, e subsequente lei regulamentar, procede à extinção dos tribunais populares de base – que

¹⁹¹ Sobre esse processo cf. capítulos anteriores. Segundo a Lei n.º 6/IV/91 de 4 de Julho, «[s]ão extintos os Tribunais de Zona» (artigo n.º 1) e «[t]odas as competências detidas pelos Tribunais de Zona são cometidas aos Tribunais Regionais e Sub-Regionais da área da jurisdição daqueles. (...) São revogados o Código dos Tribunais de Zona (...), o Estatuto de Juízes de Zona (...), bem como toda a legislação respeitante aos Tribunais de Zona (Artigo n.º 2)».

¹⁹² Lei n.º 12/78 de 2 de Dezembro.

¹⁹³ Lei n.º 10/92 de 6 de Maio.

passam a ser designados de tribunais comunitários - e os juízes eleitos (assessores populares) passaram a intervir apenas nos julgamentos em primeira instância e sobre matéria de facto (art. 71º da Constituição e art. 10.º da *Lei Orgânica*). Também em 1992, os tribunais comunitários que até então «estavam plenamente integrados na Organização Judiciária» passam a ser regulados por legislação própria (Lei n.º 4/92 de 6 de Maio), apesar de continuarem a «reger-se pelos princípios (...) dos tribunais de localidade e de bairro, permanecendo sob a direcção do Ministério da Justiça» (Trindade e Pedroso; 2003: 264-6).

Alvos desta regulamentação excepcional ou especial - que pode ser visto também como um défice de regulamentação -, e passando a ser considerados «instâncias para a resolução extra-judicial de pequenos conflitos» (idem: 289), os tribunais comunitários acabam por se situar, e colocar, fora do sistema judicial, passando a operar de forma marginal e informal. Para os extintos tribunais populares, essa informalidade acaba por se revelar «vantajosa», dado que as suas estruturas puderam, de certa forma, sobreviver sob a capa de tribunais comunitários. Dito de outro modo, apesar de sua extinção oficial, a justiça revolucionária ou popular tem continuidade através, ou à sombra, da justiça dos tribunais comunitários que, em diversos casos, são compostos essencialmente pelos mesmos actores da justiça revolucionária.

Do ponto de vista da estatalidade, ao analisarmos os dois países, surgem ilações díspares. Como vimos anteriormente, o Estado cabo-verdiano é dotado de recursos institucionais modernos relativamente fortes, levando inclusive a que fosse apelidado de «Leviatã crioulo». Estes recursos estão na base do incipiente, ou nulo, reconhecimento da diversidade jurídica interna do país e, por serem hegemónicos excludentes, acabam por subalternizar as formas «informais» de legalidade que se situam fora do Estado. Esta marginalização deve-se, entre outros factores, a um défice de comunicação e entendimento entre o formal e o informal, ou entre a própria classe política, já que a fluidez entre as várias formas de legalidade (a inter-legalidade) existe mas mediante formas e práticas próprias de integração.

No sentido contrário, o Estado moçambicano - ao não se transformar num «Leviatã» após a independência como testemunha o trabalho de Hall & Young (1997), intitulado *Confronting Leviathan: Mozambique since Independence* [Confrontando o Leviatã:

Moçambique desde a Independência] - surge, à partida, com menos recursos institucionais, podendo ter mais facilidade em reconhecer a inter-legalidade entre as diferentes configurações, por um lado, do formal, oficial, moderno e nacional e, por outro, do informal, não-oficial, tradicional, local ou global (Santos, 2006b; Meneses, 2004, 2007). Esta relativa maior heterogeneidade do Estado moçambicano leva a que, por exemplo, Boaventura de Sousa Santos o apelide de *Estado Heterogéneo* (2003b, 2006b)¹⁹⁴.

Em Cabo Verde, como já foi dito e face ao cenário acima descrito, o desafio fundamental passa por tentar detectar e identificar, as possíveis (des)continuidades, rupturas e transformações em relação à justiça tradicional ou local e à justiça popular ou revolucionária, num cenário de não reconhecimento institucional e de aparente ausência de estruturas informais, onde podemos testemunhar, por vezes de forma sub-reptícia, a interlegalidade entre o direito local e o direito estatal. Neste período, onde o dito «Leviatã Crioulo» tem a aparência de uno, o repto também passa por detectar a presença de «autoridades (chefes) tradicionais» ou, se quisermos, legitimidades políticas locais alternativas ou tradicionais, que coexistem com o Estado ou estão fora dela, que são instrumentalizados ou não por este, e que permitam alicerçar a ideia de que as formas político-jurídicas alternativas são subterrâneas. Dito de outro modo, a confirmação desta presença demonstraria que estamos perante um Estado de cariz moderno que desconhece tanto as especificidades africanas, europeias ou cabo-verdianas, apesar de elas andarem no terreno, integradas de forma real e particular, por exemplo, no poder local, onde o informal e o formal se misturam, ao contrário, talvez, de Moçambique onde temos um poder local onde a integração entre formas sociais de legitimação social não estatal e formas de legitimação estatal local é muito mais íntima (Meneses *et al.*, 2003b: 354-9, 2005, 2009; Santos; 2006b).

O Estado moçambicano emerge no seio de uma realidade social de grande heterogeneidade político-jurídica, em que o aparato estatal (moderno) convive com outras formas político-jurídicas que actuam tanto dentro como fora espectro estatal, e simultaneamente nos dois espaços. Isso leva a que não só a sua estatalidade se situe nitidamente fora do panorama estatal defendido pela literatura dominante sobre o

¹⁹⁴ Cf. também, entre outros, Manning (2002) Bowen (2000).

Estado na África Subsariana, mas que também enfrente formas ainda pouco nítidas de resistência contra a estatalidade moderna ocidental de feição dominante.

A existência de uma cultura ancestral de inconformismo e de resistência origina não só «combates pelo Estado», mas também combates para sair para fora do actual figurino do Estado visando o reconhecimento de realidades ou estatalidades político-jurídicas autónomas ou independentes. Isso porque, apesar do Estado proceder à certificação e ratificação das autoridades tradicionais e das legalidades alternativas como forma de mantê-las sob controlo, podem existir, de entre estes actores, aqueles que não querem estar dentro (nem parcial ou totalmente) desse Estado ou não querem fazer parte dele - «ser Estado», ou fazer parte da «nação moçambicana», por não constituir o seu horizonte de representação e de emancipação, quanto mais não seja pelo facto do alegado contrato com o Estado (o projecto da construção estatal), do qual não fizeram parte, na realidade nunca ter existido ou funcionado na prática para a maioria das populações que vivem dentro das suas fronteiras geográficas.

O deficiente reconhecimento histórico das formas político-jurídicas, que se situam para além do Estado, tem provocado, segundo Santos, a seguinte reacção:

O que se torna objecto de estigmatização pode ser reapropriado por grupos sociais subalternos como algo positivo e específico, e como fonte resistência contra uma modernidade global (ocidental) e excludente. É exactamente esta reapropriação e resignificação que começam a ter lugar no campo do poder tradicional. Hoje, a redescoberta do tradicional em África, longe de ser uma alternativa não moderna, é uma expressão de uma reivindicação à uma modernidade alternativa (Santos, 2006b: 60-61).

Segundo este autor, estamos perante um Estado (moderno), que fazendo parte de uma cultura político-jurídica altamente diversa, torna ainda mais visível a modernização do direito e da autoridade tradicional ao procurar, mediante as suas elites, a legitimidade tradicional, não moderna, para reforçar o seu poder. Contudo, este processo também ocorre no sentido inverso, cada vez que os representantes do poder tradicional procuram promover os seus filhos ou familiares para uma carreira política ao serviço do Estado, para consolidar e reforçar o poder tradicional que possuem e que é ameaçado pela competição estatal» (idem: 61).

Influenciado por várias dinâmicas, locais, nacionais e até transnacionais, como se prova pela influência que a vizinha África do Sul tem tido na revisão da posição perante

o direito tradicional por parte de Moçambique¹⁹⁵, este Estado, diferentemente de Cabo Verde, pode futuramente enfrentar contestações internas ainda pouco nítidas. Em primeiro lugar, ao nível do próprio aparelho estatal, Santos reconhece implicitamente este perigo ao defender que a precariedade da unidade jurídica e institucional do Estado leva (...) a que este apareça muitas vezes como um conjunto de micro-Estados, distintos uns dos outros, alguns locais outros nacionais e transnacionais, todos eles imbuídos de lógicas operacionais compostas e distintas» (idem: 53).

Em segundo lugar, é sabido que durante o período colonial, nos anos (19)40, houve um aprofundamento da integração das «autoridades tradicionais» na administração colonial. A colónia foi dividida em conselhos (municípios), em zonas urbanas, governadas pela legislação metropolitana e colonial, e circunscrições (localidades) em zonas rurais. As circunscrições eram lideradas pelo administrador colonial e divididas em regedorias (subdivisões) lideradas por régulos (chefes), a personificação das autoridades tradicionais. O decreto provincial nº 5.639, de 29 de Julho de 1944, atribuiu aos régulos e aos seus assistentes, os cabos de terra, o estatuto de auxiliares da administração. Gradualmente, estes «títulos tradicionais» perderam algum dos seus conteúdos, e os régulos e os cabos de terra passaram a ser vistos como parte efectiva do Estado colonial (idem: 63).

Contudo, autores como Allen Isaacman (1979, 1987) e Jocelyn Alexander (1994), apesar de reconhecerem esta ligação com a administração colonial, referem-se ao duplo papel de alguns régulos que usaram as suas posições privilegiadas para promover programas que melhoraram as condições de vida das suas populações. Noutras situações, tomaram a decisão de confrontar directamente o sistema colonial ou viajar para os países vizinhos (Vail & White, 1980). Esta cultura ancestral de inconformismo e de resistência e de adaptação ao meio envolvente, que ocorre tanto no período colonial, como no período após a independência¹⁹⁶, torna muito importante e convidativo o estudo das dinâmicas subterrâneas de alternativas jurídico-políticas ao Estado moderno,

¹⁹⁵ Sobre uma visão sobre o processo Sul-africano cf., entre outros, Rumbles (2001).

¹⁹⁶ Segundo Santos, «[o] clima de cooperação (entre o moderno e tradicional) não impede as autoridades tradicionais de recordarem as queixas do passado e para se referirem a eles quando considerem ser adequado. Os régulos e os seus assistentes foram intimidados e humilhados pelos seus antigos súbditos que passaram a ocupar posições no secretariado do Partido-Estado, a FRELIMO, e pela própria elite dirigente do Estado. Dadas as motivações políticas e o clima de animosidade, alguns chefes tradicionais foram deportados para províncias do Norte e forçados a trabalhar na nova, e infame, 'operação produção' lançada no início dos anos 1980» (Santos, 2006b: 67).

tanto em Moçambique como em Cabo Verde, tendo em conta as diferenças e semelhanças dos actores envolvidos e os graus de intensidade e de possibilidades futuras.

10.4.2 As Lutas das Legalidades Emancipatórias em Cabo Verde e Moçambique: Os Trilhos a Percorrer

O facto de, após as independências, a maioria dos Estados na África Subsariana ter «adoptado» sucessivamente novos figurinos - o «desenvolvimentista» nas décadas de (19)60/70, o «liberal» nos anos (19)80, e o «regulador» ou «neo-liberal» no período de (19)90 para frente -, conduziu a uma pluralidade de configurações estatais em co-presença, com heranças e influências de cada período histórico e figurino estatal, sem contar a complexidade da herança estatal pré-colonial. Por outras palavras, mais do que a importação de configurações eurocêntricas estatais ao longo do período após a independência, o que realmente caracteriza a maioria dos Estados da África subsariana é a existência de uma *pluralidade de estatalidades* (ou de estatalidades plurais) em que se articulam e se misturam estatalidades endógenas de raízes pré-coloniais com estatalidades eurocêntricas impostas durante a colonização e importadas após as independências.

É de referir, contudo, que a actual existência de uma pluralidade de ordens estatais nos Estados africanos subsarianos não constitui apenas uma herança dos violentos, tensos, conflituosos e complexos contextos da colonização que não só teve continuidade após as independências, como foi reforçada mediante as referidas importações estatais eurocêntricas. Deveu-se também, a nosso ver, fundamentalmente ao «pragmatismo» das elites desses Estados que, perante o alto preço pago por algumas tentativas de levar ao limite o processo de homogeneização estatal - como é caso de *Ujama* e *Authenticité* que quase levaram à completa destruição de Congo-Kinshasa e de Uganda respectivamente -, foram compelidos a «aceitar», embora nunca o reconhecendo formalmente, essa pluralidade no interior das suas fronteiras oficiais.

A partir deste cenário é relativamente fácil inferir a forte presença de pluralismos jurídicos em países que albergam pluralismos estatais. No entanto, tradicionalmente, a forma como estes Estados e demais pares ocidentais lidam com essas duas realidades plurais é diferente. Por um lado, muitos Estados na África Subsariana, ao «descobrirem» a possibilidade de usufruírem de diversas formas de direito ou ordens jurídicas têm inclusive incentivado o estudo especializado dessas realidades no sentido de os instrumentalizar para os seus propósitos de «governança». O facto de, em princípio, essas realidades não colocarem em cheque a «soberania nacional», explica, de certa forma, essa postura, já que essas formas se encontram dentro das fronteiras do Estado - mesmo que essas fronteiras sejam apenas formais e somente reconhecidas internacionalmente.

No que tange à formalização das várias formas de estatalidade, o cenário situação é diferente já que reconhecer a existência de uma pluralidade de ordens estatais poderia pôr em risco, em último caso, a legitimidade do próprio sistema internacional estatal eurocêntrico e o seu domínio por parte dos Estados ocidentais¹⁹⁷. Esta resistência hegemónica constitui um autêntico desperdício da rica e incomensurável possibilidade de se navegar entre as várias formas de direito (comunitário, nacionais, globais) e de estatalidade, tendo em vista que a lealdade ao Estado-nação, à comunidade e ao globo podem não ser, em muitos casos, mutuamente excludentes (Okafor, 2001).

A partir do que já foi dito, e antes de uma maior imersão empírica na realidade cabo-verdiana, a questão teórica que se coloca incide sobre o estado ou o ponto de situação das forças que resistem ao crescente processo de globalização hegemónica do princípio do Estado de Direito Democrático. No entanto, em Cabo Verde e Moçambique, tal como noutros países onde vigoraram Partidos de inspiração operária, geralmente também Partidos-Únicos ou os «Partidos-Estados»¹⁹⁸, a tarefa dos actores da governação contra-hegemónica, alternativa ou solidária, não se afigura fácil não só devido aos obstáculos internos e externos, mas devido à complexidade e à diversidade de situações.

Em Cabo Verde, a grande aposta das referidas forças presentes no terreno passa por «transformar» o Estado cabo-verdiano num parceiro no trabalho de reconhecimento

¹⁹⁷ Sobre este tema, ver o capítulo 1 da parte III deste trabalho.

¹⁹⁸ Assim catalogado por Silveira (1998) a respeito do caso de Cabo Verde.

da pluralidade de ordens jurídicas existentes no país já que, por ter recursos institucionais relativamente fortes, isso lhe permite, no actual predomínio da governação neoliberal, desempenhar o papel de meta-regulador, quer dizer, de entidade responsável pela criação de espaço para reguladores não-estatais legítimos, tendo em consideração que esse Estado não foi privado desse papel ao contrário do que acontece com a maioria dos Estados do Sul Global.

Assim, relativamente às questões da estratégia e posicionamento dos movimentos sociais em relação aos Estados, pensamos que a asserção de Boaventura de Sousa Santos (2003a) de que estes últimos devem ser vistos, nalguns casos, como «novíssimos movimentos sociais», utilizando o pragmatismo como princípio-guia, se aplica inteiramente a este caso. Santos refere que «se nalgumas situações a confrontação se justifica, noutras é aconselhável a colaboração. E noutras ainda é apropriada uma combinação das duas. O importante é que, em cada momento ou em cada luta, o movimento ou organização em questão seja claro e transparente nas razões para a opção adoptada, a fim de salvaguardar a autonomia da acção» (Santos, 2006a: 392). No caso cabo-verdiano, na nossa perspectiva, dado o referido panorama actual do seu Estado, a posição dos actores que lutam por um reconhecimento da diversidade jurídica interna, passa obrigatoriamente não pelo confronto directo com o Estado mas sim, inicialmente, por uma estratégia de combate pelo controlo do poder meta-regulador do Estado e, em consequência disso, por transformar, a médio e longo prazo, a configuração institucional do Estado com vista não só ao referido reconhecimento mas também abrindo espaço para a legitimação de outras lutas imbuídas de grande potencial emancipatório.

Em Moçambique, a análise é mais complexa no sentido em que, actualmente, o Estado tanto pode ser um facilitador como, noutras circunstâncias, pode e deve ser fortemente confrontado ou contestado pelos movimentos contra-hegemónicos. Neste Estado, diferentemente de Cabo Verde, apesar do Partido-Único ou Partido-Estado, a FRELIMO, ter legitimado, no início da década de (19)90, a pluralidade jurídica interna, nomeadamente com a criação dos tribunais comunitários, estes não foram integrados no ordenamento jurídico formal do país, funcionando com muitas dificuldades à margem do sistema. Mesmo após a abertura ao multipartidarismo em 1994, em que é a própria FRELIMO a vencer as primeiras eleições, essa situação não se alterou por quase duas

décadas, até que recentemente os referidos tribunais foram integrados no sistema judicial oficial do país por iniciativa, curiosamente, do governo dirigido pelo mesmo partido, sendo que, presumivelmente, o trabalho e da pressão dos movimentos contra-hegemónicos tiveram pouca influência nisso.

Na nossa visão, o que se constata é que a FRELIMO deixa de ser, após a abertura ao multipartidarismo, um «Partido-Estado» para, utilizando a terminologia de Silveira (1998), passar a ter um «Estado-do-Partido», transformando-se nitidamente, na prática, num «Partido Providência» ou «Partido do Bem-Estar» (*Welfare Party*)¹⁹⁹. A sua «legitimidade histórica», instrumentalizada para lhe permitir atingir este estatuto e se manter no poder, leva a que, em Moçambique, a FRELIMO seja, efectivamente, «o agente histórico exclusivo e modo de organização privilegiado de uma transformação progressista» (Santos, 2006a: 390-2). Esse facto pode levantar, no nosso entendimento, um problema ou um dilema para a estratégia das forças solidárias da governação contra-hegemónica, já que o caso moçambicano parece demonstrar que, nalguns casos que vêm ocorrendo na África subsariana, a aceitação ou legitimação «voluntária» pela maioria da população «(...) dos partidos operários e dos sindicatos como agentes históricos [principais e/ou exclusivos] e modos de organização privilegiados de uma transformação social de sentido progressista», pode originar resultados positivos - dependendo do nível da governação a que se refere, nomeadamente no reconhecimento da diversidade jurídica interna - que podem, eles mesmos constituírem sinais estruturais de mudança no próprio paradigma dominante.

Assim, as forças solidárias podem e/ou devem conviver e/ou aceitar, circunstancialmente ou não, neste caso como em outros, esse monopólio do Estado do Partido ou *Welfare Party*, no sentido de se atingir o(s) objectivo(s) que ambos pretendem, já que a rejeição do referido duplo carácter *quasi* exclusivo do Estado pode, em vez de ajudar, não só comprometer a luta dos movimentos, já que se tornam em «alvos a abater» pelo Estado, como a própria política estatal que pode ficar, devido ao confronto, enfraquecida.

¹⁹⁹ Que desempenha teoricamente um papel semelhante ao praticado pelo Estado-Providência no Norte global. Sobre a configuração do poder político estatal e partidário na África subsariana, ver a parte III deste trabalho. No caso de Moçambique cf. entre outros, Magode (1996).

Na visão de Santos, a crise, a partir dos finais da década de 1960, da moderna utopia jurídica no Norte global, que visava a contraditória conciliação entre a democracia (redistribuição social) e o capitalismo, pode permitir, por meio do que apelida de política e legalidade cosmopolita subalterna, abrir brechas na governação neoliberal. Na sua definição, a «política e legalidade cosmopolita subalterna» surge como:

(...) lutas políticas e lutas jurídicas orientadas pela ideia de que é possível pôr em causa as estruturas e as práticas políticas-jurídicas através de princípios político-jurídicos alternativos. Neles se inclui um vasto campo confrontacional de política e de direito em que distingo dois processos fundamentais de globalização contra-hegemónica: a acção colectiva global, que opera através da articulação de redes transnacionais de ligações locais/nacionais/globais; e as lutas ou regionais/nacionais, cujo êxito induz a reprodução noutros lugares ou o funcionamento em rede com lutas paralelas em curso noutras paragens (Santos, 2006a: 372).

É sabido que tal utopia era impossível de se aplicar no Sul Global, não só porque ainda durante a sua pujança na década de 19(50), muitos dos Estados do Sul eram ainda colónias exploradas pela Europa, e para os que já tinham conseguido a independência, a democracia representativa era, e ainda o é em larga medida, de baixíssima intensidade por causa do seu elevado carácter exógeno, mas também pelo facto do capitalismo praticado, tanto na era colonial como após a independência, ser essencialmente extractivo e exploratório, e do seu nível de violência e de destruição ser também largamente superior em relação aos praticados no Norte global.

Deste modo, concordamos com a ideia de que para a legalidade cosmopolita subalterna «nada vale tentar reavivar a moderna utopia jurídica ou inventar uma nova». Para esta nova forma de política e legalidade conseguir um maior espaço de penetração no Sul Global é preciso que a «(...) solução (...) [esteja] numa utopia realista crítica cujo evoluir pragmático possa envolver a mobilização jurídica enquanto parte de uma mobilização política de tipo mais amplo» (2006a: 399).

Parte V

A Participação Popular na Justiça: A Retrospectiva E a Prospectiva Numa Comparação Inter-ilhas

Introdução: Participação e/ou Acesso?

Sendo em si um conceito neutral e híbrido, a «participação» tem sofrido historicamente processos de politização e despolitização de cariz ideológico ou não. Em Cabo Verde, dado que a noção de «participação», mais concretamente a de «participação popular», é muito conotada com a tonalidade socialista do regime de Partido Único entre 1975 e 1990 apesar de, como já vimos a legitimação da participação das «massas populares» na direcção do Partido e do Estado, mediante formas organizacionais, não passou do papel. Na prática, esta *participação* e *direcção* ficaram confinadas às estruturas administrativas estatais ou partidárias criadas nas localidades, ficando a pequena elite burocrática a dominar a cúpula do aparelho estatal.

Contudo, na sequência do *Consenso de Washington* (1989) e do término da Guerra Fria, o conceito de «participação» perde a conotação ideológica socialista ou deixa de ser contaminado por esta, e devido à sua hibridéz, o termo é despolitizado e reinventado como sendo neutral e ideologicamente vazio. Contudo, esta neutralidade e plasticidade são apenas aparentes pois os novos conceitos ou expressões em que o termo se consubstancia, como o de «participação cidadã» ou «participação democrática», estão por detrás da avassaladora propagação da democracia representativa de cariz ocidental e da ideologia neoliberal. Tal como outros países, Cabo Verde vai ser um importador deste «renovado» conceito de participação após a abertura ao multipartidarismo em 1991.

A proscricção da «participação popular» e a defesa dos institucionalizados *slogans* ocidentais da «participação cidadã» e da «participação democrática», sob a capa da neutralidade do próprio conceito de «participação», mostra como facilmente ele pode adquirir, num momento, um carácter emancipatório e, noutro, um semblante de colonialidade e exclusão. Ou seja, quando a participação tida como emancipatória é limitada à determinada (s) forma(s), isso pode funcionar não só como barreira à entrada em outra(s) forma(s) de participação que existem ou que possam surgir no futuro, como também conduzir à exclusão dos que integram alternativas da mesma ou pugnam por outra(s) modalidade(s) de participação.

Nós defendemos a ideia de que é preciso repolitizar este conceito. Contudo, no caso cabo-verdiano, esta repolitização, não visa o resgate ou a defesa da «participação

popular» na justiça, mas combater os referidos *slogans* da «participação cidadã» e da «participação democrática» que acompanham a globalização hegemónica do princípio do «Estado de direito». Neste caso, na nossa visão, uma repolitização passa pela adopção do conceito de «participação local» sendo que a categoria «local» visa não só identificar nitidamente as comunidades «locais» marginalizadas da gestão da justiça da justiça, mas também as potencialidades de resistência do «local» em íntima articulação com o regional, nacional e o global, afastando-se das receitas hegemónicas da «democracia local» e «poder local» actualmente veiculadas, por exemplo, pelo Banco Mundial e FMI.

No fundo, perante a inércia social, posicionamo-nos a favor de um activismo político perante as inovações jurídicas que surgem no local na medida em que, por exemplo, após a independência, faltou nitidamente um activismo político que levasse de facto à incorporação social do princípio da «justiça local», e quedou-se por um breve activismo legal, supostamente de inspiração socialista e revolucionária, catalogado de «justiça popular».

Podemos afirmar então que o principal problema é o seguinte: face a essa marginalização oficial, selada com a extinção dos TZs em 1991, como se processa, na informalidade, essa participação? A partir daí surgem inevitavelmente outras questões: em que moldes, e em que instituições locais, é possível encontrar essa informalidade ou a continuidade da aplicação do direito local? Que influências os períodos colonial, revolucionário e neoliberal tiveram configuração deste direito? Que relações se estabelecem entre estas instituições locais e o poder local ou municipal, o poder central do Estado e outros poderes políticos, sociais, económicos e culturais? Porquê que não foram instituídas novas formas de participação local na justiça? A colonialidade do direito estatal é que está na base disso? Face a essa crescente informalidade que medidas estão a ser tomadas pelo Estado?

Mudando de perspectiva, a questão que actualmente domina as discussões sobre a justiça prende-se mais com o acesso das populações ou das comunidades locais às instituições judiciais existentes ou a serem criadas e não com a participação delas na configuração, definição e gestão da própria justiça que eles consomem. No continente africano em geral, a discussão sobre a reforma do Estado e do seu sistema de justiça, cuja agenda é imposta pelos Estados centrais e principais instituições internacionais, acaba

por englobar inevitavelmente na ordem dia a questão da determinação da função a atribuir às chamadas «justiças comunitárias», que navegam por diversas ordens jurídicas «costumeiras», e a possibilidade de reconhecer, legitimar e financiar às mesmas no sentido de dar vazão à grande morosidade da justiça e ao défice no acesso à justiça oficial estatal.

Como é óbvio, o facto de estas «justiças comunitárias» ou «tradicionais» sobreviverem à margem do sistema oficial de justiça - sobrevivência derivada aliás, em grande parte medida, da necessidade de suprir a ausência e exclusão por parte deste sistema - leva a que padeçam de diversos e graves problemas de funcionamento e de instrumentalização visando outros fins. Estes problemas suscitam naturalmente muitas críticas de entre as quais se destaca a acusação, principalmente por parte dos seus detractores, de serem uma herança, construção e imposição do colonialismo que visava a exploração e o controlo das populações e que, por conseguinte, continuam a ter as mesmas práticas.

No entanto, para além de que esta invenção ou construção colonial não foi imposta em corpos vazios - esta seria quiçá a única forma de ela ser pura e não contaminada pelas tensões, resistências e interacções violentas entre o colonizador e colonizado -, afigura-se muito mais emancipador ter umas «justiças comunitárias» contaminadas ou condicionadas pelo encontro colonial, do que procurar impor, numa operação impossível, umas «justiças oficiais» de cariz ocidental, excludente e neoliberal. Por outras palavras, não obstante os problemas e as desigualdades que encerram, o carácter alternativo destas diferentes instâncias de resolução de conflitos que, por estarem mais próximas dos cidadãos, podem democratizar tanto o acesso à justiça como o próprio sistema de administração da justiça, se sobrepõem às críticas que consideram que elas proporcionam apenas uma justiça de segunda qualidade ou uma justiça menor, na medida em que aquelas reflectem a colonialidade do saber e do poder vigente ao estarem imbuídas do preconceito da superioridade da justiça oficial de semblante ocidental.

Quando se concebe as justiças comunitárias ou tradicionais como sendo «alternativas» às justiças dos tribunais oficiais ou formais, duas importantes questões se levantam: a primeira reside no carácter problemático da própria expressão «alternativa»

na medida em que ela acaba por reificar ou legitimar a própria subalternização destas justiças perante a «centralidade», «regularidade» «convencionalidade» da justiça oficial. A socióloga Sara Araújo mostra-se «(...) «consciente de que o termo é pouco próprio no contexto africano, uma vez que é difícil afirmar o que é alternativo a quê (a alternativa são as justiças comunitárias ou é a judicial?) e que o que é uma novidade no Ocidente poderá ter origens mais antigas no contexto africano» (Araújo: 2008: 71-72).

Em segundo lugar, torna-se crucial a distinção entre a «justiça alternativa» ou formas alternativas de resolução de conflitos ou litígios, e a «justiça de proximidade» ou formas de justiça de proximidade. Estas constituem uma «alternativa» ao processo encetado pelos tribunais oficiais e não a estes tribunais propriamente ditos. Por exemplo, nos *Julgados de Paz* e nos *Centros de Arbitragem (Tribunais Arbitrais)* em Portugal, ou em instituições equivalentes que estão sendo ultimamente (re)introduzidos em diversas paragens europeias e não só, deparamo-nos não com processos judiciais mas sim com processos de *mediação* e *arbitragem* acompanhados pelos juízes e para os quais a presença de advogados não é obrigatória. Aqui os juízes não produzem sentenças ou decisões mas simplesmente conciliam, medeiam, arbitram, acompanham e ratificam o acordo entre as partes. Estas instituições, de adesão voluntária e não compulsória, não constituem uma alternativa aos chamados «tribunais comuns» porque apesar de serem tribunais não judiciais compostos por juízes ou magistrados igualmente não judiciais, fazem parte integrante do sistema oficial de administração da justiça.

Em Cabo Verde, no regime de partido único, a especificidade dos TZs residia precisamente no facto de albergarem todas essas características em simultâneo. Por um lado, visavam democratizar o acesso à justiça e, ao mesmo tempo, integrar os elementos das comunidades na administração dessa justiça. Por outro lado, constituíam uma alternativa aos tribunais oficiais na medida em que, apesar de estarem dotados de um código próprio, na prática, o carácter informal dos seus procedimentos os colocam política e socialmente na categoria de «tribunais não-oficiais», alicerçado pelo facto de serem tribunais não-judiciais e de não englobarem juízes ou magistrados judiciais.

Concomitantemente, constituíam uma forma de justiça de proximidade pois, para além da mediação e conciliação de índole voluntária, estes tribunais podiam, por iniciativa própria, desencadear processos – cuja alçada ou tipificação estão, segundo o

Código dos TZs, enquadradas nas chamadas «pequenas causas» ou «bagatelas cíveis e penais» - que podiam originar decisões compulsórias que, por sua vez, podiam sofrer legalmente recurso nos tribunais superiores. Para isso beneficiavam do reconhecimento oficial de que eram parte integrante do ordenamento jurídico ou do sistema de justiça do Estado cabo-verdiano. Vamos, entre outros intentos, aprofundar a análise destes tribunais no ponto seguinte.

11:

Proposta Teórico-Política: Uma Possível Reinvenção do Legado dos Tribunais Populares no Quadro de *Tribunais Comunitários*

Na sequência da abertura ao Multipartidarismo em 1991, o novo partido do governo, o MPD (Movimento Para Democracia) procedeu à extinção das instituições ideologicamente conotados com o regime anterior, nomeadamente os TZs. As severas críticas sociais enfrentadas por estes tribunais, nomeadamente as acusações sobre alegadas injunções autoritárias do PAICV nos mesmos, e os graves problemas de funcionamento foram os principais argumentos para a sua extinção, embora os primeiros, por serem politicamente mais instrumentalizáveis, tivessem maior visibilidade. Sendo essencialmente as principais formas oficiais de «participação local» no panorama judicial cabo-verdiano, a sua extinção deixou inevitavelmente um vazio que o novo poder não procura substituir mediante, por exemplo, a criação de novas instâncias equivalentes.

Na nossa visão, mais do que o receio de uma conotação ideológica com os *slogans* de «participação popular» ou «justiça popular» do regime anterior, esta ausência mostra nitidamente a inauguração de uma nova era que consagra o triunfo total da contra-revolução iniciada pelo direito estatal herdado do direito colonial moderno após a independência. A recusa de qualquer vestígio do direito local e da justiça local ou

11: Proposta Teórico-Política: Uma Possível Reinvenção do Legado dos Tribunais Populares no Quadro de Tribunais Comunitários

tradicional, no sistema judicial cabo-verdiano é grandemente influenciada pelo processo de globalização hegemónica do princípio do Estado de Direito Democrático, que reifica a ideia de que o verdadeiro direito é apenas o direito estatal.

Contudo, a criação de novos tribunais oficiais não supriu o vazio deixado pelos TZs que, não obstante os problemas de que padeciam e as fortes críticas de que eram alvos, funcionavam como uma excelente válvula de escape para os *Tribunais de Comarca* já que estes encaminhavam para eles as referidas pequenas causas ou bagatelas cíveis e penais, que estivessem sob a sua alçada, embora o seu papel, como iremos ver, não se esgotasse aí. O aumento exponencial da morosidade processual e do défice do acesso à justiça, tem levado a que, desde os finais da década de (19)90, aumentassem as críticas ao ordenamento jurídico estatal de Cabo Verde, considerado, por vezes, como sendo despótico e de ser influenciado pelo poder político, chegando inclusive a ser acusado de configurar um «governo de juízes» (Monteiro, 2001).

No caso cabo-verdiano, aplica-se, a nosso ver, claramente a asserção de que «[o] valor despótico ou democrático de determinados ordenamentos jurídicos varia muito na configuração jurídica de qualquer sociedade» sendo que essa (...) variação deve estar relacionada, não só com a posição do país no sistema mundial, mas também com as especificidades históricas de construção ou transformação do Estado» (Santos, 2001b: 145).

Situado num contexto global de uma densa crise da justiça, o Estado cabo-verdiano enfrenta, no presente momento, a coexistência de dois problemas: primeiramente, os tribunais oficiais, numa análise sociopolítica, constituem uma instância de recurso já que se privilegiam outras formas de resolução de litígios catalogadas de «informais». Em segundo lugar, com a extinção dos TZs, muitos dos processos foram transferidos para os tribunais oficiais que, devido à sua inoperância (inacessibilidade), obrigou ao recurso aos tais mecanismos informais.

Nesse contexto, na sequência do não preenchimento do vazio deixado pelos TZs e do não reconhecimento de outras formas de aplicação da justiça e de direito, é nosso propósito revisitar o conceito de «direito local» e de «justiça local», no sentido de explorar os seus conteúdos potencialmente emancipatórios e contra-hegemónicos,

11: Proposta Teórico-Política: Uma Possível Reinvenção do Legado dos Tribunais Populares no Quadro de Tribunais Comunitários

procurando, assim, contribuir para emergência e legitimação da pluralidade jurídica do país, embora não reconhecida oficialmente, o que se traduzirá, de forma geral, num aumento da democratização da justiça cabo-verdiana, contrapondo-se aos actuais efeitos negativos da crescente globalização hegemónica do princípio do Estado de direito.

Tendo por base as características principais²⁰⁰ delineadas para o funcionamento dos TZs durante a sua vigência oficial entre 1979 e 1991, iremos primeiramente, por um lado, fazer um exercício analítico no sentido de ver se estas características se adequam ou à nossa proposta de criação e implantação de um modelo de tribunal que, daqui em diante, será chamado de «tribunal comunitário» (TC); e por outro lado, ver que outras respostas ou soluções, marcadamente especulativas, poderão ser integradas no modelo proposto de TC, no sentido de conferir-lhes um carácter mais emancipador possível.

Em segundo lugar, vamos ver as perspectivas de instaurar os tribunais comunitários (TCs) em Cabo Verde, tendo, por um lado, em conta as actuais respostas do Estado desse país face à crise da justiça e, por outro, as opiniões e soluções propostas por diversos actores políticos e sociais no mesmo sentido, mediante uma aturada pesquisa empírica comparativa realizada no arquipélago.

²⁰⁰ Os dados acerca destas características são fundamentalmente extraídos das seguintes fontes: os diplomas legais publicados durante o regime de Partido Único; diversos números da *Revista do Ministério da Justiça* do Governo do mesmo regime; do estudo sociológico feito por Boaventura de Sousa Santos sobre a «justiça popular» em Cabo Verde em 1984 a convite do dito Governo; o estudo feito, em 2001/2002, sobre o «estado da justiça em Cabo Verde» por uma equipa nacional de especialistas encomendado pelo Gabinete do Ministério de Justiça, liderado pelo jurisconsulto Jorge Carlos Fonseca; e também os diversos relatórios anuais sobre a situação da justiça em Cabo Verde produzido pelo Supremo Tribunal de Justiça (STJ) entre 1996 e 2004 disponibilizados no respectivo site: [Http://www.stj.cv](http://www.stj.cv) (consultado a 8 de Abril de 2008).

11: Proposta Teórico-Política: Uma Possível Reinvenção do Legado dos Tribunais Populares no Quadro de Tribunais Comunitários

11.1 Tribunais Comunitários Versus Tribunais de Zona: Que Discrepâncias e Similitudes?

A. Uma das características principais dos TZs constituía a sua natureza dupla: eram **instâncias de administração da justiça e órgãos de poder e participação populares**. Esta duplicidade de carácter, para além de ser fonte de alguma ambiguidade e de alguns problemas, fazia com que fossem também duplos os vínculos que os ligava ao conjunto das instâncias políticas dirigentes. Como órgãos de poder e participação populares, os TZs estavam integrados nos aparelhos políticos do Estado e dependentes do PAIGC/PAICV. Como já tinha sido referenciado neste trabalho, enquanto órgãos de administração da justiça, de cujas decisões se admitia recurso, em certas condições, para os tribunais superiores, os TZs estavam integrados no aparelho judicial do Estado e dependentes, para efeitos administrativos, do Ministério da Justiça.

No que diz respeito ao primeiro vínculo, os TZs faziam parte de uma estrutura de **organização de poder popular** que incluía também as Comissões de Moradores (CMs) e as Milícias Populares (MPs)²⁰¹. Esta ligação, integração e dependência com outros órgãos de poder e participação populares e a sua actuação conjunta no seio das mesmas comunidades, faziam com que por um lado, fosse normal o desenrolar de relações funcionais entre eles, mais ou menos profundos e mais ou menos harmoniosas; e por outro lado, fortalecia as ligações dos TZs ao partido, tendo como efeito, segundo Boaventura de Sousa Santos, aproximar os TZs do, assim denominado, tipo-ideal de política e de os afastar do tipo-ideal de justiça (Santos, 1984: 237).

Num quadro de instauração de TCs, tendo em consideração o contexto actual, estes não fariam parte de uma estrutura de organização de poder popular, na medida em que, por um lado, esta simplesmente já não existe, ou seja, devido à mudança de regime, as CMs e as MPs foram extintas, sendo que as únicas formas de participação da população na governação local e nacional são as que, classicamente, prevêm as constituições das democracias representativas; por outro lado, a separação,

²⁰¹ Até 1984, 54% dos juízes-presidentes dos TZs eram milicianos, o que leva a que tivessem graus elevados de concentração de poder e riscos de seu abuso (Santos, 1984: 237).

11: Proposta Teórico-Política: Uma Possível Reinvenção do Legado dos Tribunais Populares no Quadro de Tribunais Comunitários

constitucionalmente prevista actualmente, entre os órgãos de poder e os órgãos da justiça impossibilitaria qualquer pretensão neste sentido.

No que diz respeito ao segundo carácter, **as relações entre os TZs e os tribunais regionais e sub-regionais** eram extremamente complexas e de modo nenhum se podiam reduzir às conexões que ligam os tribunais inferiores aos tribunais superiores, mas sim passando pela dualidade e complementaridade entre a justiça popular e justiça profissional. Como já tínhamos referido na parte anterior, não obstante a existência de graus hierárquicos diferentes entre os dois tipos de tribunais (delimitação de competências mediante o valor e a natureza dos litígios), é importante a constatação, no plano sociológico, de que algumas camadas da população mais favorecidas (classe média) preferiam a justiça profissional para decidir litígios de pequeno montante na medida em que estão ideologicamente mais vinculadas ao paradigma dominante da justiça oficial ou profissional e também dispõem de meios (materiais e culturais) para a consumir. Portanto, não obstante a justiça de zona ser mais próxima, mais barata e mais ligeira, para este estrato social, recorrer à justiça popular ou de zona constituía uma perda de *status*, uma quebra de prestígio social, para além da desconfiança e até hostilidade com que avaliavam a actuação dos TZs. A ser assim, a competência dos TZs, que legalmente se determinava pelo valor e pela natureza do litígio, era também, sociologicamente, determinada pela composição social das partes no litígio. Surge aqui, além dos critérios explícitos do valor e da natureza dos litígios, o critério não dito, oculto, da natureza social das partes (*idem*: 283).

Numa hipótese de introdução de TCs, não seria fácil resolver a questão acima exposta. Na nossa visão, a solução mais acertada passaria por estipular, firme e explicitamente, a impossibilidade dos tribunais clássicos poderem julgar casos que caiam sob a jurisdição ou alçada dos TCs, ao contrário do que acontecia no tempo dos TZs onde imperava uma certa flexibilidade a esse nível. Esta derivava do facto, como já vimos, de ser somente o *Código dos Tribunais de Zona* a estipular o cumprimento da competência destes tribunais (artigo 10.º), sendo que a legislação concernente aos tribunais regionais era omissa nesse sentido, dependendo das práticas dos juízes de cada tribunal em particular.

11: Proposta Teórico-Política: Uma Possível Reinvenção do Legado dos Tribunais Populares no Quadro de Tribunais Comunitários

Outra questão a resolver seria a admissão de recurso das decisões dos TCs para os Tribunais Regionais [TRs] (actuais *Tribunais de Comarca*). No passado, perante os recursos, os TZs se encontravam estruturalmente fragilizados devido aos problemas que existiam. De entre estes, destacamos o facto da interposição do recurso obrigar a um trabalho de tradução por meio do qual a justiça popular se aproximava o suficiente da justiça profissional para poder ser por esta entendida. Este trabalho de tradução era, cima de tudo, um trabalho de descaracterização da justiça popular uma vez que a obrigava a pautar-se por critérios que de algum modo lhe eram estranhos. No domínio das representações sociais dos intervenientes, o processo de recurso não era o julgamento de um caso individual, mas, acima de tudo, o julgamento da justiça popular enquanto tal. Defendemos, dessa forma, que não deve haver recurso para as sentenças proferidas pelos TCs, aliado ao facto que se este expediente for previsto, o propósito de aliviar a morosidade dos processos e a dificuldade de acesso à justiça, ficaria subvertido.

Outro ponto importante era especular como iriam ser às futuras relações entre os TCs e os TRs. No período dos TZs, apesar das suas incidências sociais e políticas, o exercício da justiça popular tinha uma irreduzível dimensão jurídica que não deixava, por isso, de envolver questões para cuja resolução se exigia um mínimo de tratamento especializado. É nesse âmbito que apareciam, para além dos seminários de formação, as consultas jurídicas aos TRs. No entanto estas consultas colidiam, pelo menos potencialmente, com a autonomia e a independência da justiça popular, e podiam colidir com a própria autonomia e independência da justiça profissional, nos casos em que um juiz era consultado num dia e noutro era o juiz do recurso interposto.

Consideramos que com os TCs, as formações dos juízes deveriam continuar a existir tendo a vantagem, possível e suplementar, de elas já não englobarem a componente política e ideológica do Partido/Estado, que era francamente superior à componente jurídica, tendo em conta que os TCs já não seriam órgãos de poder e participação populares como os TZs o foram. As consultas também deveriam continuar, beneficiando agora da assegurada «independência» da justiça clássica, em virtude da impossibilidade de interpor recursos, também defendida atrás.

11: Proposta Teórico-Política: Uma Possível Reinvenção do Legado dos Tribunais Populares no Quadro de Tribunais Comunitários

A antiga interacção que havia entre os TZs e os TRs visava, de forma não assumida, não só a transformação da justiça de zona, mas também a justiça profissional tal como existiam. Esses processos de transformação recíprocos e convergentes iriam, eventualmente, conduzir, segundo Santos, a «formas jurídico-políticas novas» (idem: 295). Só que esses processos foram interrompidos abruptamente em 1991 com a extinção dos TZs. Num cenário de interacção entre os TCs e os TRs, essa transformação mútua poderá levar apenas ao surgimento de novas formas jurídicas tendo em conta que a componente política característica dos TZs não estaria presente.

B. Outra das características principais dos TZs era, no âmbito das suas características funcionais, **a sua grande diversidade dos modos de funcionamento**. Eles constituíram uma experiência social muito fugaz (de 1975 a 1990) em Cabo Verde já que não teve tempo para se sedimentar, tanto mais que o curto período da sua existência foi atravessado por várias fases de avanço e recuo que certamente deixaram marcas institucionais. Por outro lado, os TZs operavam num quadro legal e institucional, que pela sua própria natureza, tinha de ser leve e pouco regulamentado. Eram protagonistas de uma legalidade e de uma administração da justiça de certa forma **paralela e autónoma** se os compararmos com a legalidade dos grandes códigos e com a justiça formal e profissionalizada. Esta dualidade relativa era, na altura, uma das características mais complexas e mais ricas do quadro jurídico e judicial cabo-verdiano (idem: 129).

Sendo **instituições de participação popular na administração da justiça**, os TZs eram instâncias informais e não profissionalizadas. Apesar de integradas funcionalmente no sistema de administração da justiça de Cabo Verde, não estavam sujeitos aos esquemas e critérios de uniformização burocrática e de regimentação administrativa que caracterizavam, e caracterizam, os tribunais profissionais. Enquanto **órgãos de poder e de participação populares**, os TZs estavam sob controlo das estruturas regionais e locais do PAICV e, assim, a diversidade do funcionamento destas acabava por ter um impacto directo no funcionamento destes tribunais.

Num quadro de instauração de TCs, apesar de estes não serem mais órgãos de poder popular e nem instituições de participação popular na justiça, isso não significa a sua diluição nos referidos esquemas e critérios. Dado que o principal propósito destes

11: Proposta Teórico-Política: Uma Possível Reinvenção do Legado dos Tribunais Populares no Quadro de Tribunais Comunitários

tribunais é o incremento da democratização tanto da participação local na administração da justiça como do acesso à mesma, para além da mínima inclusão no aparato burocrático estatal, a solução ideal passa por formalizar e institucionalizar o que são consideradas práticas informais ou não profissionais de justiça local e direito local, e promover a sua integração nos TCs.

C. O terceiro atributo de relevo apontado aos TZs, prende-se com o facto de, a quando da sua criação, ter havido um esforço para seleccionar juízes escolarizados no sentido de levar à sua aceitação pelos jovens, que constituíam, e constituem actualmente, a esmagadora maioria da população e também para haver uma certa qualidade da actividade burocrática desses tribunais. Nessa altura, esse esforço albergava alguns riscos tendo em conta que uma descida significativa da idade média dos juízes (como acontecia com as mulheres que eram as que tinham maior nível escolar) podia pôr em causa a experiência de vida, a ponderação ética e o prestígio cívico que se exigia no exercício da justiça e que, segundo o senso comum da época, aumentam com a idade. Se nessa altura existiam esses riscos, numa possível instauração dos TCs esses «perigos» são muito mais reais na medida em que cerca de 75% da população cabo-verdiana é alfabetizada e jovem²⁰². Portanto, as anteriores condições que exigiam para o exercício teriam de ser, inevitavelmente, substituídas por outras que tivessem em conta esta situação, aliado ao facto de ser imprescindível uma participação muito maior das mulheres já que elas têm um peso no ensino e na população de Cabo Verde maior que o dos homens.

D. Outro dos predicados significativos dos TZs era o seu papel na **prevenção de litígios** e a sua dificuldade na **identificação e classificação** dos mesmos. Em qualquer sociedade, ao contrário, do que geralmente se pensa, as funções de prevenção e de **resolução** de litígios são exercidas por uma variedade, maior ou menor, de pessoas ou instituições. Esse exercício tem lugar no contexto de existência de (e eventualmente em concorrência com) muitos outros exercícios rivais ou complementares. Só assim se compreenderá, do ponto de vista sociológico, o papel concreto que os TZs tiveram no seio da comunidade. O primeiro contacto do TZ com um dado litígio não era,

²⁰² Dados do último recenseamento populacional efectuado em 2000.

11: Proposta Teórico-Política: Uma Possível Reinvenção do Legado dos Tribunais Populares no Quadro de Tribunais Comunitários

normalmente, o primeiro contacto deste com uma instância de regulação. Eventualmente tinham falhado anteriores tentativas de resolução. A intervenção do TZ, sendo formalmente de primeira instância, era, sociologicamente, como uma instância de recurso e por isso o estilo e o conteúdo desta não deixa de tomar em conta todas as intervenções que a precederam. Daí que também a ideia de «justiça popular» no imaginário das populações variasse de comunidade para comunidade, entre outras coisas, segundo a localização do TZ na cadeia das intervenções a que as populações podiam recorrer para a resolução de litígios. Estando, na maior parte das vezes, perante relações não conflituais, o carácter preventivo dos TZs era elevado, desempenhando na sua intervenção, o papel de potenciador ou confirmador da estabilidade e da harmonia. Seria crucial, como é óbvio, que, num panorama hipotético, os TCs tivessem, também, esse carácter preventivo, na medida em que estaria contribuindo para a diminuição dos conflitos judiciais.

A dificuldade dos TZs na **identificação e classificação dos litígios** levava a que houvesse apenas designações genéricas que eram ou não agrupadas segundo a classificação Civil/Criminal. Esta distinção, clássica na ciência jurídica ocidental, foi adoptada no código dos TZs. Verifica-se, no entanto, que os juízes sentiam grandes dificuldades em «compelir» os processos interpostos no colete-de-forças desta distinção. Trata-se de uma distinção que só é óbvia e de fácil utilização para quem tenha sido profissionalizado dentro dos cânones da dogmática jurídica que domina ainda o ensino nas faculdades de direito de cariz ocidental. Para o leigo, faz pouco sentido tal distinção porque discrimina as situações segundo um critério técnico e não segundo um critério ético, o único apreensível por pessoas sem formação técnico-jurídica como eram esses juízes.

Num panorama onde vigorasse os TCs, teria que haver uma forte aposta na formação dos seus juízes com vista a ultrapassar essas dificuldades e no sentido de haver uma harmonização entre os critérios técnico e jurídico na apreciação dos pequenos casos cíveis e penais sem que isso, no entanto, desvirtue o espírito da justiça e do direito local mas sim a consciência de complementaridade e de diálogo.

11: Proposta Teórico-Política: Uma Possível Reinvenção do Legado dos Tribunais Populares no Quadro de Tribunais Comunitários

E. A forma como eram **mobilizados**, constituía um dos traços distintivos dos TZs. Contudo, não é fácil resgatar o conteúdo sociológico da mobilização destes tribunais em Cabo Verde devido à diversidade das situações, dos interesses e dos interessados nos conflitos; à riqueza dos factores que polarizam e despolarizam as relações sociais; à complexidade das decisões de recurso ao tribunal e a localização da intervenção deste na hierarquia das rupturas (e das continuidades) no interior de relações problemáticas (idem: 201).

De forma geral, os tribunais são instâncias reactivas (pressupõe um estímulo externo para actuar). São assim, certamente, os tribunais da administração profissional oficial e eram-no também, ainda que menos vincadamente, os TZs. A relação reactivo-activo destes era muito complexa e nalguns foi possível detectar um elevado grau de activismo.

O código dos TZs tinha por base dois modelos: o **modelo educativo**, que se centrava exclusivamente na reabilitação e medidas educacionais, recorrendo só em casos extremos a medidas punitivas (artigo 1.º do Código dos TZs), e o **modelo repressivo**, cuja atenção se concentrava exclusivamente na punição, dispensando uma atenção mínima à educação e reabilitação. No caso da prisão, a mais grave medida de punição, existia uma certa discricionalidade ou, pelo menos, uma extrema flexibilidade dos critérios com ela era aplicada, como prova o facto de existir a chamada «**prisão administrativa**» com duração máxima de quarenta e oito horas (artigo 39.º). Esta prisão levantava dois problemas: o primeiro é que se poderia confundir, por exemplo, a oposição aos órgãos de poder popular enquanto tal com a resistência a actuações individuais de alguns membros desses órgãos, actuações onde não foi difícil detectar, por vezes, arbitrariedades e abusos de poder. O segundo é que dava a imagem de que a implantação dos TZs se fazia por via repressiva ou forçada, em que o poder exercido se obteria à custa da participação popular e não através dela como deveria ser. Assim, a «prisão administrativa» conferia à actuação dos TZs uma característica repressiva que é muito mais pronunciada do que resulta da análise da aplicação da pena de prisão

11: Proposta Teórico-Política: Uma Possível Reinvenção do Legado dos Tribunais Populares no Quadro de Tribunais Comunitários

propriamente dita (que tinha a duração máxima de três meses²⁰³). Ao contrário daquela, esta pena é menos expedita, exigia o «mandato de captura» e o visto da procuradoria da república, pelo que o recurso a ela tinha de ser forçosamente mais circunscrito.

Actualmente, e num contexto de instauração dos TCs, a «prisão administrativa», que foi uma das medidas mais danosas e criticadas dos TZs, não poderia ser posta em prática, já que estes tribunais já não seriam órgãos de poder popular tal como os TZs, que contavam com a colaboração das MPs para efectuar estas prisões. Aliás, a utilização deste mecanismo foi um dos principais argumentos utilizados pelo governo do MPD (Movimento Para Democracia) em 1991 para extinguir os TZs. Um outro motivo é a alegada interpenetração estrutural e infiltração simbólica muito forte que existia entre os TZs e as MPs, em que os meios institucionais coercivos das MPs eram mais utilizados do que os meios educativos e reabilitadores dos TZs, reflectindo-se nas inúmeras queixas da população acerca dos abusos de poder cometidos. Por causa disso, somente os meios educativos e reabilitadores herdados dos TZs seriam utilizados pelos TCs, o que reforçaria o carácter emancipador e democrático destes tribunais.

F. Por fim, a maneira como intervinham nas comunidades onde actuavam, surge como uma das principais características dos TZs. Estes intervinham na comunidade fundamentalmente como **instâncias de controlo** e não como **instâncias reguladoras da actividade jurídica privada** na comunidade. Por maior que tenha sido a ênfase no carácter **educativo** da justiça popular, a imagem desta tendia a ser predominantemente **repressiva** e **punitiva**, e não reguladora e facilitadora. As funções de **regulação e de facilitação jurídicas** seriam eventualmente atribuíveis a outros mecanismos sociais existentes na sociedade cuja eficácia na gestão das relações jurídicas-privadas dispensava a intervenção do TZ.

Como já foi algumas vezes vincado, os TZs eram simultaneamente instâncias de administração da justiça e órgãos de poder e participação popular. Esta dupla natureza aponta para uma dupla inserção social e esta duplicidade é, por si, geradora de tensões. Segundo os **paradigmas culturais eurocêtricos**, ainda dominantes, ser **órgão de justiça**

²⁰³ Esta duração entra em vigor após a revisão, mediante o Decreto-Lei nº 153/79, do artigo 4º do Código dos TZs que antes estipulava que a pena poderia ter a duração máxima de seis meses.

11: Proposta Teórico-Política: Uma Possível Reinvenção do Legado dos Tribunais Populares no Quadro de Tribunais Comunitários

e ser **órgão de poder e participação popular** são coisas muito diferentes: tanto pelas práticas e relações sociais que constituem; pelos lugares que ocupam no imaginário social das populações; enfim, distintas pelo modo como interpelam os seus destinatários. Enquanto órgãos de justiça apontam para o tipo-ideal da justiça, enquanto órgãos de poder popular apontam para o tipo-ideal da política. Ora, segundo os paradigmas culturais e ideológicos dominantes, a justiça e a política pertencem a tipos ideais distintos (idem: 237).

Colocados na intersecção destes dois tipos-ideais, os TZs constituíram uma relação social muito complexa e a sua inserção nas práticas e no universo simbólico das comunidades foi sempre, por esta razão, problemática e plena de tensões mas também, pela mesma razão, rica e inovadora. Uma das ideias fundadoras dos TZs parece ser a tentativa de superação da dialéctica da separação justiça/política, de criação de uma relação social nova em que nem a justiça é reduzida à política, nem a política circunscrita à justiça, e em que ambas se encontram num nível superior de prática social e política. Só que tal superação e tal prática não podem, na visão de Santos, «(...) ser legisladas por decreto nem seguem facilmente as proclamações dos líderes políticos. São antes o resultado de processos sociais continuados, simultaneamente minúsculos e ambiciosos, que exigem muita sabedoria de intervenção social, e muita paciência organizativa e também muita coragem política» (idem: 259).

A pretensão «revolucionária» inicial do PAIGC era de construir um Estado que não se identificasse com o figurino do Estado de Direito - de acordo com a filosofia liberal subjacente ao Estado constitucional burguês do século XIX e a teoria da separação dos três poderes, executivo, legislativo e judicial -, mas sim um Estado onde existe o primado do Político sem prejuízo do respeito pelo Legal e pelo Direito (Mendonça, 1978: 83). Apesar de esta pretensão não ter ido avante, por razões já aqui discutidas e expostas, o facto é que nas estruturas locais de base do Partido/Estado esta filosofia teve algum impacto o que, do nosso ponto de vista, impediu a concretização da ideia avançada por Santos.

Processos sociais que poderiam conduzir a uma superação da dialéctica da separação justiça/política nunca tiveram, e nem teriam, a «liberdade» de seguir o seu

11: Proposta Teórico-Política: Uma Possível Reinvenção do Legado dos Tribunais Populares no Quadro de Tribunais Comunitários

próprio curso dada à forte intromissão das estruturas locais do Partido/Estado no funcionamento dos TZs, sendo esta ingerência oficialmente legitimada como podemos constatar pela seguinte declaração num «Seminário para os Tribunais Populares da Boavista (Criação)»:

(...) os Tribunais de Zona apesar de estarem integrados no Ministério da Justiça e de deverem respeitar os princípios próprios da Justiça, e de deverem respeitar os princípios que qualquer Tribunal deve respeitar para fazer verdadeira Justiça, têm um carácter essencialmente político. Daí que os juízes devem ser *militantes em consciência*. Podem não ser membros do Partido, mas devem respeitar e pôr em prática os princípios do Partido» (*Revista do Ministério da Justiça*, 1978: 97).

Mesmo que, num cenário hipotético, os referidos processos pudessem iniciar, eles seriam certamente interrompidos com a extinção dos TZs em 1991. Portanto, do nosso ponto de vista, mais do que falta de «coragem política» ou receio de perder dividendos políticos conseguidos com a crítica e extinção dos TZs, o novo regime erigido herdou um profundo desconhecimento da pluralidade jurídica do país, e em vez de apostar, a médio e longo prazo, no estudo, no apoio e reconhecimento de formas alternativas de justiça e de direito local, o caminho seguido foi o da legitimação imediata do princípio do Estado de Direito, em grande parte herdado do direito colonial moderno.

Embora jurídica e politicamente a justiça popular tenha sido tão oficial como a justiça profissional ou clássica, socialmente esta última era ainda a justiça oficial e a justiça popular era um seu sucedâneo ou, no melhor dos casos, uma experiência social cuja viabilidade foi sempre incerta. O terreno ideológico em que a justiça popular se movia ao confrontar-se com a justiça oficial foi um terreno difícil, onde os passos demasiados apressados estavam sempre em risco de transpor a barreira invisível que separa a transformação cultural da agressão ideológica.

Esta última imagem, aliada a de incertitude, foi muito explorada e utilizada como argumento pelos adversários políticos do PAICV durante a campanha eleitoral para as primeiras legislativas em 1991, para posteriormente justificarem a extinção dos TZs. Desta maneira, a justiça profissional ou clássica, tornou-se a única forma de justiça oficial²⁰⁴. A desvalorização da diversidade jurídica do país em prol da concepção

²⁰⁴ Inicialmente, o Decreto-lei n.º 189/91, de 30 de Dezembro estipula que «a concepção da Justiça e da organização judiciária de um Estado de direito democrático é incompatível com a existência de assessores populares» procedendo à extinção de todas as normas da organização judiciária que se referiam a esse actor. Posteriormente, na Lei n.º 6/IV/91 de 4 de Julho, «[s]ão extintos os Tribunais de Zona» (artigo 1.º); «Todas as competências detidas pelos Tribunais de

11: Proposta Teórico-Política: Uma Possível Reinvenção do Legado dos Tribunais Populares no Quadro de Tribunais Comunitários

hegemónica do direito por parte do novo governo justifica-se, não só pelo facto do MPD apresentar-se, pelo menos quasi-oficialmente, como sendo um partido de inspiração (neo)liberal, mas também pela influência e pressão da globalização económica neoliberal que obriga a justiça, quer em Cabo Verde como na maior parte do mundo, a servir os interesses do mercado global, ou seja, transformando-se numa justiça de mercado e para o mercado.

Zona são cometidas aos Tribunais Regionais e Sub-Regionais da área da jurisdição daqueles. (...) São revogados o Código dos Tribunais de Zona (...), o Estatuto de Juizes de Zona (...), bem como toda a legislação respeitante aos Tribunais de Zona» (artigo nº 2). Com a aprovação da constituição de 1992 este panorama é ainda mais legitimado. Aquela vai determinar que «o poder Jurisdicional em qualquer tipo de causa, será exercido exclusivamente pelos Tribunais criados nos termos da Constituição e da lei em conformidade com as regras da competência e de processo legalmente estabelecidas» (artigo 223º, nº1), e estabelece que «a função jurisdicional é exercida exclusivamente por juizes investidos nos termos da lei» (artigo 224º). O «regresso», diríamos, ao tempo colonial se processa mediante a reintrodução das expressões anteriormente utilizadas para as áreas judiciais, passando as «Regiões» e «Sub-regiões» (albergando «Tribunais Regionais» e «Tribunais Sub-regionais») a serem Comarcas de 1ª, 2ª e 3ª classe (com os «Tribunais de Comarca»).

12:

Ilha de Santiago: *Das Raízes de um Processo*

Apesar da imersão na pesquisa empírica ter oficialmente iniciado a partir de Abril de 2007, desde 2003 que o interesse pelo tema em discussão nos tem levado para os caminhos e meandros da justiça e do direito local nas ilhas do arquipélago cabo-verdiano. É de referir que o facto de ser «cidadão nacional» do país em estudo, e de ser fluente nas duas línguas que compõe o bilinguismo cabo-verdiano, permitiu-nos descobrir e conhecer, de forma relativamente mais profunda, as visões e opiniões acerca do estado da participação e do acesso das comunidades locais na justiça em Cabo Verde.

No entanto, dado que o tempo investido nas pesquisas, tal como os dados recolhidos, nunca são manifestamente suficientes, as interpretações, suposições e conclusões a que chegamos não ambicionam abarcar todo o universo espaço-temporal cabo-verdiano. Limitada ao quadro temporal em análise (2007-2009), a base empírica para as nossas conjecturas teóricas não pretendem ser uma descrição actual da realidade, quanto mais não seja porque ela está em constante e rápida metamorfose nas ilhas em análise, e no país em geral.

A ilha de Santiago inaugurou todas as práticas de pesquisa que iriam ser utilizadas também em outras ilhas. O que, à partida, distingue esta ilha é o facto de ela ter abarcado a maioria das entrevistas efectuadas aos estadistas ou responsáveis políticos e aos operadores oficiais da justiça, situação explicada essencialmente pelo facto das sedes dos principais órgãos de governo e da justiça se localizarem na ilha, concretamente na cidade da Praia, a capital do país. Contudo, o facto de neste trabalho ter-se

privilegiado a recolha das opiniões dos antigos operadores da justiça popular - os antigos juízes dos TZs -, acerca da justiça popular, da justiça local e da nossa proposta sobre a criação de TCs, levou-nos a percorrer alguns bairros periféricos da capital e a enveredarmos por dois concelhos do interior da ilha. O favorecer de um olhar de baixo para acima enriqueceu de sobremaneira a pesquisa empírica, acabando por ser um dos seus pontos mais fortes.

Mas antes de, primeiramente, entrarmos na realidade dos referidos bairros, é mister referir que o que realmente distingue esta ilha foi o facto de nela se ter realizado o primeiro julgamento efectuado por um TZs, no concelho de Santa Catarina. De acordo com a versão oficial:

[u]m pequeno comerciante embriagado rasgara a Bandeira do PAIGC, hasteada numa ribeira da zona de Achada Falcão, região em que Cabral viveu, na sua infância. A lei portuguesa vigente - éramos ainda colónia - não punia, naturalmente, o rasgar uma bandeira do PAIGC, mas a consciência revolucionária das massas mobilizadas pelo PAIGC exigia uma punição de afrontoso acto. Decidiu-se, por isso, que o caso seria julgado à PAIGC, por um Tribunal Popular de cinco representantes da população, escolhidos sob proposta das estruturas locais da nossa organização partidária. Assim se constituiu o Tribunal de zona de Achada Falcão, o primeiro Tribunal Popular de Cabo Verde (*Revista do Ministério da Justiça*, 1979: 30).

Dado que na ocasião o país não era ainda oficialmente independente, estava-se nas vésperas da data indicada para isso, foi preciso a aquiescência do governo de transição e incentivo do PAIGC, para a constituição do primeiro TZ do país. É de referir ainda que foi durante a vigência deste Governo que, no ante-projecto de Organização Judiciária, é reconhecida a existência de tribunais de base de feição popular, essencialmente parecidos aos Tribunais de Zona posteriormente implantados (idem: 29).

A partir do relato deste acontecimento por parte de alguns entrevistados na ilha pudemo-nos aperceber o quanto ele tinha permanecido na memória colectiva, principalmente dos antigos juízes dos TZs. Numa das entrevistas feitas a Manuel de Jesus Costa Barros, um antigo juiz da localidade de *Djon Garridu* no concelho de S. Domingos, soubemos, por exemplo, que o réu desse primeiro julgamento se chamava Abel e que este dava nome a um *batuku* (género musical cabo-verdiano) feito para retratar esse famoso episódio. O antigo juiz conseguiu recordar-se apenas de uma parte da letra (a estrofe) que passamos a expor:

Abel, pamodi bu kema nós bandera?

Abel abô é relaxadu,

Abel abô é malkriadu,

Abel abô é kondenadu,

Abel pamodi bu kema nós bandera?

(Cadernos de Campo, 2011: 342)²⁰⁵

Numa das idas ao concelho de Santa Catarina, dirigimo-nos à localidade de *Tchada Falkon* (Achada Falcão) para inteirarmo-nos melhor da história. Um dos antigos juizes-presidentes do TZ local, Arlindo Gomes Borges, para além de nos confirmar a narrativa, e nos dar conta que Abel, o réu do tal julgamento, ainda se encontrava vivo, deu uma maior precisão geográfica ao evento ao dizer que apesar de o julgamento ter se realizado em Achada Falcão, o lugar onde se encontrava a bandeira do PAIGC alvo do «crime» era uma localidade vizinha que se chama Boa Entrada (idem: 348)²⁰⁶.

No *Código dos Tribunais de Zona* aprovado em 1977, certamente por influência da causa que originou o julgamento de Abel, procurou-se abranger as situações semelhantes. A competência criminal dos TZs vai, assim, lhes possibilitar julgar «casos de falta de respeito por palavras, ameaças ou outra inconsideração aos membros do Tribunal de Zona, responsáveis do partido, professores e demais servidores do Estado que ocorram na localidade»; e «(...) casos de falta de respeito devido aos símbolos (Hino e Bandeira) e aos símbolos e emblemas do PAIGC» [artigo 3º, alínea b) e k) respectivamente]. É de salientar, contudo, que na revisão do Código, efectuada em 1979²⁰⁷, as referências ao *Partido* e ao *PAIGC* são retiradas das referidas alíneas, indiciando, quiçá, o refrear do direito revolucionário.

²⁰⁵ Na língua portuguesa: «Abel, porque queimaste a nossa bandeira?; Abel tu és desavergonhado; Abel tu és malcriado; Abel tu és um condenado; Abel, porque queimaste a nossa bandeira?» (tradução do autor).

²⁰⁶ Entrevista realizada a 11 de Maio de 2008.

²⁰⁷ Decreto-Lei nº 153/79.



Fotografia 3: Entrevista a Arlindo Gomes Borges (Foto tirada por Felisberto Martins: 04-05-2008)

No entanto, antes de voltarmos aos dois concelhos do interior da ilha de Santiago analisados, S. Domingos e Santa Catarina, vamos apresentar algumas pistas de reflexão que têm como base a pesquisa empírica realizada na cidade da Praia, com destaque para as entrevistas e conversas com alguns antigos juízes dos TZs pertencentes a bairros periféricos da capital, e com alguns juízes e juristas da justiça profissional ou estatal que, em alguns casos, desempenham ou desempenharam cargos políticos de relevo no governo do Estado.

De entre as localidades percorridas, Vila Nova, Lém-Ferreira e Lém-Cachorro, nesta última conseguimos encontrar dois antigos juízes dos TZs que, na nossa visão, souberam melhor iluminar alguns dos problemas enfrentados por esses tribunais, já aqui expostos. Começando com a antiga juíza-presidente do TZ da localidade, a Maria T. Santos, de 77 anos, mais conhecida por Nha Bia, destacamos o facto de ela nos ter dito que a relação dos TZs com o tribunal regional da Praia por vezes não era fácil e que tinham tido problemas

(...) com algumas pessoas que aí trabalhavam, não os juízes, [mas] um simples oficial de justiça ou uns que diziam que eram quase advogados. Quase advogados mas que não são advogados ainda, que prejudicavam não só a zona de Lém-Cachorro mas também Lém-Ferreira, Várzea [...]. Nós trabalhamos de uma maneira, ele [o quase-advogado] vai pela porta travessa e vai falar o contrário. Então as pessoas com as quais ele falou o contrário vêm nos dar toda aquela conversa na cara! [...] Teve apenas um julgamento

12: Ilha de Santiago: *Das Raízes de um Processo*

que fazemos, que estou a lembrar, em que apareceu um, que trabalhava lá dentro [do tribunal regional] que fez um documento contra nós em favor daquele réu, aquele arguido [*faz uma expressão de incredulidade relembrando a ocasião*], fazendo com [que] nós fossemos sentar lá, para sermos ouvidos. Não! Teve mais um caso, apareceu mais um, estou-me a lembrar, mas [...], (...) [...], nós já fomos responder ao procurador várias vezes, o delegado da procuradoria, a todos já fomos porque sempre nos fizeram esse papel. [...] Eu não sei como, eles faziam o relatório por escrito ou verbal, eu não sei, só sei que nos chamavam para ir responder, quando íamos para defender a tese, para irmos dizer o que passou, e o que é que eles foram lá dizer eles tinham de nos dizer. Então saímos sempre vitoriosos porque é alguém que foi lá estragar o nosso trabalho, que não sabe que trabalho fazemos, só que com certeza a pessoa é de sua família ou sua amiga, nós cumprimos a nossa obrigação e então eles devem ter achado que não estava certo e faziam-nos sentar como réus [no lugar onde se sentam os réus] ou para ir responder o juiz. Eu, coitado de mim, ou os outros colegas que nunca tinham sido chamados para o tribunal, tínhamos que ir. O que é que fizemos? Nós trabalhamos simplesmente na zona com quem sabemos que é delinquente (*Cadernos de Campo*, 2011: 247)²⁰⁸.

Já Manuel da Costa Rosa Filho, um antigo ex-juiz secretário do TZ também de Lém-Cachorro, pertencia à uma geração mais nova de juizes, que por ser mais letrada e esclarecida, aplicava e interpretava melhor o Código dos TZs procurando equivaler os seus procedimentos aos dos tribunais profissionais. Por um lado, ele contribuiu para modificar a natureza do TZ em causa, mas por outro limitava o uso excessivo e indiscriminado de certas medidas. Rosa aliás considera que a razão para lhe fazerem o convite para integrar o TZ era

(...) talvez por ser filho de um advogado, não sou advogado mas aprendi muita coisa com ele, aprendi a cultura jurídica (...). Então colocaram-me no tribunal de zona, eu achei cómico por que tinham pessoas lá quase analfabetas, então eu era um estagiário [*risos*], mas pronto quando surgia um caso mais *bitchentu* [complicado], mais difícil, passavam para mim. Eu aceitei [...] eu era mais novo em relação ao tempo de trabalho no tribunal de zona [...] para eles, eu tinha menos experiência. Mas quando entrei passei a dizer-lhes «não!», [a] pena que estavam a aplicar não era [...] nem era porque não estava no código, na verdade não era isso, ele era mais educativo do que punitivo, eles pegavam e davam 48 horas e mandavam fechar na cadeia, 24 horas, manda fechar. Quando cheguei, eu disse «não!», vocês têm o livro, leiam bem porque isso de mandar fechar as pessoas não é bonito. Existem várias maneiras, educativamente [...], coloquem a varrer as ruas, coloquem a limpar a zona, agora [...], então passou-se a fazer isso e quando entrei no tribunal muitas pessoas ficaram contentes, agora só em casos extremos (*idem*: 272)²⁰⁹.

No estudo que realizou sobre os tribunais populares em Cabo Verde em 1984, Boaventura de Sousa Santos também visionou a existência de tensões entre o direito costumeiro local e o «direito nacional do novo Estado», que representam dois estilos distintos de simbolização da realidade que se reflectem, por exemplo, na forma juizes julgam os conflitos que lhes são colocados:

Alguns juizes, geralmente mais velhos, adoptam um imaginário jurídico local, característico do direito imagético que descreve o direito e os factos sem grandes distinções entre um e outros, recorrendo a expressões figurativas e informais e a sinais gestuais e verbais de tipo icónico, emotivo e expressivo. Outros juizes, geralmente mais jovens e com educação formal, procuram imitar os juizes profissionais ou

²⁰⁸ Entrevista realizada a 24 de Janeiro de 2008.

²⁰⁹ Entrevista realizada a 25 de Janeiro de 2008.

mesmo quadros políticos, para o que adoptam uma visão instrumental do direito, com distinções inequívocas entre direito e facto, descrevendo ambos em termos abstractos e formais mediante recurso a sinais gestuais e verbais de tipo convencional, cognitivo ou referencial (Santos, 2000: 203).

Mas segundo ele, o mesmo juiz pode, em casos distintos, eleger géneros de simbolização jurídica diferente. Curiosamente, e por mera coincidência connosco, uma das juízas entrevistadas por Santos na altura foi Nha Bia que, segundo ele,

(...) adopta um estilo bíblico no julgamento dos casos que lhe são mais familiares e em que ela se sente com mais autonomia para «fazer justiça à sua maneira», como ela costuma dizer. É o caso, por exemplo, dos conflitos de água, protagonizados em geral pelas mulheres (...). Ao contrário, Nha Bia tende a adoptar um estilo homérico no julgamento dos casos que lhe são menos familiares ou naqueles em que a sua competência ou jurisdição possam ser contestadas, como, por exemplo, nos casos com tonalidades políticas ou que envolvem moradores influentes na comunidade ou no aparelho do Estado ou do partido (idem: 203).

Por outro lado, as referidas tensões podem indiciar simplesmente um défice na formação dos juízes, na fiscalização da actuação dos TZs, ou resistência ao novo figurino da justiça local em relação ao período colonial. No caso deste último cenário, após a independência, muitos TZs não seguiam o que estava estipulado no respectivo Código, continuando a agir de forma semelhante às antigas autoridades locais coloniais/tradicionais, como os regedores e cabo-chefes, existindo diversos casos em que, inclusive, algumas dessas figuras se transitaram para os TZs. Enquanto as autoridades superiores passaram a ver esses «desvios» como uma questão de incompetência, ineficácia e ignorância, procedendo à extinção de muitos TZs, na realidade, muitas vezes, essas irregularidades eram usadas pelos juízes de zona não só como forma de não aplicar um código «alienante» de cariz «revolucionário», mas também de manter o poder judicial local fora do escrutínio das referidas autoridades (os tribunais regionais) - tal como os cabo-chefes ou regedores faziam em relação aos antigos tribunais de comarca -, no sentido de defender ou promover os seus próprios interesses ou os das comunidades locais.

Caso se tivesse privilegiado a adopção de um corpo normativo dinâmico que partisse das aspirações locais, o espaço para a existência de abusos, desvios, poderia ter sido menor pois os TZs e os seus juízes não ficariam isolados e nem teriam o monopólio da interpretação local da lei ou do código, e nem poderiam utilizar estas como subterfúgio para as suas decisões, apesar de, na prática, não as aplicarem. Por outras palavras, neste cenário, as populações estariam melhor informadas dos conteúdos, dos

alcances e dos limites de competência dos TZs, pois as regras partiriam do seu seio e não de juristas da justiça clássica ocidental ou revolucionária.

Como se infere, esses problemas derivavam também, em grande parte, do facto de alguns juízes dos TZs, que eram simultaneamente, membros das comissões de moradores, das milícias populares ou militantes do Partido Único, agissem mais de acordo com os interesses destas estruturas locais e do partido, do que com os das populações locais em matéria de justiça. Ou seja, o facto de os TZs serem oficialmente alvo de instrumentalização política, para além de prejudicar a função de juiz, provocava resistência no seio das populações.

É próprio *Guia dos Tribunais Populares*, publicado em Julho de 1976 pelo Ministério da Justiça, que manifestamente menospreza ou subestima os saberes, os conhecimentos e as capacidades das referidas populações de escolherem os seus próprios juízes, podendo apenas se pronunciar sobre os candidatos já escolhidos pelo partido, ao determinar que

(...) nem em todas as zonas os Juízes foram ou vão ser eleitos (por enquanto) directamente pelas assembleias populares. Mas porquê? Porque, como nós todos sabemos, a eleição para ser correcta é preciso que haja certa fase de esclarecimento, de consciencialização, de reuniões, para que todas as pessoas que vão votar saibam em quem vão votar, porque vão votar, quem lhes dá melhores garantias de defender os seus interesses e os interesses do nosso povo. (...) [Q]uando os responsáveis políticos escolhem as pessoas para Juízes dos tribunais de zona devem depois reunir a população da zona e apresentar as pessoas escolhidas para Juízes, para que a população diga se concorda com as pessoas escolhidas. Se a população não concorda com alguma das pessoas, *essa pessoa não pode ser indicada nem aprovada como Juiz*. Como se pode ver, embora não se faça uma eleição directa dos Juízes, faz-se uma espécie de eleição indirecta, que é o caminho que nos é possível escolher agora na nossa terra. Daqui a algum tempo, quando houver esclarecimento necessário e correcto, então faremos eleições directas dos Juízes de zona (*Revista do Ministério da Justiça*, 1976: 226-7).

Todavia, as eleições directas para os TZs nunca se tornaram prática, e as «eleições indirectas» - que geralmente eram nomeações feitas pelo responsável máximo do partido na localidade, nas quais a presença de pelo menos um elemento da estrutura local do partido era «obrigatória» - passaram a constituir a norma, contrariando inclusive o citado Decreto-Lei nº 33/75, que determina a eleição dos juízes dos TZs ou, enquanto isso não fosse possível, a sua «designação por assembleias populares locais» (artigo 26.º). Como já foi dito, esta situação ocasionou, em diversos casos, reacções de protesto por parte dos habitantes locais. Numa entrevista ao então juiz-adjunto da Comarca de Ribeira de Grande na ilha de Santo Antão, José Maria Ramos, ele nos disse ter sido testemunha da revolta de uma localidade na ilha de S. Nicolau:

Eu lembro-me de um caso que aconteceu comigo em Nicolau quando eu estive lá como juiz naquele período de Janeiro de [19]81 a Novembro de [19]81, nós fomos dar posse ao tribunal de zona de Praia Branca. Naquele breve acto nós chamamos as pessoas que tinham sido escolhidas para tomarem a posse, a população revoltou-se! Não aceitava de forma nenhuma os nomes, as pessoas que tinham sido...e apresentaram uma lista das pessoas que queriam que fossem escolhidas para... Agora, o problema é que o responsável político lá que estava presente do Partido, não aceitou, não aceitou a proposta da população. Aquilo quase que ia acabando numa, acabando, acabando numa, numa revolta! Eles argumentavam que depois passava-se directamente...que ainda não havia condições para a eleição directa. O certo é que foi uma coisa... (*Cadernos de Campo*, 2011: 462)²¹⁰.

O juiz Ramos, que também é escritor, num romance já citado neste trabalho, aborda a complexidade de situações em torno da eleição, nomeação e da própria duração do mandato dos juizes dos TZs, mediante o relato de um caso em que a população de uma localidade da ilha de S. Nicolau quis a nomeação de um antigo cabo-chefe para o cargo de juiz-presidente do TZ que ali ia ser implantado, contrariando as pretensões do PAIGC. Segundo o narrador, o antigo cabo-chefe, Nhô José Lagartixa era

(...) o homem mais scrête e respeitado do Caleijão, porque além de ser cabo chefe também conhecia o Código Civil de cor e salteado o que lhe permitia resolver, com uma sabedoria semelhante à do rei Salomão, intrincados problemas de herança, demarcação de propriedades, servidões de passagem, etc., e uma prova acabada da sua competência era o facto de as suas sentenças serem sempre acatadas e respeitadas pelas partes e nunca ter havido um recurso. (...)

Nhô José Lagartixa era aceite por todos os habitantes da aldeia como um líder natural da comunidade e tanto era assim que nas festas de baptizado ou casamento sempre era ele que botava discurso e quando os cabeçudos da administração central ou local visitavam a aldeia também era ele que falava em nome da população, e todos aceitavam a sua liderança por que diziam que ele tinha nascido para mandar. A sua autoridade só foi posta em causa quando, depois da independência, o governo decidiu instalar na aldeia um tribunal popular e escolheu para o integrar apenas militantes e simpatizantes do PAIGC porque os militantes e simpatizantes locais do partido achavam que nhô José Lagartixa não passava de um cachorro de dois pés que tinha servido caninamente o colonialismo português e portanto não merecia ser juiz no Cabo Verde livre e independente. Mas a população revoltou-se e assumiu uma posição irreductível, ou o nhô José Lagartixa fazia parte do tribunal popular, como juiz-presidente, ou então não havia nada de tribunal popular na zona. Os do partido ainda quiseram negociar propondo a eleição dos juizes em vez da sua designação mas as pessoas não concordaram porque, disseram qual eleição qual carapuça, para quê perder tempo com a votar numa lista única se já temos um líder natural que Deus nos deu de mão beijada? Mas surpreendentemente foi o próprio nhô José Lagartixa que encontrou a solução para este braço de ferro entre a população e o partido do governo pois quando menos se esperava tornou-se militante do PAIGC e imediatamente foi indigitado para exercer o cargo de juiz presidente do tribunal popular do Caleijão, cargo aliás que exerceu com grande competência e vitaliciamente porque só a morte conseguiu afastá-lo dessa função (Ramos, 2003: 66-67).

Para além desta complexidade e da articulação situações de ruptura, continuidade e transformação em relação ao período colonial, a importância da obra de Ramos reside também, na nossa visão, no facto de romancear, com base em factos verídicos, as situações em que os TZs eram criticados não pelos alegados abusos e desmandos dos

²¹⁰ Entrevista efectuada na ilha de S. Vicente no dia 21 de Abril de 2008.

seus membros, mas sim pela sua inércia e suavidade nas penas aplicadas, em comparação com os cabo-chefes e regedores do tempo colonial, retratados com um certo saudosismo. Em determinado momento do livro deparamo-nos com o seguinte diálogo entre dois personagens:

(...) ontem foste assistir ao julgamento popular daqueles rapazinhos que andam a troçar do Chico Bia chamando-lhe Chico papa? – Fui! – respondeu Maninho Cavalo. – E qual foi a sentença? – Um mês de cadeia para cada um mas ficaram com a pena suspensa sob a condição de durante seis meses não se meterem com o Chico, se durante esse período voltarem a incomodá-lo vão para cadeia. – O quê? – estranhou nhô Raul – mas também o que é que se podia esperar de um tribunal cheio de gente *inha*! Veja só os nomes deles. Djunga de nhô Guidinha, Pedro de nhô Palinha, Chico de nhô Netinha Engraçadinha e por aí fora, só nomes terminados em inha. Na stancha detestam ver filhos de gente inha em cargos de posição e têm razão porque pito que nunca viu canhoto quando vê fica desorido e já ninguém pode com ele. O que esses juízes de não sei que diga deviam ter feito era posto esses atrevidos a limpar o caminho. Se fosse no tempo do José Lagartixa que Deus haja de certeza que era isso que ele fazia. Não imaginas quantas topadas dei hoje a ir e a vir de stancha. O caminho está uma lástima, cheio de pedras por todos os lados. Antigamente, quando as pessoas pagavam a cabeça limpando as estradas andava-se mais a vontade. Mas agora! (idem: 98-99).

12.1 O Interior da Ilha: O Caso de da Localidade de *Djon Garridu*

De regresso aos concelhos de S. Domingos e de Santa Catarina, no âmbito da nossa pesquisa sobre as alternativas encontradas pelas populações locais para fazerem face à ausência de instituições locais oficiais de dirimção de conflitos que possam democratizar o acesso e a participação local na justiça, reparamos que, de entre as iniciativas formais, as associações comunitárias são as que mais registam a continuidade de práticas que reflectem a justiça e o direito costumeiro local. Não verificamos a ocorrência desta situação, por exemplo, nas zonas urbanas periféricas visitadas na cidade da Praia, onde segundo o teor das entrevistas efectuadas, o associativismo se encontra em franca desarticulação devido também à crescente cooptação da camada juvenil para o mundo da criminalidade e da violência (*Cadernos de campo*, 2011).

De entre os dois concelhos, o enfoque vai para S. Domingos, porque foi onde encontramos maiores indícios das referidas continuidades em relação aos períodos anteriores, o «colonial» e o «revolucionário». Um desses indícios é existência de associações comunitárias relativamente bem consolidadas e implantadas nas suas zonas, e da presença de uma cooperativa de consumo, a única da ilha e das poucas do país que conseguiram sobreviver após a abertura ao multipartidarismo em 1991. Esse sinal

adquire maior força ao inteirarmo-nos das relações de subserviência, tensão e de conflito que estas instituições têm com as duas maiores forças políticas do país, o MPD e o PAICV, que procuram disputar o campo ocupado por elas.

Nos últimos anos, o governo municipal de S. Domingos, que tem estado nas mãos do MPD desde a sua criação em 1994, tem acusado o governo central, liderado até então pelo PAICV, de apoiar as actividades das associações comunitárias em detrimento da câmara municipal, e que as funções desta são diversas vezes usurpadas por aquelas²¹¹. Estas denúncias são feitas de forma regular na comunicação social, mais particularmente no jornal *Expresso das Ilhas*, tido como próximo do MPD, de onde retiramos um extracto de uma declaração feita pelo, até a data, presidente da câmara, Fernando Jorge Borges:

O Governo faz, desfaz e ainda dá às associações comunitárias e que funcionam como satélites do partido no poder. Há aqui uma afronta, um conluio entre o Governo, os serviços desconcentrados e as associações para pôr a Câmara Municipal à parede, mas nós, já estamos habituados a esse tipo de jogo, e vamos continuar a jogar e a chutar também (risos) como mandam as suas regras. Estamos preparados e vamos continuar a lutar. Enquanto as coisas forem desta forma, vou continuar a lutar. Enquanto houver injustiças descaradas, em Cabo Verde, eu vou continuar sempre a lutar para que a justiça prevaleça²¹².

Contudo, vai ser uma instituição local não directamente visada por esta declaração que vai nos apresentar uma posição muito crítica, e também de forte cunho político, em relação à actuação da câmara perante as iniciativas associativas. Alberto Mendes Tavares, conhecido por *Prera*, antigo dirigente local do PAIGC-CV e, até a época, presidente da referida a Cooperativa de Consumo de S. Domingos, com sede na Vila de Várzea da Igreja²¹³, questionado sobre o relacionamento entre as duas instituições responde:

Zero. Desde a comissão instaladora, eles não se relacionam connosco, eles nos ignoram pura e simplesmente. [...] Directamente não existe nenhuma crispação, mas sabes aquelas pessoas do MPD têm, como posso dizer, têm uma mentalidade, quer dizer, são agressivos em relação a pessoas que não são do seu partido. Existem outros que nem cumprimentam as pessoas pura e simplesmente porque não são do seu lado. [...] Radical [...] muitos deles só porque não és do seu partido, nem cumprimentar te cumprimentam. Quer dizer, pessoas que vieram com a democracia, eles se amam em bastiões da democracia, mas que não sabem o que é democracia porque democracia não significa dizer que tenho o meu partido e tu tens o teu e não relacionamos um com o outro, estas a entender? Sobretudo pessoas que têm relações de amizade. Existem pessoas lá que somos amigos, até parentes, mas não me falam, relações cortadas, só porque somos de partidos diferentes! Será que isso é que é democracia? Não é. [...] Se fosse pela Câmara já tínhamos desaparecido, não existiríamos (*Cadernos de Campo*, 2011: 331)²¹⁴

²¹¹ Curiosamente, durante o trabalho de campo verificamos que, em alguns municípios do país que estão sob o governo do PAICV, são as associações comunitárias que acusam as câmaras de discriminação por as considerarem «satélites» do partido da oposição, o MPD.

²¹² [Http: www.expressodasilhas.cv/noticias/detail/id/2151/](http://www.expressodasilhas.cv/noticias/detail/id/2151/); Sexta-feira, 1 de Fevereiro de 2008: Consultado no mesmo dia.

²¹³ Esta Vila foi uma das sedes de municípios do país que foi elevada à categoria de cidade pela referida Lei n.º 77/VII/2010 de 23 de Agosto.

²¹⁴ Entrevista realizada a 24 de Fevereiro de 2008.

Analisando em concreto a situação na localidade de *Djon Garridu* (João Garrido), o discurso da associação local, a Associação Comunitária Para o Desenvolvimento Integrado de João Garrido (ACDIJG), como se infere, é justamente o contrário da edilidade do concelho, ou seja, acusam a câmara de perseguição política e de não apoiar nenhuma iniciativa da associação para o desenvolvimento da localidade, procurando, pelo contrário, estrangular as iniciativas locais de cariz associativo.

Independentemente da veracidade de ambas posições, permeadas pelo jogo político bipartidário característico do arquipélago, o facto é que se nota a «transferência» para a associação local de algumas funções anteriormente desempenhadas, por exemplo, pelos regedores e cabo-chefes no período colonial, pelas antigas comissões de moradores e pelos TZs na época do regime de Partido Único. Nota-se, no entanto, que não se está perante um processo intencional ou manifesto de transferência porque, por exemplo, somente quando comparávamos algumas tarefas informais efectuadas por alguns membros da associação com as desempenhadas anteriormente pelas instituições referidas é que aqueles tinham uma espécie de consciencialização da semelhança de papéis. Destacam-se, de entre esses costumes, a prática de conciliação e mediação de pequenos conflitos de diversos tipos que surgem na localidade, e a elaboração de requerimentos, documentos e certificados com propósitos legais.

Em geral, esse papel não é assumido pública ou frontalmente pelas figuras entrevistadas essencialmente por haver receio da possível acusação de usurpação de poderes por parte da câmara municipal, da polícia ou da justiça profissional ou oficial. Contudo, é de referir que não são todos os membros da associação que utilizam as referidas práticas, mas sim os elementos mais antigos que, nalguns casos, pertenceram ao antigo TZ ou à comissão de moradores. É de realçar também que, apesar de desempenharem funções na associação, estas práticas nunca são formalmente divulgadas no seio da mesma e isso, como se infere, significa que muitos destes actores e suas práticas se encontram fora do âmbito associativo, inseridas em outras iniciativas individuais ou colectivas informais que este trabalho não pôde agora alcançar.

Manuel de Jesus Costa Barros, um dos membros fundadores da ACDIJG onde é Presidente da Mesa da Assembleia Geral - e que colaborou na criação e fez parte de

estruturas locais como os TZs, as comissões de moradores ou milícias populares no período do regime de Partido Único -, é um dos operadores e testemunho do carácter vivente da «justiça local» e do «direito costumeiro local». Segundo ele,

(...) no local tem sempre que existir uma pessoa responsável por determinada área para que as coisas possam funcionar bem. Se surgir um caso não há ninguém para responder por nada. Eu [por exemplo] sou uma determinada pessoa que sabem que posso atender alguma coisa e [...], eu em muitas coisas [...]. Tanto ao nível da Igreja como ao nível de qualquer outra coisa me procuram, sou obrigado a [...]. Por vezes querem que lhes faça tipos de requerimento, coisas para assinar, para a justiça e para entregar na polícia. E no caso de coisas administrativas por exemplo, não é qualquer um que entende disso para [...]. Eu naquela câmara não sei quantos requerimentos que existem lá que eu fiz mas devem existir mais de dez ou vinte. [...] Por vezes as pessoas solicitam requerimentos de emprego, pensão, muitas coisas. Eu até o papel para Portugal [de pensão de reforma] [...], e foi aceite mesmo. Recebeu muito dinheiro. [...] Eu faço de graça, não cobro! Alguns até foram ter com outras pessoas mas não conseguiram e vieram aqui. Já tinham perdido a esperança. [...] Agora a entreaajuda está a acabar. Antigamente havia muita ignorância mas havia muitas coisas importantes que devem ser recuperadas (*Cadernos de Campo*, 2011: 298)²¹⁵.



Fotografia 4: Uma vista do Vale de *Djon Garridu* (Foto do autor: 12-01-2008)

²¹⁵ Entrevista realizada a 22 de Fevereiro de 2008.

13:

Ilha de São Vicente: Estórias, Religião, Política e os Tribunais de Zona

A justiça é o ópio do povo quando Deus não está lá
D.

Mais do que as incidências próprias da implantação dos TZs e das implicações da sua extinção, a ilha de S. Vicente, a segunda visitada durante a pesquisa empírica, alberga duas características ímpares no contexto da mesma. O primeiro aspecto é o facto de ela ter sido praticamente a sede da contestação da Igreja Católica cabo-verdiana ao regime de Partido Único em Cabo Verde, nomeadamente à acção dos TZs. A segunda singularidade foi a constatação de que nesta ilha residem alguns dos mais altos ex-dirigentes do PAIGC-CV, durante este regime, na ilha vizinha de Santo Antão da qual são, inclusive, naturais.

Em relação à primeira particularidade, não é novidade a relação íntima que a Igreja Católica teve com o Estado colonial em Cabo Verde, mesmo após o processo de laicização do Estado e a separação institucional entre as duas instituições. Isto levou a que alguns espaços, obviamente clandestinos, de contestação à política colonial e de reivindicação de autonomia e de independência do arquipélago surgissem não só, por exemplo, no seio do aparelho burocrático estatal colonial protagonizado pela pequena elite autóctone mas também no interior da própria Igreja Católica.

Corroborar esta ideia, por exemplo, o testemunho de um entrevistado já aqui citado, Manuel de Jesus Costa Barros, ao nos relatar os enredos da implantação secreta do PAIGC no actual concelho de S. Domingos. Segundo ele, o seu pai, Manuel Costa

13: Ilha de São Vicente: Estórias, Religião, Política e os Tribunais de Zona

Barros - o primeiro deputado da nação em representação do dito concelho após a independência -, é que vai liderar este processo começando a agir no interior da própria Igreja local. Nas suas palavras:

O interessante é que o PAIGC em Cabo Verde começou na Igreja, nas reuniões da Acção Católica a que o meu pai pertencia. Mas no início houve problemas porque os padres portugueses não queriam a independência. O meu pai mesmo foi considerado *persona non grata*. O meu pai discutia com o padre António... Mas depois, a partir da criação política houve contradição porque a igreja não queria a independência. O padre Firmino e o meu pai, por exemplo, não ficarem fixes. Até o meu pai morrer, em 1979. Nem para a igreja vieram [o enterro]. Toda a assistência foi feita na Praia, a igreja aqui não se responsabilizou embora fosse enterrado aqui. Houve atritos porque eles apoiavam a UCID e a UDC porque não queriam a independência. É que estes partidos queriam a autonomia mas não a independência. É que normalmente eles todos eram ligados à PIDE. O meu pai fez um poema em que comparava o Moisés de Galileia, que libertou o povo de Egipto com o Amílcar Cabral que liberta o povo da Guiné e Cabo Verde. Então não ficaram contentes com isso. Na altura fizeram-se cópias e muitas pessoas tinham o poema. Rapaz!!! Isso deu conversa!!! [risos] O meu pai passou mal, mas depois tudo acabou. O padre António houve tempo que o meu pai é que o protegeu. Houve uma altura no vinte e cinco de Abril em que todos que eram portugueses, as pessoas estavam feridas deles. Quando estavam imbuídas da liberdade queriam apanhar todos os portugueses para baterem e matarem. Então na Várzea, os rapazes queriam ir à igreja. O padre António veio chamar o meu pai aqui [em casa]. Ele [o pai] é que era a autoridade. Eu me lembro claramente, estávamos a jantar. Esses rapazes foram parar à prisão, o meu pai era contra essas coisas. Só porque eram portugueses... (Cadernos de Campo, 2011: 152-3)²¹⁶.

Nessa instrumentalização do espaço religioso, vislumbra-se, a nosso ver, a co-presença de dois tipos de *fé* que iam entrar em rota de colisão futuramente. Em primeiro lugar, Barros estaria imbuído de uma «fé espiritual» (a espiritualidade) que estava presente, na nossa opinião, por exemplo na mente do líder máximo do PAIGC, Amílcar Cabral quando defendeu a «reafricanização os espíritos» por parte da pequena burguesia colonial africana ou a chamada «burguesia revolucionária». Só que o apelo à «espiritualidade» que se denota no pensamento cabraliano se relaciona com a resistência espiritual e cultural - a cultura como resistência espiritual -, ou, se quisermos, com o espírito de resistência ao poder colonial que emanava das populações guineense e cabo-verdiana, e que devia servir de inspiração para a dita burguesia.

Em segundo lugar, Barros procurou aliar esta fé à «fé religiosa» (a religião), no sentido cristão da expressão, da qual também comungava, daí a comparação de Cabral com o personagem bíblico, Moisés. Só que essa conjugação foi rejeitada pelos líderes locais da Igreja, já que isso significava o apoio à independência do país e pôr em causa o regime colonial-fascista português de quem eram um dos aliados principais. Isso levou a que membros da Igreja ligados ao PAIGC fossem «excomungados» e conotados de

²¹⁶ Entrevista realizada a 21 de Abril de 2007.

13: Ilha de São Vicente: Estórias, Religião, Política e os Tribunais de Zona

imediatamente com o «comunismo», tido como maior inimigo da Igreja Católica, a partir do momento em que a famosa frase de Karl Marx (1844), «a religião é o ópio do povo» passou a ser um dos principais *slogans* políticos dos partidos comunistas europeus e não só. No concelho de Santa Catarina na ilha de Santiago, Arlindo Borges, antigo Juiz do TZ de Achada Falcão já aqui citado, nos relata como o regime colonial e a Igreja se juntaram para pôr cobro à suposta tentativa de substituir «Deus» pelo «Socialismo»:

(...) eles lançaram através da religião, em grande parte foi lançado que esses partidos [movimentos de libertação das ex-colónias portuguesas] eram de pessoas fornecidas pela Rússia, que na Rússia havia o comunismo, que era o comunismo que estava para vir para Cabo Verde. Então muitas pessoas, principalmente nós que tínhamos saído da prisão, as pessoas encontravam-se connosco no caminho e benziam-se, faziam o sinal da cruz [*e faz o gesto alusivo*]. (...) A gente ia à missa, eu baptizei muita gente, servi de padrinho de casamento muitas vezes, eu sou da religião mesmo! Católica! Eu era da Acção Católica [um grupo religioso]. (...) Sim tinha...diziam isto e aquilo, 'eles vêm, vão tomar as vossas terras, o vosso chão [propriedade], as vossas casas, as vossas mulheres, os vossos filhos!', 'ai, ai, agora estamos afrontados!', foi assim que lançaram os boatos (...) (*Cadernos de Campo*, 2011: 348-9)²¹⁷.

Após a independência, a relação entre a Igreja e o novo regime continuaram tensas, tendo dois curiosos desenvolvimentos: por um lado, a cúpula da primeira, apesar de obrigada a reconhecer a independência do país, quis manter-se afastada das lides políticas. Por outro lado, alguns dos seus membros mais activos, inclusive sacerdotes, chegaram a ser militantes e quadros do PAIGC. Nota-se evidentemente a influência da «teologia da libertação» que emergia na altura na América Latina, nomeadamente no Brasil, e um dos seus expoentes nesse país, o teólogo Leonardo Boff, chegou a estar próximo do regime instalado em Cabo Verde. Num artigo intitulado «*Teologia da libertação: a opção dos pobres*» (1989), publicado no jornal cabo-verdiano *Tribuna*, ele diz:

Hoje, um cristão pode ser revolucionário e libertador a partir da sua própria fé. Esta teologia ajudou também o cristianismo a libertar-se do cárcere de que vinha sofrendo há séculos, das penas impostas pelo capitalismo, que manipulou o cristianismo, no processo colonial, utilizando as categorias religiosas para justificar a sua prática social, discriminadora e produtora de desigualdades (Boff, 1989: 15).

A defesa da não incompatibilidade entre a «revolução e a «religião» teve como um dos principais seguidores em Cabo Verde, o teólogo António Fidalgo Barros pertencente, tal como foi Boff, à ordem dos *Frades Menores*, sendo que o primeiro fazia parte dos chamados *Franciscanos* e o segundo dos *Capuchinhos*. Para além de ter sido deputado da nação em 1975, o conhecido como *padre Fidalgo*, foi militante do PAIGC e membro da Direcção desse partido na ilha do Fogo. De acordo com testemunhos recolhidos, nos

²¹⁷ Entrevista realizada a 11 de Maio de 2010.

13: Ilha de São Vicente: Estórias, Religião, Política e os Tribunais de Zona

primeiros anos após a independência, as homilias ou prédicas nas missas efectuadas nesta ilha por parte deste teólogo «eram verdadeiros comícios políticos, prenes de radicalismo revolucionário, em que a religião era tida como arma de libertação integral do homem, nos aspectos material e espiritual», sendo que «[Jesus] Cristo e cristianismo eram apresentados como defensores da liberdade, da não exploração do homem pelo homem» e, tal como aquele, «Amílcar Cabral era apresentado como lutando por um ‘homem novo’».

Só que defesa da compatibilidade entre religião e igreja ou, se quisermos, a colocação de «Deus» e «Socialismo» em pé de igualdade, não era muito do agrado da elite da Igreja e, presumivelmente, não era também do agrado da ala mais radical do PAIGC, naturalmente mais interessada em substituir o primeiro pelo segundo. As oratórias infamantes do Frei Fidalgo defendendo a «sintonia entre os ideais de libertação nacional de justiça e de solidariedade, protagonizados pelo PAIGC, e os ideais religiosos, ensinados por Cristo e constantes da Bíblia (Evangelhos)» também colocaram em sentido a elite dirigente do PAIGC que receava não só o possível incómodo da cúpula da Igreja mas também uma exequível reacção negativa por parte das apelidadas «massas populares» de um país profundamente católico, podendo quiçá fazer perigar o regime.

Neste contexto, o implícito apoio do regime ao Paulino Livramento Évora, o novo Bispo nomeado pelo Vaticano para o arquipélago em 1975, concorreu, na nossa visão, para afastar o frei Fidalgo do regime na medida em que ele, para além de considerar o novo Bispo bastante conservador, tinha tido, de acordo com altos dirigentes do PAIGC, ambições de vir a ocupar o lugar atribuído ao Évora mas não teve apoio deste partido. Embora isso não seja certo, o facto é que «face ao posicionamento do Padre Fidalgo, em termos de orientação político-religiosa, é natural que ele quisesse ter poder, no seio da Igreja, para fazer passar suas ideias. Isso é tão verosímil quanto é certo que ele acabou por fundar um Jornal (*Terra Nova*) e criar uma *Rádio Nova*²¹⁸, cujas orientações iniciais estavam claramente em sintonia com o novo poder».

De facto, essa empatia só foi inicial porque após a ruptura com o PAIGC, Fidalgo tornou-se num dos principais opositores do regime de Partido Único, procurando denunciar as acusações de abusos cometidos pelas estruturas centrais e locais daquele,

²¹⁸ Itálicos nossos.

13: Ilha de São Vicente: Estórias, Religião, Política e os Tribunais de Zona

feitas não só por residentes mas também por emigrantes cabo-verdianos e estrangeiros. Para isso contou com o Jornal e Rádio criados e também com o beneplácito implícito da cúpula da Igreja Católica, tradicionalmente pouco simpática com o regime.

Uma das denúncias mais famosas na história dos TZs em Cabo Verde proveio justamente de um número do Jornal *Terra Nova* que, em 1988, dava conta da ocorrência de um facto simplesmente insólito: um alegado julgamento e condenação de um burro por parte do Juiz Lino António Neves no TZ de Pia de Cima na freguesia de Santo Crucifixo na ilha de Santo Antão.



Fotografia 5: Notícia publicada no Jornal *Terra Nova* (Foto do autor: 22-04-2008)

Esta «estória» alastrou-se rapidamente pelo arquipélago por todos os extractos sociais, contribuindo decisivamente para o acentuado processo de ridicularização que os TZs vinham sofrendo devido ao aumento das denúncias de politização, abusos e do défice de formação dos seus juizes e da fiscalização do trabalho dos mesmos. A prova disso é que ela foi a «anedota» sobre os TZs mais ouvida por nós durante a pesquisa pelas ilhas. Sobre o seu fundo verdade ainda existe muita discussão e especulação. O primeiro entrevistado a trazer este tema à baila foi, curiosamente, o presidente do Supremo Tribunal de Justiça Benfeito Mosso Ramos, já citado aqui, que considera a

13: Ilha de São Vicente: Estórias, Religião, Política e os Tribunais de Zona

história desse julgamento como sendo uma ficção. Para ele, «(...) não houve suficiente capacidade, digamos, do poder instalado em Cabo Verde de refutar, de desmontar esse processo de ridicularização porque essa estória de julgamento de burro vem já de Gil Vicente, do auto de não sei quantos, dizia que havia um juiz que condenava um burro e que foi transposto para Cabo Verde como se tivesse acontecido aqui em Cabo Verde» (*Cadernos de Campo*, 2011: 118)²¹⁹.

Para além do facto real de o juiz visado pela notícia ter processado judicialmente o Frei Fidalgo por «calúnia e difamação» devido a essa «estória», o único entrevistado que se mostrou mais convicto e credível sobre os dados da mesma foi Carlos A. Fortes, antigo juiz do TZ de Cocoli do concelho de Ribeira Grande da ilha de Santo Antão, anteriormente referenciado neste trabalho. Fortes nos disse que tinha conversado com o juiz Lino Neves, acusado de ter «aplicado a pena de morte a um burro»:

[A]té eu depois fiquei até com receio de ser insultado porque foi uma coisa fulminante em Cabo Verde. Quer dizer, passou por todos os cantos a ideia de que os tribunais estavam a aplicar pena de morte, que existia pena de morte para burros em Cabo Verde. Eu perguntei e esse senhor me disse que houve um julgamento lá na Pia, mas como havia um burro que estava aí a dar voltas...pronto, a arremeter contra pessoas, tendo inclusive mordido alguém. Então ele me disse que disse ao senhor dono do burro «de qualquer maneira, você apanhe esse burro e barre-o no estaleiro porque...» Mas ele me disse que nunca disse para se aplicar pena de morte mas «esse burro, vamos amarrá-lo no estaleiro porque se ele está a...amarrámo-lo no estaleiro e fica lá!» Bom entende-se que é prisão perpétua ou, aliás, pronto, estaleiro perpétuo conforme [*risos estrondosos*]. Condenado a estaleiro perpétuo! Então na altura havia o *Jornal Terra Nova* do padre Fidalgo, foi até colocado o caso na justiça, o Sr. Lino, o padre Fidalgo, montaram constituintes, mas o senhor Lino acabou por retirar a queixa. [...] Naquela altura aquilo foi aproveitado e como se estava no arranque daquele jornal e era um jornal que era bastante lido naquela altura, então, pronto, não sei, então isso deixou aquele homem, talvez até tenha sido isso que o levou a ir para S. Vicente, porque ele se sentiu bastante humilhado por aquilo, toda a gente perguntava por aquele burro que foi condenado a pena de morte. Então por causa daquilo, foi uma das causas que o levou para S. Vicente.» (*Cadernos de Campo*, 2011: 521)²²⁰.

A segunda peculiaridade de S. Vicente, tal como dissemos, é a presença de alguns dos mais altos ex-dirigentes do regime de Partido Único que trabalharam em Santo Antão, de onde também são oriundos. Tive a oportunidade de conversar com alguns, de entre os quais destaco o Armindo Cruz e o Aldêleme Évora, sobre vários assuntos relacionados directa ou indirectamente com os TZs.

²¹⁹ Entrevista realizada a 20-04-2007. Na verdade, Ramos estava se referindo a uma *Farsa* de Gil Vicente intitulada o *Juiz da Beira* (1525), onde ele narra a história de Pero Marquez que foi nomeado juiz na região da Beira e «(...) 'porque dava algumas sentenças disformes por ser homem simpres, foi chamado à corte, e mandaram-lhe que fizesse hua audiência diante el-rei'». Foi numa das suas audiências, a quinta, que «[q]uatro irmãos que incarnam os tipos alegóricos do preguiçoso, do Bailador, do namorado e do Espadachim (chamado Ferão Brigoso) disputam um burro herdado do pai. Sentença: que o burro seja chamado a depor na próxima audiência» (Teyssier, 1982: 73).

²²⁰ Entrevista realizada a 16 de Abril de 2010. Durante a mesma, Fortes relata-nos outras célebres «estórias» anedóticas relacionadas com os TZs em Santo Antão.

13: Ilha de São Vicente: Estórias, Religião, Política e os Tribunais de Zona

O primeiro, apesar de ter sido primeiro-secretário do PAICV na ilha – partido que, como já vimos, preconizava a «eliminação» de todos os vestígios das antigas autoridades coloniais -, mostrou-se consciente da necessidade de não rechaçar por completo, os usos e costumes jurídicos (direito costumeiro local) provenientes dos períodos anteriores em Cabo Verde, inclusive do período colonial, à semelhança do que encontramos retratado no citado romance do escritor José Maria Ramos. Falando da realidade de Santo Antão, Cruz diz:

Na freguesia existia um regedor, e esses órgãos funcionavam. Com todos os seus aspectos positivos e negativos... que podia dar origem a um certo poder autoritário mas funcionava. [...] Porque o regedor era o representante do administrador na freguesia e o cabo-chefe, por sua vez, era o representante do regedor na localidade. O cabo-chefe que era designado, de conhecimento público, e mais os cabos de polícia. [...] Cheguei a conhecer alguns cabo-chefes, cheguei a conhecer. Ainda, por exemplo, lá na minha localidade Fajã Domingas Benta, eu tenho um tio, que é o João Miguel Costa, que foi cabo-chefe durante muitos anos! Ele agora está com oitenta e seis anos mas ele foi cabo-chefe, quer dizer, que eu me lembro... se houver vivos nesse momento, deve ser dos poucos lá na Fajã Domingas Benta. Mas, quer dizer, é em como todo o lado, havia cabo-chefes e havia cabo-chefes! Havia cabo-chefes que exerciam a sua autoridade com todo o respeito, era respeitado pelas pessoas, procuravam persuadir as pessoas para evitar conflitos, etc., e, como chegou ao meu conhecimento, que havia outros que eram verdadeiros poderes autoritários não é? (*Cadernos de Campo*, 2011: 395)²²¹

Por sua vez, o segundo entrevistado, o Aldêleme Évora, antigo responsável pela secção do Partido na Ribeira Grande, considera que o governo central liderado pelo PAICV, no poder de 2001 até então, não quis enfrentar de frente os problemas que estiveram na base da perda de legitimidade pública dos TZs, não implementando medidas para suprimir o vazio por eles deixado. Na sua opinião

Aí o PAICV foi muito...teve muito medo da sua própria sombra²²². Porque as populações pedem [medidas]! Então porquê que não há? Se encontraram uma forma para solucionarem o problema? Porque não se cometeram crimes! Não se cometeram...salvo um ou outro excesso, mas se há excessos, que se mostre os excessos... [...] devia-se assumir, «sim senhor, houve em tais e tais momentos mas...», resolver os problemas para não estar aí agarrado a uma... porque a maioria sabe que é ao contrário daquilo que se disse. [...] Eu penso que sim, e nós já temos...na altura não se criaram estruturas com pessoas completamente analfabetas não é? Nós temos muitas pessoas formadas naqueles vales. Gente com um grau de escolaridade razoável e sempre existiram pessoas de bom senso mas continuam a existir pessoas de bom senso e a necessidade existe, de autoridade! Não é autoridade no sentido reprimir mas de vigiar as

²²¹ Entrevista realizada a 14 de Abril de 2008.

²²² Também Pedro Pires, antigo Primeiro-Ministro de Cabo Verde durante o regime de Partido Único, considera que o governo do PAICV sofre da síndrome de «Partido único» e da «democracia revolucionária» o que condiciona e cria preconceitos em relação à criação de medidas para fazer face ao vazio deixado com a extinção dos TZs (Entrevista realizada a 16 de Abril de 2007; *Cadernos de Campo*, 2011: 57). Opinião semelhante tem também David H. Almada, antigo Ministro da Justiça do mesmo regime: «como se diz ‘o gato escaldado de água fria tem medo’, quer dizer, as pessoas, muitas ainda não querem enfrentar determinado tipo de problemas, ou estão traumatizadas ainda, ou têm receio de enfrentar as coisas, as mágoas, as feridas não estão todas saradas, se calhar muita gente [...], eu vejo a coisa com muita mais normalidade, muito mais frieza para compreender» (entrevista realizada a 18 de Abril de 2007; *Cadernos de Campo*, 2011: 82).

13: Ilha de São Vicente: Estórias, Religião, Política e os Tribunais de Zona

normas dentro de cada comunidade. [...] Isso pode ser chamado com o nome que quiserem, mas aquele trabalho... (...) Agora o que está na moda são as associações. São as associações é que têm ocupado um pouco... (*Cadernos de Campo*, 2011: 427).²²³

Voltando a Armindo Cruz, talvez um pouco influenciado pela referida posição assumida, e ao contrário do que seria de esperar, ele não considera que o histórico enraizamento da justiça profissional e oficial no imaginário da população de Santo Antão esteja na base da forte rejeição que os TZs aí tiveram²²⁴. Para além do relativo sucesso de anteriores estruturas de resolução de litígios locais como os ditos regedores e cabo-chefes contradizerem isso, para ele as causas principais para a dita repulsa relacionam-se com as implicações do processo da reforma agrária iniciado na ilha nos inícios de 1980, e mais concretamente do chamado «processo de 31 de Agosto». Mas a continuação desta história fica para o capítulo seguinte.

²²³ Entrevista realizada a 14 de Abril de 2008.

²²⁴ Para esse enraizamento contribui ainda o facto de a ilha ter sido sede da Comarca de Barlavento entre 1874 e 1901, altura em que a comarca de Santo Antão foi integrada na de S. Vicente (Évora, 2005: 24-25). Um dos ditados que supostamente espelha a «natural» propensão das pessoas de Santo Antão em procurarem os tribunais diz que «as pessoas de S. Antão nascem com folha de papel selado na mão» ou que «em Santo Antão as pessoas vivem com um papel selado debaixo do braço».

14:

Ilha de Santo Antão: A Memória Ainda Pulsa

«Na ‘ilha das montanhas’ a vida gira em volta da terra». Esta afirmação, apesar de um pouco diluída actualmente, fazia totalmente sentido após a independência tendo em vista que o processo de reforma agrária encetado pelo novo regime na ilha veio agitar uma sociedade profundamente conservadora e geograficamente insulada, dando posteriormente origem a tumultos que foram julgados pelos TZs e pelos tribunais profissionais, mas que praticamente contribuíram para «morte social» dos primeiros.

Recuando um pouco à história colonial, a realidade da situação dos trabalhadores agrícolas ou camponeses nas ilhas não era tão uniforme como à partida se pode cogitar. No interior da ilha de Santiago, por exemplo, ocorreram regularmente revoltas campesinas, por vezes violentas, nomeadamente no século XIX e inícios do século XX. Isso esteve na base da aprovação, por parte do poder colonial, da *Lei de Arrendamento Rural* de 1967 que passou a exigir que os proprietários agrícolas apresentassem por escrito os contratos de parceria que encetavam com os trabalhadores, surgindo como uma espécie de precursor da Lei da Reforma Agrária aprovada anos mais tarde pelo regime de Partido Único. Enquanto em Santa Catarina, por exemplo, esta lei começou a ser efectivamente aplicada, em Santo Antão «(...) muitos proprietários tentaram livrar-se deste compromisso, às vezes dando pequenas parcelas para ‘tapar a boca do lavrador’» (Stockinger, 1990: 70-71).

Nesta ilha, os laços de dependência e de unidade do camponês em relação ao proprietário remontam aos primórdios da sua colonização pautando-se pela pequena exploração agrícola que se diferenciava profundamente das grandes propriedades da ilha de Santiago herdadas da antiga sociedade escravocrata. Essa ligação está na origem de uma simultânea proximidade e desigualdade entre os dois actores que impede a formação de uma mentalidade rebelde por parte do lavrador mas que, pelo contrário, reforça a postura de subjugação. A exploração colonial se baseia, assim, em relações do tipo familiar, em que o lavrador surgia como fazendo parte da família do proprietário, «(...) reforçadas pela prática do compadrio e outros do tipo paternalista. A ‘protecção’, da qual o parceiro usufrui e que assenta no ‘respeito’ frente ao patrão (respeito quer dizer: fidelidade, honestidade, e sobretudo, produtividade), garante nada mais do que um mínimo de sobrevivência, condição prévia para a continuação da relação de exploração» (idem: 64).

O sociólogo alemão Christian Sigrist, que trabalhou como consultor do governo cabo-verdiano nos primeiros anos da independência, perante as visíveis continuidades em relação ao período colonial, lança a seguinte interrogação:

Santo Antão. Uma sociedade feudal? (...) Eu não falo de formação social feudal dado que Santo Antão está enquadrado num carácter nacional muito diferente. Mas de qualquer maneira é uma coexistência antagonista. No entanto, o sector é suportado pela tradição feudal cultural que permite chamar os vales de Santo Antão de sociedades micro-feudais. As relações feudais de produção são mais evidentes no carácter personalizado das relações de exploração; Muitos parceiros crescem sem um contrato. Eles dependem inteiramente da boa vontade do proprietário. Essa dependência é agravada pela quase impossibilidade de um parceiro mover-se para encontrar outro patrão (Sigrist, 1978 *apud* Stockinger, idem: 24-25).

Seguindo a mesma linha, Gottfried Stockinger, o sociólogo austríaco que também trabalhou como conselheiro do governo cabo-verdiano, mais concretamente do antigo Ministério de Desenvolvimento Rural, entre 1981 e 1985, comprova a persistência do modelo social no imaginário dos patrões e antigos «servos», já que, de acordo com um recenseamento agrícola efectuado entre 1979 e 1980, «entre 10% e 30% dos parceiros, conforme o sítio, são parentes do proprietário» (idem: 27). Mas esta continuidade se alarga também, e com o mesmo nível de exploração, para o grupo de «parentes consanguíneos: pai e filho, irmão, primos, cunhados, etc. É praticada sobretudo nas pequenas propriedades, impondo-se às vezes a necessidade social sobre a económica (idem: 55).

Mas, presumivelmente, os dirigentes políticos da época não levaram a sério as observações, entre outros, dos supracitados técnicos, que alertaram para o potencial explosivo que um processo de reforma agrária em Santo poderia desencadear. O ante-projecto da Lei de Bases da Reforma Agrária, que entraria em vigor em Janeiro de 1983, foi levado dois anos para a discussão no terreno com as populações da ilha e previa a abolição das relações agrícolas anteriores em que «as parcelas trabalhadas em ‘regime indirecto’, isto é, em qualquer forma de arrendamento, para a propriedade estatal, mediante indemnização justa dos proprietários. Os cultivadores recebem a terra em posse útil perpétua, ‘transmissível por herança’» (idem: 11).

Retomando a narrativa iniciada no capítulo anterior, um dos antigos dirigentes do PAIGC-CV, Aldêleme Évora - dos que estiveram mais próximos dos acontecimentos que desembocaram posteriormente no apelidado fatídico dia de 31 de Agosto de 1981 -, se recorda do arranque do processo de consulta às populações e do papel do referido sociólogo austríaco:

(...) Então seleccionaram-se pessoas em todos os concelhos de Cabo Verde, deu-se formação para a interpretação da lei que já estava elaborada com o apoio de sociólogos, o Stockinger, o sociólogo «brasileiro»²²⁵ esteve muitos anos [...], um sociólogo que esteve em Santo Antão, esteve a trabalhar, entrevistando as pessoas, sobre qual seria a melhor forma, etc., para dar orientações a quem ia fazer a legislação. [...] Trabalhou com o Veiga²²⁶ que fez a Lei, organizou as formações. Participei na formação nacional dirigido por Veiga, em Junho/Julho de 81. E então, toda com toda a gente formada, com juizes das comarcas, os delegados do governo, todos, viemos para o terreno receber nova formação local agora e Carlos Veiga esteve em Santo Antão a formar pessoas em Agosto, nos princípios de Agosto de 81. E a partir desta última formação fez-se um calendário para ir zona a zona, grupos, cada grupo na sua zona para explicar as pessoas a proposta de lei, a proposta de lei! (*Cadernos de Campo*, 2011: 419)²²⁷.

Esta visão de Évora é contrariada pelo romance histórico do escritor cabo-verdiano Germano Almeida, *O dia das calças roladas* (2000b), alusivo ao julgamento dos acusados de serem os «ideólogos» da contestação popular à discussão do ante-projecto da Lei de Bases da Reforma Agrária em algumas zonas do concelho de Ribeira Grande de Santo Antão, especialmente nos dias 30 e 31 de Agosto de 1981. O autor, que também foi advogado dos réus na fase preliminar da instrução do processo e, portanto, testemunha das declarações dos réus, nos disse, numa entrevista, que o livro foi «(...) exclusivamente baseado nas declarações dos presos, das pessoas que foram ouvidas ao

²²⁵ Na realidade, o teórico austríaco era docente numa universidade brasileira.

²²⁶ Referência a Carlos Veiga, primeiro-ministro do governo do MPD após a vitória das primeiras eleições legislativas multipartidárias no país em 1991.

²²⁷ Entrevista realizada a 14 de Abril de 2008.

longo do processo, de maneira que todas as questões que eu pus no livro [...], todas as questões que pus no livro são digamos, são palavras das próprias pessoas, que eles disseram ao longo do julgamento e ao longo das revelações» (*Cadernos de Campo*, 2011: 429)²²⁸.

A respeito do trabalho de divulgação do referido projecto de lei junto das populações em Santo Antão, o narrador diz o seguinte:

É, porém, forçoso que antes se diga: essas comissões de dinamização não estavam absolutamente nada preparadas para a missão que se lhes incumbira! Tudo tinha sido feito às carreiras, não se tinha convenientemente metido na cabeça dos dinamizadores quer as palavras correctas quer o seu significado. (...) E por isso não deram tempo aos dinamizadores de aprender a lição como devia ser, todos devem ter pensado que era chegar, debitar o palavreado e arrancar, ninguém iria ter coragem de contestar publicamente uma Reforma Agrária que viria beneficiar a grande maioria da população explorada pelos proprietários absentistas, e por isso o apoio popular foi tido à partida como certo e garantido. E assim, um dos dinamizadores da Garça viu escrito no texto do projecto «universalidade de bens» e leu «universidade de bens» e imediatamente começou explicando aos presentes a grave questão da «universidade de bens», o seu conteúdo e alcance, os seus efeitos sobre bens e as pessoas...E foi neste ponto que se verificou o protesto geral, a algazarra, a chacota, mas qual foi a universidade que frequentaste rapaz, quem és tu para nos vir dizer agora falar de universidade?, vai primeiro fazer a 4.ª classe da instrução primária e aparece depois!... Coisas assim! Isso aconteceu na Garça, mas Chã d'Igreja fica logo pertinho, aliás é como se cada rua fosse uma povoação com o seu próprio nome, e por isso as notícias correm depressa. De modo que quando chegou a vez de se dinamizar a Reforma Agrária em Chã d'Igreja as pessoas já estavam preparadas, todas a postos. E os dinamizadores entram na casa da escola para esclarecer, e vai daí chove sobre eles bosta de burro, mesmo um ou outro ovo. Ovos parece que não foram muitos, a vida está cara. Mas bosta de burro foi à farta (Almeida, 2000b: 50-51)²²⁹.

O livro retrata as incidências finais do protesto, que redundou na morte de um dos manifestantes, incluindo referências aos dois antigos dirigentes do PAIGC-CV já referidos acima, Aldelême Évora e Armindo Cruz:

O capitão Sotero (...) declarou com abundância de palavras que «quando chegou à Boca de Figueiral em companhia das forças armadas já aí havia uma grande multidão de gente armada de paus, chuços, facas, machins, etc., em grande tumulto e a gritar slogans contra a Reforma Agrária, contra a presença da Rússia em Cabo Verde, etc.; que o Selaise se encontrava à frente da multidão e muito agitado, que o *Armindo Cruz* tentou falar para o povo da caixa do *Volvo* onde se encontrava, mas foi impedido; que algumas pessoas queriam que ele falasse mas ao tomar o megafone foi impedido; que o *Andelmo* [*Aldelême Évora*] tentou falar e então as pessoas como que endoideceram, pois que as pessoas da zona estavam mesmo com raiva do *Andelmo*; que assim tentaram passar o *Andelmo* para um jipe para ver se o traziam imediatamente para Vila; que nessa altura a multidão tinha cercado completamente o *Volvo*; que na passagem, muitos

²²⁸ Entrevista realizada a 19 de Abril de 2008.

²²⁹ Segundo Ubaldo Lopes, que trabalhou durante seis anos como presidente da *Comissão de Reforma Agrária* de Santa Catarina na ilha de Santiago, em Santo Antão «[a]s pessoas à frente da comissão não estavam preparadas (...). Houve abuso de autoridade. Era preciso respeitar a vontade das partes. Apesar da parceria ter sido abolida mas que se respeitasse que as pessoas quisessem mesmo assim manter-se na parceria, deixar-se na parceria. A vontade das partes não é. É isso que faltou em Santo Antão, porque as pessoas lá acharam que deviam continuar na parceria como um uso e costume. E não impor, chegar e fazer um contrato que vou assinar, como presidente da câmara [*delegado do governo*], em nome do proprietário. Pudera! Não! Se a lei me permitisse isso, eu era contra isso. É isso que criou todo o problema em Santo Antão. Era preciso respeitar as pessoas» (Entrevista realizada a 13 de Maio de 2008; *Cadernos de Campo*, 2011: 592).

14: Ilha de Santo Antão: A Memória Ainda Pulsa

militares fizeram um corredor de protecção a Andelmo, mas mesmo assim o subtenente Eduardo Correia foi agredido com um pau no braço e o agressor tentou desarmá-lo pelo que teve de dar dois tiros no ar, mas acabou por atingir o agressor mortalmente» (idem: 17)²³⁰.

Mais a frente no romance surge a repetição do episódio num novo testemunho:

Andelmo toma o megafone e aí as pessoas como que endoidecem, aquele mar imenso avança, grita «Fora Andelmo!», Andelmo treme, os soldados descem do *Volvo*, formam um cordão protector à volta de Andelmo. Porém as pessoas pressionam, dêem-nos o Andelmo e o Franklin para a gente dar um bocado de pau neles e vamos para casa tranquilos! Franklin e Andelmo estão num jipe, as pessoas empurram para se aproximarem do grupo, eles sentem-se ameaçados, saltam do jipe, correm para a cabina do *Volvo*, as pessoas rompem o cordão, querem caçar Franklin o Andelmo à unha, eles gritam, pedem tiros, «Disparem sobre eles! Eles matam-nos!», um tenente dispara, cai um homem morto, dois ficam feridos (idem: 133-4).

Não obstante os «tradicionais» conflitos na ilha de S. Antão entre as «autoridades tradicionais» - os sábios e os anciãos pertencentes às estruturas locais coloniais e oriundos, geralmente, de famílias de tradição secular - e os novos juízes dos TZs da confiança política do PAIGC, o que marcou decisivamente a memória colectiva negativa em relação aos TZs por parte dos habitantes de Santo Antão, mais concretamente da Ribeira Grande, foi o primeiro julgamento de alguns acusados pela revolta no TZ de Cocoli. Este acontecimento relegou, inclusive, para segundo lugar, o posterior julgamento no Tribunal Regional situado na Vila de Ponta do Sol, entretanto convertido em tribunal Militar dado que os réus foram acusados de terem engendrado um «golpe de Estado».

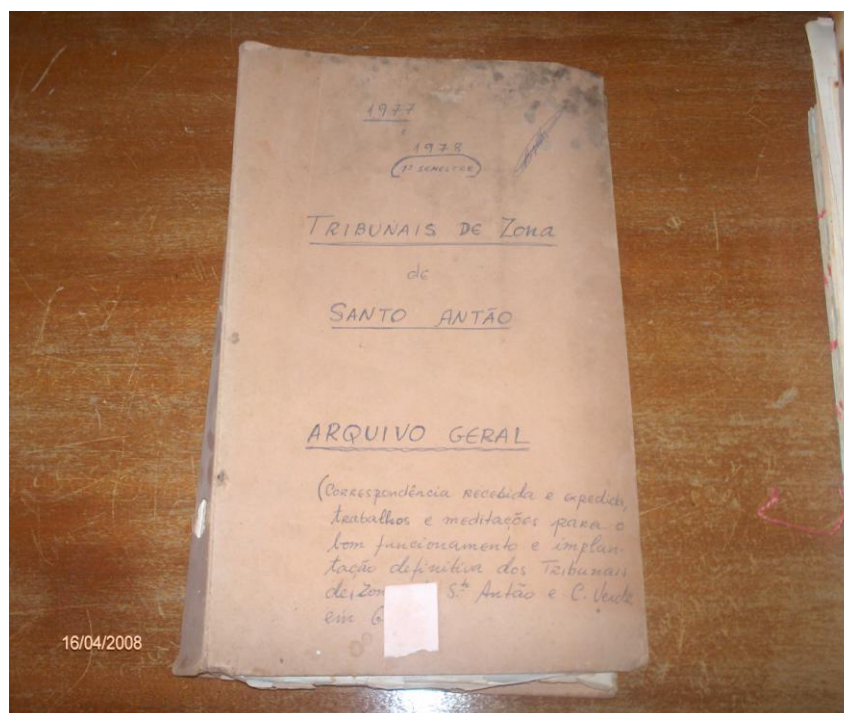
Segundo a Rádio Nacional do regime de então, no «Noticiário do dia 29 e 30 de Setembro de 1981» os julgados no «tribunal popular» de Cocoli foram onze «(...) indivíduos cuja responsabilidade moral não foi muito grande, mas que trabalharam e participaram no arrombamento de uma estrada em Figueiral da Ribeira Grande, agrediram militantes do Partido e violaram domicílios. (...) Um acto importante aquele que conseguiu atrair algumas centenas de pessoas à zona de Figueiral. O Tribunal conduziu os trabalhos com eficácia, dando mais uma vez provas das reais capacidades do nosso povo no exercício de uma justiça democrática (idem: 136).

Estávamos no contexto de uma ilha que em 1980 dispunha o considerável número de 26 TZs e 183 juízes de zona, num universo que, em 1986, seriam de 255 TZs com 1400 juízes de zona ao nível nacional (Davidson, 1988: 176-91). Por isso o regime de então

²³⁰ Itálicos nossos.

apressou-se a defender a sua «dama» através do Ovídio Fernandes, primeiro-secretário do partido em Santo Antão, cujos extractos das suas declarações na referida emissora passamos a apresentar:

Este acto de julgamento que estamos a assistir representa que o nosso povo tem capacidade, portanto, de participar na gestão de assuntos de grande importância na vida nacional e, demonstrou-nos também, que o nosso objectivo de seguir a orientação traçada pelo nosso Partido e nosso Governo é levar as massas populares a participarem em assuntos de grande importância, como é por exemplo a administração da justiça...a aplicação da justiça!, que é um daqueles sectores mais importantes do nosso Governo. (...) [P]ensamos que este julgamento assume, portanto, uma importância fundamental e esperamos que outros tribunais populares seguirão, portanto, este exemplo aqui. Nós felicitamos desde já os camaradas juizes deste tribunal que, com toda ponderação, com todo aquele espírito de militância que têm sabido levar a cabo... o julgamento que foi levado a cabo há tempos no Coculi e que conseguiram dar pena justa a todos os réus e aos cúmplices, portanto, que participaram naquelas acções que consideramos contra a ordem pública, contra a ordem instituída pelo nosso Partido, pelo nosso Governo (*apud* Almeida, *idem*: 148-52)²³¹.



Fotografia 6: Dossier dos Tribunais de Zona de Santo Antão: 1977-1978 (ATCRG. Foto do autor: 16-04-2008)

²³¹ Também o Jornal estatal «Voz di Povo», nomeadamente a edição de 28 de Dezembro de 1981, dá voz à tentativa do regime de defender e proteger a acção dos tribunais populares na ressaca dos acontecimentos de «31 de Agosto», colocando aqueles como os grandes parceiros do governo na divulgação das teses da reforma agrária. Mas a tentativa de salvar a imagem dos TZs não se ficou por aqui. O Decreto-Lei nº 108-A/85 de 20 de Setembro vai criar o *Gabinete de Apoio e Dinamização dos Tribunais de Zona* (GAP) com sede no Ministério da Justiça à qual competia «tratar dos assuntos relacionados os Tribunais de Zona» (artigo 2.º). Não obstante o preâmbulo do decreto considerar que os TZs «(...) representam, hoje, uma experiência irreversível no quadro da edificação da nossa democracia participativa», a inoperância do Gabinete e a não alteração do quadro de contestação, acabou por ditar a sua extinção quase seis anos depois, em 1991.

Contrariando esta versão oficial, o relator do citado romance procede a uma ridicularização crítica do trabalho deste tribunal:

Ninguém, nem mesmo o presidente do Tribunal de Zona de Coculi, soube dizer quem teria ordenado o assalto final à residência do Bento [*responsável do PAICV na localidade de Terrinha Vermelha*] depois de tantas horas de um cerco tão apertado. E se invoco o testemunho desse digno magistrado é apenas porque ele garante que assistiu a todo o «sarilho», como depois viria a caracterizar a Via-Sacra do Bento. Dirão certamente espíritos mais crédulos: Está mais uma prova cabal do tradicional e quase patológico respeito que o homem de Santo Antão ainda guarda da Justiça e seus representantes. Mesmo no meio de um «sarilho» que atingiu tão grandes proporções que viria a ser considerado uma tentativa criminosa contra a segurança interna e externa do Estado, o homem de Santo Antão conseguiu manter o mesmo respeito devido às instituições, nunca tendo chegado a confundir os militantes do Partido dos militantes dos Tribunais de Zona. Porque, de facto, esse magistrado assistiu a todo o «sarilho», mas sempre incólume, sem nunca ter sido incomodado, ninguém o tendo chateado ou perseguido. Infelizmente nunca poderemos ter a certeza disso. Porque, por causa das dúvidas o nosso magistrado tomou as suas precauções, um homem prevenido vale por dois ou mais e assim, como disse nas declarações, ao ouvir o «sarilho», aquela confusão pelos lados de Terrinha Vermelha, (...) escondeu-se e ficou a observar tudo. Mas fez questão de dizer para ficar escrito que não foi por medo daquele «sarilho» que se escondeu, ele nada receia, não tem medo de nada. É apenas a sua prática corrente, uma espécie de princípio: quando há sarilho, confusão, esconde-se e observa (idem: 87-88).

14.1 *Golpe de Estado? Crónica de Um Logro Anunciado*

É um dado que em Santo Antão a terra é como uma pessoa de família, «quem ataca a terra está a minar a base de família», disse um avisado sociólogo²³² a quem ninguém ligou importância, e quando viram um povo em pé de guerra com vista a defender a terra todo o poder estranhou e disse que era insurreição, revolta, tumulto, golpe de Estado... (Almeida; 2000b: 57)

O regime de Partido Único do PAIGC-CV foi incapaz de avistar ou reconhecer os reais motivos por detrás do descontentamento da população da Ribeira Grande de Santo Antão perante o processo da Reforma Agrária preferindo utilizar o argumento do baixo nível de conhecimento e consciencialização daquela para absorver a importância da referida reforma, situação essa supostamente aproveitada por um grupo de adversários do novo regime instalado para promover, em último caso, um golpe de Estado.

Evidenciando uma continuidade em relação ao regime colonial anterior, a colonialidade do discurso nota-se pela subalternização e marginalização dos conhecimentos e dos saberes da população local dado que alegadamente as suas

²³² Presume-se que a referência é feita ao citado sociólogo alemão Christian Sigrist que esteve na ilha ainda nos anos 19(70), e não ao outro referido sociólogo Gottfried Stockinger que chegou no mesmo ano dos acontecimentos de 30 e 31 de Agosto, em 1981.

capacidades se encontravam num nível inferior de maturação ou, se quisermos, de evolução e civilização para poderem absorver os benefícios da reforma. As fórmulas teleológicas da ciência moderna, e o discurso eurocêntrico do *alto modernismo* que as subjazem, impregnam as receitas sobre o «desenvolvimento» do país – situação aliás que, como já vimos neste trabalho, ainda impera - e o caso da «reforma agrária» constituiu um exemplo extremo disso, em que o potencial emancipatório dos saberes locais (modernos) é ignorada ou não tida em conta para o combate a outros tantas práticas e conhecimentos locais (modernos) excludentes, mas simplesmente catalogadas de «tradicionais», «primitivas», «pré-modernas» ou «feudais».

O citado sociólogo Gottfried Stockinger, apesar de estar «ao serviço» do regime da altura e ter contribuído para o conteúdo da Lei da Reforma Agrária aprovada em 1983, certamente influenciado pelos acontecimentos de 31 de Agosto, alerta, embora tímida e esporadicamente no relatório publicado sobre a sua pesquisa, para a exclusão das populações locais do processo de qual iriam ser supostamente os principais beneficiários: (...) quem vai «pensar», reflectir na reforma agrária nem sempre, ou até raramente, serão os próprios camponeses, porquanto o Estado se apodera dela, entregando-a aos respectivos técnicos, sobretudo na área político-social. A questão é devolvida à base alguns anos depois, por volta de 1980, jurídica e cientificamente mastigada, e nem sempre reconhecível por quem lavra a terra, o que ficou demonstrado nas inúmeras sessões de explicação. Conseguiu-se fazer de uma palavra de ordem simples («A terra a quem trabalha») um quebra-cabeças deveras complexo, cujos arquitectos dificilmente podiam substituir o trabalho intelectual dos próprios interessados. Mesmo assim a questão agrária, «enriquecida» desta maneira, volta ao campo, com receitas-soluções que provocam certa resistência, aqui e acolá, e não só por parte dos proprietários «reaccionários» (Stockinger, 1990: 123-4).

Perante essa colonialidade, aliado à ignorância ou subvalorização do potencial subversivo das gentes de Santo Antão²³³ e aos citados problemas de formação e comunicação dos interlocutores e mediadores junto das mesmas, a explicação dada por Armindo Cruz acaba por não ser singular e nem surpresa:

Na minha opinião, quer dizer, o alcance da Lei da Reforma Agrária não foi suficientemente apreendida e absorvida pelos agricultores em Santo Antão, particularmente os da Ribeira Grande. (...) E, portanto, eu penso que aí as pessoas não foram capazes de apreender e pensaram que esta questão da reforma agrária [...], mesmo uma lei que os beneficiava, mas não entenderam e deixaram ser influenciados pelos próprios proprietários, por alguns imigrantes, por essa organização²³⁴ (*Cadernos de Campo*, 2011: 399-403)²³⁵.

²³³ Sobre as «revoltas» em Santo Antão durante o período colonial cf., entre outros, Évora (2005), Ramos (1989)

²³⁴ Alusão a UCID (União Cabo-verdiana Independente e Democrática), partido criado por emigrantes cabo-verdianos a 13 de Maio de 1978 em Roterão (Holanda) e cujos núcleos clandestinos no arquipélago estavam mais consolidados em S. Vicente e Santo Antão, ilhas que tradicionalmente mais «exportam» emigrantes para aquele país europeu. A contestação ao regime de Partido Único e denúncia de alegados abusos por parte deste foram a imagem de marca da UCID durante o período de clandestinidade.

²³⁵ Entrevista realizada a 14 de Abril de 2008.



Fotografia 7: Vista de uma rua da cidade de Ribeira Grande (Foto do autor: 19-04-2008)

Só que o subterfúgio do «golpe de Estado» não se ficou pelo domínio da retórica e a desproporcionalidade da reacção do regime deu origem a casos inéditos de utilização de violência física e psíquica sobre alguns dos acusados e condenados pela «revolta» de 31 de Agosto de 1981. O exagero na reacção, que ultrapassou os níveis máximos de uma possível estratégia de dissuasão a futuros possíveis casos de contestação ao regime, acabou por ser implícita e tardiamente reconhecido no indulto concedido aos presos «políticos» pelo então Presidente da República Aristides Pereira sendo que o último preso a sair em 1985 seria Albino Fortes, conhecido por *Bibino*, considerado o cabecilha do alegado complô e da UCID na ilha das montanhas.

Germano Almeida (2000b) e Onésimo Silveira (1991), nas obras já aqui aludidas, são dois dos autores que procuraram após a abertura ao multipartidarismo em 1990, cada um no seu campo de produção de conhecimento, dar voz aos testemunhos que sentiram na pele a mencionada desproporcionada reacção. Vamos, de seguida, comparar alguns factos relatados na obra do primeiro com o testemunho de Arnaldo Gomes Miranda²³⁶, um ex-condenado do processo de «trinta e um de Agosto» de 1981, que entrevistamos na ilha. Para Miranda a acusação que os «cabecilhas» sofreram, de estavam a preparar um golpe de Estado

²³⁶ Para uma leitura das declarações de Miranda na obra de Silveira cf. pp. 135-140.

(...) era leviana porque primeiro somos ilhas. O governo existe na capital. Nós aqui em Santo Antão não conseguimos, não era possível dar um golpe de Estado aqui em Santo Antão porque em Santo Antão não havia Estado! Mesmo se..., digamos, se fosse um país pegado [uniforme], podíamos fazer crescer uma revolução aí e até chegar a capital. Mas como são ilhas não podíamos dar golpe de Estado em Santo Antão. Essa foi uma acusação leviana que o próprio Partido criou para justificar as asneiras, a tortura que eles tinham feito! Não havia razão. O objectivo do povo de Santo Antão, como é um povo de uma zona agrícola e toda a gente gostava de [...] Quem não era proprietário era sempre lavrador. Comércio não porque o povo de Santo Antão não é de [...] Havia meia dúzia de comércios só na Vila de Ribeira Grande, toda a gente do interior que vinha comprar qualquer coisa era na Vila. Hoje existem comércios espalhados por todos os cantos. Mas naquele tempo o povo vivia da agricultura. Havia proprietários ou havia agricultores ou rendeiros. [...] Até havia pessoas, por exemplo, um proprietário tinha um lavrador e aquele lavrador por gentileza ia dar sempre àquele proprietário, o seu filho baptizar, e ficavam com laços de amizade (Cadernos de Campo, 2011: 538-9)²³⁷.

Já o narrador do romance de Almeida, com um sentido de humor crítico apurado acaba por colocar a ingerência exagerada do *grogue*, famosa bebida alcoólica cabo-verdiana à base de aguardente de cana-de-açúcar, como figurando entre as causas da tentativa de golpe de Estado tidas em «séria» consideração pelo Tribunal Militar:

(...) ninguém pensava que toda aquela «trapalhada» seria depois qualificada como uma tentativa de golpe de Estado liderada pelas pessoas depois julgadas e condenadas pelo Tribunal Militar. Mas, como viria a dizer a douta sentença, «parece que o meio mais eficaz para o derrube de regimes que se baseiam na ampla participação popular é precisamente tentar retirar essa base de apoio, manobrando com intensas campanhas de boatos, confusionistas e divisionistas e fundamentalmente espalhando o espantinho aterrador do comunismo ou outros com que se procure identificar o regime visado». Por isso, considerou a douta sentença, «boicotar ou impedir por qualquer meio a participação das massas na vida pública do país, lançar confusões e criar um clima de confrontação entre a população assim manobrada e as autoridades e depois fazer, nos países de emigração cabo-verdiana, intensa campanha sobre as 'atrocidades' das autoridades, contrapostas à inocência e espírito patriótico das 'vítimas da repressão', parece ser um meio perfeitamente idóneo, em princípio, para provocar a curto ou médio prazo a queda de um regime político como o cabo-verdiano». Dentro desta linha de pensamento, é perfeitamente lógico admitir-se que a oferta de uma bebida tão forte como o *grogue*, e especialmente a horas tão impróprias porque de excessivo calor a uma massa que viria a ficar enfurecida eventualmente por efeito desse mesmo *grogue*, bem que podia ser um meio para a muito curtíssimo prazo provocar a queda do regime político cabo-verdiano, pelo que, e embora a defesa tivesse argumentado que isso só teria acontecido se o regime estivesse colado com cuspo, o certo é que (...) além de paus, facas e demais instrumentos houve *grogue* no meio daquilo tudo, embora seja certo que nunca se conseguiu apurar a quantidade exacta consumida. Garantido, garantido, apenas o litro e meio que Tua Miranda [Araldo Gomes Miranda] teria oferecido, mas parece manifestamente pouco para tanta gente. A nível de simples hipótese, admite-se que as gentes de Chã de Pedras, Boca de João Afonso, Boca de Coruja e outros lugares tenham trazido algum, o que é perfeitamente natural tendo em conta a época do ano, isto é, o último domingo de Agosto, em pleno meio-dia de sol quente, essas horas são minguadas em qualquer lado, um *seca-suor* é sempre bem-vindo (Almeida, 2000b:79-80).

O mencionado Albino Fortes foi um dos que mais sofreu na pele a «paranóia» do golpe de Estado. Segundo Miranda, na prisão

²³⁷ Entrevista realizada a 17 de Abril de 2008.

14: Ilha de Santo Antão: A Memória Ainda Pulsa

Eles apanhavam-no metiam-no no carro e levavam-no lá para aquelas achadas de Morro Branco, lá para aquelas zonas, ele chegava todo ferido de espinhos [...]. Sim deitavam-no no chão, ligavam o fio para fazê-lo confessar aquilo que eles queriam. Ele disse que para ficar livre, só deixaram de torturá-lo quando um dia ele voltou e disse: «*sim senhor! Nha intenson era nó vê si nu ta pô bomba na Cabo Verde! Nó ta ta bem matá! Nó tem bark di guerra oferecidu pa un data di país!* [Sim senhor! A minha intenção era ver se colocávamos bombas em Cabo Verde! Nós vamos matar! Nós temos barcos de guerra oferecidos por uma data de países!]». Ele disse que inventou coisas [como] «*nó tem un data di bark di guerra ma avion e tud pa nó bem bombardiá...!* [nós temos uma data de barcos de guerra e aviões para virmos bombardear...!] [risos]». Ele disse que só a partir daquele momento, que ele disse aquelas coisas que eles queriam ouvir, ele disse que a partir daquele momento agora eles abandonaram a sua história. Ele disse que para se livrar deles ele teve de dizer aquilo que eles estavam a perguntar. Ele disse: «*é verdadi! Nó ten um projectu pa nó ben bombardiá tud issu! Nó tem avion ki merkanu ta ben danu, nó ten bark di guerra! Nó ten tud!* [é verdade! Nós temos um projecto para virmos bombardear tudo isso! Nós temos aviões que os americanos nos vão dar, nós temos barcos de guerra! Nós temos tudo!] [risos]» A partir daquele momento agora, deixaram de torturá-lo (*Cadernos de Campo*, 2011: 542-3)²³⁸.

O testemunho de Miranda confirma o depoimento directo do Bibino feito anos atrás ao escritor Germano Almeida. No livro deste, o contador diria:

Pobre Bibino! Viria a ser considerado a alma danada de toda aquela conspiração porque, como disse o promotor na «nota de culpa», ele era o agente principal da UCID em Santo Antão, distribuidor de panfletos e aliciador de militantes para a organização oferecendo-lhes um «cartão providencial que lhes permitiria no futuro levantar dinheiro num banco que a UCID criaria em Cabo Verde». Bibino nem chega a negar ter declarado essas e muitas outras coisas mais que não ficaram estritas nos autos. Porque, diz, «atormentado como estava por pancadaria e choque eléctrico, desbobinei tudo o que me veio à cabeça e se eles me lembrassem o nome do meu pai naquela altura eu podia condená-lo». Segundo ele disse, a Segurança queria era saber pormenores sobre a UCID e também sobre uma carta que ele Bibino teria recebido da Holanda. Não havia carta nenhuma, mas para fugir aos fios eléctricos amarrados aos dedos dos pés dos pés e que a cada «tcheck» da máquina o faziam saltar da cadeira como se fosse uma bola, ele confessa que inventou que a UCID estava a preparar um submarino para mandar atacar Cabo Verde. E falou com convicção da mobilização de quatrocentos mil cabo-verdianos na América que pretendiam vir invadir as ilhas. «Mas você está a dizer assim a sério, assim dizia a carta», respondeu (Almeida, idem: 35-36)

Mas a dita «paranóia» do Golpe de Estado não se quedou pelos lados do Barlavento das ilhas. Na cidade capital, Praia, ainda perdura fortemente na memória colectiva, principalmente dos mais velhos, a história do famoso *Tchibia*, cognome de Alcibíades Aristóteles da Silva, um ex-abastado comerciante do período colonial de 77 anos, acusado de engendrar uma insurreição de cariz militar em Cabo Verde. Conhecemo-lo no bairro de Vila Nova durante a pesquisa empírica pelos bairros periféricos da capital e, partir daí, convencemo-nos de que não era de todo descabido pensar que o descrédito dos TZs nestes bairros, em conjunto com os outros órgãos de «participação popular», aumentou grandemente devido a histórias de alegadas

²³⁸ Entrevista realizada a 17 de Abril de 2008. Aqui optou-se por manter as citações de Miranda na língua cabo-verdiana seguidas da respectiva tradução para a língua portuguesa.

detenções arbitrárias de possíveis conspiradores que visavam pôr em causa o regime instalado. Segundo Tchibia:

Aqueles que de facto eram comerciantes, que sabiam que tinha o seu troco [dinheiro], que tinham a sua vida [orientada], o que faziam? «Fulano de tal é reaccionário, fala mal de nós, diz-se que tem tropas». Disseram que eu, que Tchibia tinha tropas. Que eu enchia carros e que ia dar tropas instruções a tropas no Monte Vermelho. Testemunhas que ainda estão cá. Outros bebiam o seu grogue, divulgavam o seu segredo, de que lhes deram quinhentos escudos para confirmarem, foram chamados, preparados, deram-lhes quinhentos escudos, para irem confirmar que eu tinha partidários, que eu tinha tropas que dava instruções no Monte Vermelho. Agora, a instrução eu dava [supostamente] em que carro? Nem era num camião que eu ia carregar as tropas para dar instrução, era um *Voks* [Volkswagen] automóvel. (...) Passado um tempo tornaram a mandar me chamar. Que então que eu tinha dito que não conhecia nada daquilo, então eu tinha tropas, eu dava instrução, e que até pensei em dar golpe de Estado. Voltei e disse: «Pronto! Agora a vossa história já está completa não?» Eu lhes disse: «ouçam aqui, vamos de antemão, vamos tomar tudo isso dentro da mão. Vocês podem pensar o que quiserem a meu respeito e me digam claramente e me esclareçam porque eu não sou assim tão tapado como vocês julgam. Parece-me que sou mais inteligente, [...], eu traduzo o certo e errado melhor do que muitos de vocês aqui armados em governo!» Passaram a ficar ofendidos, [dizendo] que eu tinha armas, tinha munições. Eu lhes disse: «Aquilo que vocês tinham dito não era vantajoso para vossa política ou para a linha que vocês traçaram. Agora tenho tropas a quem dou instruções, porquê que eu tendo tropas para a instrução, porquê que vocês me chamaram para me despertarem a ideia no sentido de deixar de dar instrução às tropas? Vocês deveriam me deixar, me vigiarem, e me pegarem quando eu estivesse na actividade. Porque assim vocês teriam provas. Só vir me perguntar, se eu matar alguém eu devo dizer que eu matei, que é crime? Vocês pensaram mal». «Bom, foi dito, nós não estávamos aqui, que vocês eram contra, que vocês todos são reaccionários [...]». Eu lhe disse: «Ok Senhor! Eu sou mesmo um daqueles reaccionários» (*Cadernos de Campo*, 2011: 162-3)²³⁹.

«Detido» algumas vezes para interrogatório anteriormente, por ser considerada *personata non grata* para o regime, a detenção mais grave foi realmente a do dia 5 de Dezembro de 1980 sob acusação de alegadamente preparar um golpe de Estado. Tchibia, para além de nos mostrar as marcas físicas que, de acordo com ele, provam a violência física brutal sofrida na prisão, nos diz ainda que durante uma «detenção» - que durou 90 dias sem acusação oficial e julgamento, a sua casa foi invadida e revistada sob o pretexto da busca de armas e munições, mas posteriormente ao reparar que a pasta onde guardava as suas economias estava vazia se deu conta do real desiderato da visita já que das armas e munições não encontrariam, obviamente, nenhum sinal porque, simplesmente, ele não as tinha:

Toda esta casa, procuraram armas e munições, porque alguém disse que eu tinha. Eu até respondi ao Carlos Andrade dentro do quartel: «oiça, se o Sr. entende que eu tenho, como o Sr. está informado que o Tchibia tem armas e munições, que tem tropas, e tem partidários, o senhor coloca um armazém de prevenção, porque se eu arranjar essas armas é para um sentido, tem o seu quê. Agora, o senhor guarde um armazém para quando eu entender eu lhe entrego, porque onde estão as armas, por mais buscas que fizer, o Sr. não vai encontrar onde tenho as armas. [...] Eu não tinha nada, eu disse isso a ele porque estava a teimar que o Tchibia tem armas e tem Partido. Eu disse: «onde é que eu tinha armas? Onde é que eu guardo todas essas armas? Eu tenho então uma máquina de fabrico de armas. Conforme o que Sr. disse,

²³⁹ Entrevista realizada a 9 de Janeiro de 2008.

acabei de acreditar no que quer dizer, o Sr. vá procurar, onde é que eu tenho essas armas! Eu tenho armas! Faça de contas que o Tchibia tem armas. Agora ponha os seus armazéns de prevenção para quando eu entender eu lhe entrego essas armas!» [...] Eles disseram que eu tenho tropas, que eu estou a preparar as minhas tropas para o golpe. Agora, se o Tchibia não trabalha no exército, que tem aquela intervenção ou liberdade de mexer em armas, ou de fazer aceitar aos colegas da tropa, «olha, vamos fazer essa loucura», qual é o caminho que o Tchibia tem como civil de interferir no golpe ahhn? Podem ter golpe, mas o golpe é preparado ali mesmo militarmente, não é no civil!!! Como é que eu posso fazer entrar numa repartição mesmo sem ser um contínuo, que faz a limpeza dessa repartição, o que é que eu vou fazer nessa repartição? (idem: 186).

Olhando para os acontecimentos acima expostos, uma interrogação emerge no ar: qual a razão para esses «excessos» até então poucos usuais no regime de Partido Único em Cabo Verde, e que se reflectiram nomeadamente na acção dos TZs? Vinte e um dias antes da famosa detenção de Tchibia, e menos de um ano antes dos acontecimentos de 31 de Agosto em Santo Antão, ocorreu o Golpe de Estado na Guiné efectuado por Bernardo «Nino» Vieira que pôs fim ao projecto de Unidade entre os dois países. Do nosso ponto de vista, o facto de desde os primórdios da colonização da Guiné ter sido o *caliban prosperizado* cabo-verdiano a estar à frente da burocracia colonial concorreu para que cerca de 90% da pequena elite burocrata colonial autóctone, ou da oligarquia guineense, que vai liderar a luta de libertação no seio do PAIGC tivesse origem e descendência cabo-verdiana.

É nossa convicção também que parte dessa elite que vai se apoderar do aparelho estatal cabo-verdiano após a independência sonhava com a reedição de um «mini-império» cabo-verdiano-guineense tal como tinha acontecido no período colonial, em que a Guiné esteve durante séculos sob a dependência directa do governo da ilha de Santiago²⁴⁰. Dada a presença esmagadora dos guineenses no esforço de guerra, levando a que os custos reais (vulgo, vidas) da mesma pesassem mais do seu lado, após a independência, a maior influência e poder da elite militar sobre a elite civil «cabo-verdiana» neste país permitiu, na nossa visão, que a primeira pudesse realizar a segunda «independência» da Guiné-Bissau, desta vez em relação aos cabo-verdianos.

É certo que o implícito pretexto de que a «oligarquia cabo-verdiana não podia colonizar de novo a Guiné», que esteve por detrás do golpe, foi nitidamente instrumentalizado pelos militares guineenses sob a batuta de Nino para poderem

²⁴⁰ Sobre este tema ver, em particular, o capítulo IV da parte III deste trabalho.

alcançar o controlo supremo do Estado. Contudo, o facto de ainda muitos dirigentes políticos cabo-verdianos do PAIGC estarem imbuídos da mentalidade colonial que lhes inculcou o sentimento da superioridade civilizacional do cabo-verdiano em relação ao guineense - verbalizada na ideia de «a Guiné precisa ainda de ser civilizada», fazendo recordar as sangrentas «guerras de pacificação» em quais os cabo-verdianos figuram tanto como algozes e «heróis» -, ajudou, e de que maneira, na pretensão dos golpistas.

A linguagem irónica e mordaz da obra supracitada de Almeida nos mostra, por um lado, que, na sua generalidade, a sociedade cabo-verdiana foi muito reticente ao projecto da Unidade e aponta, por outro lado, para a simultânea postura paternalista e colonial, traduzida num sentimento de superioridade e de censura, com que a elite local cabo-verdiana olhava para o «Outro» guineense:

Nem toda a gente via claramente os grandes benefícios que nos traria a unidade e por essa razão muita cacetada foi distribuída por causa dela, mesmo muita cabeça teve a Segurança que abrir a manduco para nelas instilar os princípios da unidade que, na ausência de uma explicação aprofundada e convincente, precisava ser imposta e aceite como uma espécie de dogma nacional. E por isso, a princípio ninguém acreditou que a Rádio, os telexes, os jornais, as pessoas, estivessem a falar verdade: seria então possível destruir em duas horas vinte anos de trabalho paciente e firme? Que gigante terrível era aquele cabeçudo Nino que com um único sopro deitava abaixo uma obra que, dizia-se, radicava em quinhentos anos de luta comum? O espanto e a comoção foram gerais. E importa dizer, a bem da verdade, que atingiram não só aqueles que sonharam a unidade como igualmente aqueles que sempre a tinham detestado ou nunca a quiseram, ou nela nunca tinham acreditado. Porque era o orgulho nacional que tinha sido ferido e estava sendo diariamente espicado. Aquilo tinha sido feito contra nós, os cabo-verdianos, nós que não só lhes tínhamos ajudado a ganhar a guerra da independência como até lhes tínhamos oferecido de bandeja a Naguicave e os nossos navios. Verberava-se assim activamente a atitude de Nino. Eles nunca gostaram de nós!, dizia-se com amargura. E quando começaram chegando os telexes e os boatos de que os cabo-verdianos estavam sendo perseguidos, caçados à unha, fuzilados como galinhas, constatou-se um formidável arranque de brio patriótico. Longas tertúlias em casas particulares foram nervosamente organizadas e com larga abundância de *whisky* discutiu-se acerbamente a atitude da besta do Nino e as medidas que «nós» deveríamos tomar naquela emergência. E sendo certo que as «medidas que nós deveríamos tomar» nunca foram perfeitamente concretizadas, a verdade é que alguns guineenses radicados em São Vicente não se puderam livrar de furiosas coças que nacionalistas mais intrépidos não se coibiram de lhes aplicar. (...) O certo é que ficamos todos com a impressão de que a «Unidade Guiné-Cabo Verde» era uma espécie de um doente chato que se atura resignadamente em casa mas que enterramos logo na hora da morte com um grande suspiro aliviado (Almeida, idem: 22-3).

Perante o esvanecer do sonho da Unidade o receio do enfraquecimento do regime alimentou o receio da mesma de sofrer um golpe tal como o país vizinho e, por conseguinte, o aumento crescente da «paranóia» acabou por desembocar nos acontecimentos acima relatados. Segundo Jorge Carlos Fonseca, quem tinha previsto o aumento do carácter opressivo do regime foi um «um grupo de ex-militantes caboverdeanos do PAIGC» que a 19 de Novembro de 1980, três dias somente após o

Golpe de Estado na Guiné-Bissau, assina um comunicado sobre o tema onde afirmava que «...com o fim do projecto supranacional do PAIGC, com o conseqüente isolamento de Cabo Verde no contexto regional, implicando o enfraquecimento do regime no interior do país, reduzirá substancialmente a sua capacidade para enfrentar os problemas que se põem à sociedade caboverdiana e acentuará seu carácter autoritário e repressivo» (*apud* Koudawo, 2001a: 55)²⁴¹.

Este retrato é feito por Almeida na sua tradicional linguagem sarcástica e corrosiva:

O certo é que houve mudanças e grandes e não apenas nos ministérios. Aliás, desde o golpe que se pressagiava: ou completa liberalização do regime, talvez mesmo com abertura a outros partidos políticos, ou maior endurecimento. Porém, quando dias depois o primeiro-ministro veio em pessoa dizer na Rádio para todos ouvirem que só existe uma única moral, a moral revolucionária, a moral dos que deram tudo para que este país fosse independente e para que ele seja o que é neste momento e que aquele que pretender perturbar a nossa marcha será tarde ou cedo esmagado e que é necessário dar atenção à segurança interna e à defesa nacional – todas as esperanças de liberalização se esfumaram. «Agora é preparar o lombo» dizia-se. E de facto, de imediato se constataram melhorias na qualidade dos serviços prestados, especialmente na qualidade do pau distribuído. Já não era aquele dar de pau descontrolado, dessistematizado, na rua, ao deus-dará. Não! Agora prendia-se, levava-se ao quartel e coçava-se devidamente, por turnos, com eficiência e prontidão (Almeida, *idem*: 24).

Termina-se assim este capítulo com a convicção, já avançada acima por Armindo Cruz de que, efectivamente, os acontecimentos ligados ao 31 de Agosto de 1981 em Santo Antão envenenaram decisivamente o potencial dos TZs na ilha. Quem concorda com essa ideia é Bernardino Delgado, Juiz do Tribunal da Comarca da Ribeira Grande, acrescentando que «(...) quer queiramos quer não, [isso] tem funcionado como uma espécie de barreira psicológica para a introdução dos julgados de pequenas causas aqui em Cabo Verde» (*Cadernos de Campo*, 2011: 488-9)²⁴².

Por exemplo, no que tange à questão da propriedade da «terra», que continua a ser uma questão tradicionalmente muito sensível na ilha, Delgado defende que faz sentido ter uma «instância» mais próxima das populações onde os pequenos conflitos

²⁴¹ Este comunicado foi seguido de um outro «subscrito pelo Grupo Revolucionário de Intervenção Socialista de Cabo Verde (GRIS-CV), de Janeiro de 1981, intitulado «PAIGC-PAICV – A continuidade na maior fraqueza» que segue as pisadas do anterior comunicado. Fonseca apesar de concordar que, por exemplo, os acontecimentos ligados da Reforma Agrária «aparentemente contrariam a ideia de que o regime enfraqueceu com o golpe de Bissau», crê que se trata de «de um episódio com raízes anteriores ao tempo da sua eclosão e também por uma conjuntura política *reactiva*... ao enfraquecimento. De todo o modo, os anos que se seguiram vieram demonstrar isso mesmo» (*apud* Koudawo, 2008: 56).

²⁴² Entrevista realizada a 15 de Abril de 2008.

pudessem ser resolvidos sem ter a necessidade de recorrer aos tribunais profissionais oficiais:

Aqui em Santo Antão, designadamente no que diz respeito às questões de natureza agrícola, que tem a ver também com os marcos, que aqui nos chamamos *moroços*, também que tem a ver com questões do direito sucessório, há muita questão desse tipo. Entram-me aqui muitos processos, nós chamamos «petição de herança», [...] o santantonense é um homem da terra e as pessoas aqui também têm uma vocação para o conflito desde que esteja em causa um palmo de terreno, o grau de litigiosidade e a apetência das pessoas para a litigiosidade é maior, para a demanda no tribunal é maior. Qualquer coisa, qualquer palmo de terreno, um dia de água, uma hora de água [*risos*], uma hora de água é suficiente! É suficiente para desencadear uma demanda no tribunal. Um metro de terreno! Um socalco! Olha, eu quando estava, antes de vir para aqui estive como procurador três anos no Porto Novo. Eu tentava sempre, porque aqui institucionalizou-se, aqui em Cabo Verde, nos quadros das acções do procurador das comarcas, aquele pendor de tentar conciliar as pessoas antes de entrarem, introduzirem com o caso em juízo. E então lá o quê que eu fiz? Havia lá uma situação conflituosa entre dois irmãos que receberam uma pequena propriedade de herança, dividiram. Dividiram essa propriedade e depois entraram em conflito por causa de um socalco. Por causa daquilo. Eu desloquei-me até ali, fomos, chamei os dois irmãos e fomos lá, e não se entenderam. Eu naquele dia tive que andar um bocado. As vezes são sítios de difícil acesso, tem que andar a pé. E eu fui ali, quando cheguei ali que eu vi que era um mais ou menos um metro, nem se nem tinha meio metro, se calhar meio metro tinha, e dois ou três metros de comprimento [*e abre os braços mostrando ironicamente o tamanho do terreno em disputa*]. Aquilo é que estava...constituía motivo de guerra entre os dois irmãos, para ver como o santantonense é agarrado à terra que é um problema! E então, nesse tipo de situação, eles querem ir é ao tribunal. Não é que se tivessem um julgado de pequena instância que não iam. Os tribunais de zona resolviam muitos problemas, agora acho que na altura, aliado ao regime que tinha, saiu de alguma forma sacrificado o quadro dos direitos fundamentais, em benefício da eficácia, digamos assim, eu acho que é o que levou a isso. E agora ficou-se com aquela reminiscência e dificulta a implementação dessa ideia boa, boa mas que... (idem: 488-9)²⁴³.

²⁴³ Entrevista a Delgado, idem. Durante o regime de Partido Único, a instituição que resolvia em exclusivo os conflitos de terra e as questões ligada à *Lei de Bases da Reforma Agrária* aprovada em 1983, eram a «Comissões da Reforma Agrária» que, tal como as «Comissões de Litígio de Trabalho», eram outras instituições de dirimção de litígios que efectivamente albergavam a participação popular ou a assessoria popular. Com a mudança de regime em 1991 é aprovada a Lei n.º 5/IV/91, de 4 de Julho que procede à extinção das «Comissões de Reforma Agrária» (artigo 1.º), às quais competiam julgar em primeira instância os conflitos agrários, transferindo as suas competências para a jurisdição comum. Com essa extinção e a das «Comissões de Litígio de Trabalho», transferindo as suas competências para a jurisdição comum, são eliminadas os últimos vestígios da componente da participação popular na administração da justiça.

15:

Ilha do Fogo: Que Sucesso?

De regresso ao Sotavento das ilhas, a chamada «ilha do Vulcão» foi a última, mas não menos importante, paragem durante as viagens entre as quatro ilhas do arquipélago. O facto de ter sido a ilha que, a seguir a Santiago e Santo Antão, teve o maior número de TZs instalados – ultrapassando a vintena, fez-nos, à partida, ter interesse em conhecer melhor essa experiência de implantação. Contudo, como vimos no caso das referidas ilhas, um maior número de TZs não implica necessariamente um melhor grau de sucesso. Mas no caso da ilha do Fogo as incidências da pesquisa no terreno acabaram por tornar a ilha singular justamente pelo facto de os TZs terem, aparentemente, tido aí um maior nível de desempenho e aceitação social.

Contudo, ao contrário do que se pode inferir, essa singularidade não deriva da ideia, recolhida durante a pesquisa, de que supostamente a ilha do Fogo foi o local onde o regime de Partido Único teve igualmente maior realização e acolhimento social. Sobretudo, ela decorre da cooptação das novas estruturas locais impostas pelo novo regime pelas antigas figuras das extintas autoridades coloniais, os cabo-chefes e os regedores. Uma imediata evidência física disso é o facto de praticamente não termos conseguido entrevistar nenhum antigo juiz de um TZ na cidade de S. Filipe – local onde

se incidiu a pesquisa, porque a maioria dos antigos juízes já faleceram devido, entre outros móveis, à avançada idade. As razões dessa cooptação, e outros motivos para o relativo sucesso dos TZs na ilha do Vulcão são, como se depreende, complexas.

Sendo, depois de Santiago, a ilha de povoamento mais antigo no país-arquipélago, iniciada no século XV²⁴⁴, o carácter precoce do exercício do poder e da justiça colonial no Fogo contribuiu para que as continuidades encontradas no regime de Partido Único ainda persistam actualmente adoptando características singulares. Mediante a ainda escassa produção histórica sobre a ilha a que tivemos acesso, e pelos testemunhos recolhidos na pesquisa empírica, construímos a forte sensação de que os fogueenses «herdaram» o forte temor e respeito que havia em relação às autoridades coloniais, nomeadamente as judiciais, devido à acção particularmente violenta, repressiva e autoritária desses órgãos perante os extractos mais desfavorecidos da sociedade, tanto no período escravocrata como a seguir à abolição da escravatura. Esse modo de agir, do nosso ponto de vista, não tem uma relação directa, por exemplo, com a tentativa de controlo, por parte da justiça régia, do tráfico com a costa da Guiné apenas permitida aos «moradores» da ilha de Santiago²⁴⁵.

O povoamento do Fogo é precisamente promovido por esses grandes proprietários «moradores» da ilha vizinha com o fito de aumentar a produção para alimentar o tráfico que, apesar da proibição e da dura fiscalização, era largamente consentido. A explicação mais remota e mais plausível para a referida acção decorre, portanto, da forma como esse povoamento foi efectuado: de escravos importados da Costa da Guiné para trabalhar na agricultura e plantação algodoeira e que sofriam de um forte controlo por parte de uma minoria de colonos brancos proprietários.

Esse controlo rígido contribuiu, ao contrário por exemplo de Santiago e Santo Antão, para que na ilha de Fogo existam relativamente poucos registos de grande revoltas e rebeliões de escravos, ou de camponeses, após a abolição da escravatura. Concorreu, igualmente, para a existência de uma sociedade relativamente mais estratificada onde a difícil mobilidade social e a nítida separação entre «brancos» e «negros» se reflectiu, por exemplo, na própria configuração espácio-urbanística da

²⁴⁴ Sobre a colonização da ilha cf., entre outros, Cohen (1990), Domingues (1991b, 2001), Pereira (2005).

²⁴⁵ Cf. o ponto 3.1 da parte IV deste trabalho.

cidade de S. Filipe dividida entre o centro dominado pelos imponentes *Sobrados* - casas senhoriais coloniais com mais de um piso -, e a periferia ocupada por habitações mais frágeis e simples, o que, de certa forma, explica a ausência destas, ao contrário dos primeiros, no actual património arquitectónico da dita cidade.

Fausto do Rosário, destacado pedagogo, intelectual e dirigente do MPD da ilha, afirma convictamente que o autoritarismo proveniente ou herdado do período colonial, e que após independência atravessou o regime de partido único, ainda impregna fortemente a ilha. Ele considera que «a forma de estar do *foguense*, apesar de ser um indivíduo que também luta fortemente contra a injustiça, que reclama de que não gosta de ser pisado [...]», é muito condicionada por essa cultura autoritária que tem séculos de existência (*Cadernos de Campo*, 2011: 607)²⁴⁶. Na sua visão:

Todo o exercício do poder no Fogo, desde primórdios do povoamento é feito na base de...deixe-me dizer, de forma muito redutora, «manda quem pode e quem não manda cala-se e obedece». Portanto, isso criou na ilha esse culto, essa mentalidade, essa forma de ver o poder quase como um poder absoluto. Quem tem poder governa e o outro... Isso no período colonial é evidente, os regedores, cabos-chefes que às tantas se transformaram em autênticos, posso dizer, reis em sua freguesia! E a memória guardou a maior parte dessas figuras. No Fogo a maior parte de pessoas é capaz de te dizer quem foi cabo-chefe, quem foi regedor desde os princípios do século passado. Mais fácil, porque, de facto, muitas vezes administraram a justiça, fizeram a justiça, bem ou mal, com todas as coisas, passaram a ser venerados, outras vezes ajudavam as pessoas, adquiriam outras competências porque, as vezes, eles eram os poucos que sabiam ler e escrever na zona. As vezes eram os professores também, eram escrevedores de carta, eles eram os confidentes de todo o mundo, etc., etc. (idem: 608).

As violentas práticas e retaliações abusivas destes agentes da justiça, aos quais se junta as dos chefes de polícia e do administrador do concelho nomeadamente no período da vigência do colonial-fascismo, leva a que Rosário considere que «[a] palavra deles era praticamente lei!» e que ninguém questionava a sua autoridade devido à impunidade que de que usufruíam no contexto colonial (idem: 609). Mas aqui, o que realmente nos despertou atenção é a constatação de que os administradores tinham uma prática posteriormente utilizada pelos TZs, já referida anteriormente, a chamada «prisão administrativa» até as quarenta e oito horas:

Quantas vezes prenderam indivíduos durante quarenta e oitos horas! Nos fins-de-semana [...], «tu sabes quem eu sou?», «fulano de tal», «tu estás preso!» Depois, no dia seguinte era solto e etc. E qualquer tentativa geralmente também de tentar buscar a justiça, de acusar o Administrador de abusos ou qualquer coisa, muitas vezes esbarrava-se na polícia política ahn?! E essa pessoa podia ser chamada pela PIDE «tu, o quê que está para aí a reclamar?» etc. etc. A pessoa tem de sofrer o abuso e calar-se! De vez em quando, se ela tem uma família mais poderosa mais ligada, com mais conexões, por exemplo, políticas, caso de

²⁴⁶ Entrevista realizada a 16 de Maio de 2008.

Sacramento Monteiro, Barbosa Vicente, etc., então aí podia ter outra coisa. Senão o povo, de uma forma geral, ouvia, consentia e calava! [...] Dificilmente você conseguiria chegar a...o recurso para o governador da província ou outra coisa, etc. Bom, era complicado (idem: 609).

Apesar da continuidade desta prática não ser um dado particular do Fogo, como já vimos, por exemplo, no caso do antigo TZ do bairro de Lém-Cachorro na cidade da Praia, a sua aplicação se afigura mais frequente dado, como foi dito acima, à grande incorporação nos TZs das antigas autoridades locais coloniais de dirimição de litígios. Portanto, o novo regime saído da independência ficou longe da intenção de extinguir completamente estas autoridades visando a sua substituição por outras estruturas nas zonas que pudessem - utilizando o «equilíbrio», o «bom senso» e a «teia de relações comunitárias» - resolver os conflitos locais sempre em benefício das próprias comunidades.

As razões para a manutenção das práticas autoritárias das antigas autoridades coloniais são complexas. Para além de a sua extinção oficial formal ter retirado, obviamente, margem de manobra para o estudo dos «usos e costumes jurídicos» - que como vimos foi um propósito do regime que não saiu do papel - e a recuperação ou reinvenção de práticas de pendor emancipatório ou adequados aos «novos ideais» da independência, a instalação das novas estruturas não suscitou muita resistência por parte das antigas autoridades tradicionais já que conseguiram transferir-se para as novas estruturas, ao contrário do que aconteceu, por exemplo, em Santo Antão, onde os conflitos e entre os TZs e as antigas autoridades eram mais frequentes.

Essa transferência vai ser possível não só porque vai haver um grande défice de fiscalização na nomeação dos membros dos TZs por parte do PAIGC-CV mas também devido ao próprio recuo estratégico do Partido/Estado que não dispunha dos meios necessários para combater o forte poder social e simbólico que as antigas figuras coloniais ainda granjeavam no imaginário colectivo das localidades ainda que, devido à rapina colonial, continuassem em paupérrima situação. O risco era enfrentar revoltas sociais ainda mais vigorosas do que ocorreram em Santo Antão e, por conseguinte, de consequências também mais gravosas.

Então, estamos perante um cenário em que a integração da maioria dos representantes das antigas autoridades locais coloniais nas estruturas locais do

Partido/Estado leva a que, também, o grosso das nomeações para os TZs seja feito de acordo com os interesses daqueles, acrescentando o facto de que agora tinham à sua disposição as «milícias populares» para cumprir os seus ditames, assemelhando-se, em parte, com os antigos cabos-da-polícia que assessoravam a acção dos cabo-chefes e das regedorias. A existência de juizes de zona que não representavam o ideal emancipatório da «justiça local» e que não foram alvo de filtragem ou de nenhum tipo de «reciclagem» formativa, mas que procuravam incorporar o figurino do Código dos TZs previsto pela «justiça popular» e da justiça oficial ou profissional, deu azo a situações simultâneas de caricatura e de autoritarismo destes tribunais, que também eram, por sua vez, alvo concomitante de temor, crítica e de chacota por parte das comunidades:

[M]uitas vezes nem aquela função de juiz era bem percebida e as vezes havia uma autêntica caricatura do funcionamento dos tribunais populares. Desde aquela célebre história do indivíduo que chega lá e «identifique-se o réu!», e o moço vira e diz «então, fulano meu irmão, tu não sabes o meu nome? Tu sabes o meu nome, escreve lá», «idade?», «pega a tua e tira dois», «filiação?», «a mãe que é tua é que é a minha». Quer dizer, estás a reparar, precisamente porque, enfim, não é isso que é um tribunal popular. O tribunal popular é mais um lugar de aconselhamento, mas quando vais lhe colocar aquela estrutura pesada com todo o formalismo de um tribunal [profissional] evidentemente que teria cenas caricatas. As vezes colocavam um indivíduo, por exemplo, um indivíduo que não é conhecido, quando se metia naquela coisa de tentar ser juiz e com aquela voz e etc., quando um caso lhe ficava complicado ele dizia «bem camaradas, esse caso nereiro [risos], esse caso inerente, vamos mandá-lo para o nosso colega Tony Vera Cruz lá em baixo». (...) [E] ele lhe levou aquilo inclusivamente para a revista [revisão], sem saber de quem era e porquê, e então o Tony Vera Cruz às tantas chateou-se com ele «oh pá! Por favor deixa de brincar comigo, isso é coisa séria, tenho uma função [...]». [...] O Tony era juiz [profissional] só que volta e meia ele recebia um *causo nereiro* quer dizer [risos], que até hoje ninguém sabe o que é, nós pensávamos que eram casos de resolução, portanto, que passava da instância de tribunal popular, passo o termo, e portanto é uma coisa... Mas é um caso sério. Mas é que, de facto, esses indivíduos estavam, em muitos casos...transformaram aquilo que devia ser algo, de promoção de igualdade, de estreitamento de laços comunitário, muitas vezes num exercício com muitos laivos de abuso (idem: 610).

Todavia, esta não constitui uma situação generalizada na ilha do Fogo dado que a vigência do autoritarismo e do culto da personalidade nos TZs contribuiu, paradoxalmente, para que tivessem um grande grau de aceitação em comparação com outras paragens do arquipélago. Isso não significa que todos os juizes ou TZs tivessem essa matriz colonial. Um outro entrevistado, Ubaldo Lopes, jurista, advogado, ex-dirigente do PAIGC-CV e fundador da associação política GIGA [Grupo Independente Ganhar para Avançar] da ilha, coloca precisamente ênfase no facto da continuidade das figuras coloniais terem praticamente «salvado» os TZs e que a introdução de um «conjunto de esquemas» ou de «instituições impostas», que podem ter sido copiados noutras paragens, não teve um impacto muito negativo porque «as pessoas acabaram

por aderir» a elas. Segundo ele, a cultura de respeito pelas antigas autoridades locais esteve na base de uma «(...) uma espécie de continuidade. [...] Foram muito aproveitados, esse tipo de pessoas foram muito aproveitados na zona. Porque na zona há líderes locais e esses líderes foram todos aproveitados» (idem: 586)²⁴⁷.

Apesar de a posição de Lopes evidenciar a cumplicidade do regime de Partido Único, particularmente da sua elite local no Fogo, em relação continuidade das antigas figuras das autoridades coloniais locais, ele não deixa de criticar o défice de fiscalização dos TZs por parte dos tribunais sub-regionais e regionais que deixavam aqueles abandonados e sem qualquer tipo de apoio, considerando que, apesar disso tudo, existiram localidades onde os TZs tiveram um bom desempenho:

(...) [P]enso que existe um ou outro exemplo bom e existe um ou outro exemplo muito mau não é? Portanto, podemos reparar que aqui no Fogo, por exemplo, houve algumas experiências de alguns tribunais que funcionavam mesmo com um alto nível de desempenho e em que, de facto, os juízes tinham alguma preparação mínima não é?! Mas enquanto que outros [...], por exemplo, repara em S. Domingos que eu conheço, que era a minha zona, tinha, portanto, pessoas com uma formação mesmo razoável não é?!, e pessoas, no domingo, por exemplo, apareciam cento e tal pessoas! Uma audiência de cento e tal pessoas a acompanharem os julgamentos das pessoas da zona com um certo entusiasmo, e que acreditavam mesmo nas decisões. Um dos aspectos que eu penso que é bom, quer dizer, mesmo na aplicação da pena, portanto, nunca era prisão! Era voltado para trabalhos sociais úteis e, portanto, muitos trabalhos sociais úteis. Mas entretanto, também teve um efeito pedagógico não é?!, porque, de facto, as pessoas começaram a olhar os tribunais de zona «não! É preciso melhorarmos o nosso grau de instrução, o nosso civismo, a nossa moral, etc., etc., para que, de facto, não venhamos a sofrer uma sanção pelo tribunal da nossa zona, que vai nos levar a fazer um trabalho que as vezes pode ser desprezado, humilhante, portanto, para muitas pessoas de zona». Portanto, eu penso que, na altura, mesmo alguns delinquentes tiveram uma correcção exemplar! Exemplar! Do ponto de vista social ficaram algumas obras não é?!, ficaram algumas obras. Agora, sempre existe um ou outro tribunal que se esqueceram de tudo e começaram a ser um bocado oportunistas. Conheci alguns juízes, por exemplo, que mandavam aplicar a pena, e na altura no Fogo havia aqueles fundos de contra-partida, em vez das pessoas irem pagar, por exemplo, em dinheiro, iam pagar em arroz, pagavam em óleo, não sei que mais. (...) Mas aquele juiz, tendo em conta que não tinha emprego também, então ele recebia aquelas coisas e ele mesmo os consumia. Então, por causa disso, aquele juiz foi lhe levantado um processo disciplinar e foi parar à prisão com dois anos de cadeia. Quase que um crime de peculato, foi também em S. Domingos, na zona de S. Lourenço. Quer dizer, o juiz aproveitou-se do produto de multas e de outras coisas mais para o próprio proveito pessoal não é?! (idem: 586-8)

Após a mudança do regime político em 1990, e conseqüente abolição dos TZs em 1991, até agora o imaginário das gentes de S. Filipe continua impregnado com algumas das práticas das antigas autoridades coloniais e dos extintos TZs derivado, em grande medida, do vazio deixado por estas últimas e cuja ausência de medidas ou insucesso das aplicadas acabam mesmo por esbater as grandes lacunas e deficiências que eles encerravam. Uma das reminiscências ou práticas, por exemplo, bem acolhida no

²⁴⁷ Entrevista realizada a 13 de Maio de 2008.

imaginário das pessoas é o que foi chamado de «prisão administrativa» até quarenta e oito horas pelos TZs e que também antigos administradores coloniais utilizavam amiúde.

Na entrevista a Ângela Rodrigues, Juíza do Tribunal da Comarca de S. Filipe, ela nos confirmou a ideia de que o imaginário de justiça das pessoas de S. Filipe e da ilha no geral, ainda se encontra impregnado pela ideia, ou cultura, de que as pessoas que alegadamente transgridam a lei devem ser punidas com um tempo de cadeia, mesmo que sejam apenas vinte e quatro ou quarenta e oito horas. Segundo Rodrigues «há muito essa coisa, gostam imenso de ir ao tribunal mas gostam que a pessoa seja presa, detida, ‘você tem que ficar privado da sua liberdade para que sinta [...]’» (idem: 566)²⁴⁸. Essa ideia acaba por contagiar os próprios agentes da polícia que são procurados para resolverem todos os tipos de casos, desde dívidas e etc., e eles resolvem. Tendo também trabalhado na ilha vizinha, a Brava, onde a mentalidade é parecida, a magistrada diz que ainda ouve as pessoas a dizerem:

Fomos ao agente da polícia para fazer justiça e ele não cumpriu! Sim, por exemplo, no pagamento de dívidas, vão à polícia e a polícia chama os dois intervenientes, aconselha ou ordena, não se sabe ao certo. Há cumprimento! Há cumprimento! Há muitos casos de cumprimento! E como há casos de não cumprimento, vão ao tribunal reclamar pedindo que praticamente se cumpra o que foi acordado na polícia. Está fora de sua alçada e fomos tentando, não se conseguiu que na Brava e no Fogo deixassem de praticar tal situação, de os agentes da polícia resolverem essas questões na esquadra. Muitas vezes as queixas chegam e acabam por ser resolvidas também na esquadra. Embora as vezes acabam por ajudar porque são pequenas bagatelas ou são pequenos casos que acabam por [...] (ibidem: 566).

²⁴⁸ Entrevista realizada a 12 de Maio de 2008.



Fotografia 8: Vista do Tribunal da Comarca de S. Filipe (Foto do autor: 16-05-2008)

Conclusões:

Prospectivas Para um Re-reconhecimento Emancipatório da Pluralidade Jurídica Cabo-verdiana

Há muita gente que julga que o que está no meio é que é bom mas não é verdade, a coisa boa está em saber juntar dum lado e doutro para andar para frente. Juntar de um lado e doutro, procurar o caminho justo, numa terra, não é ficar no meio, no meio não se pode fazer nada.
Cabral (1979: 70).

O cenário descrito sobre a participação local na justiça em Cabo Verde, mediante uma retrospectiva sobre o período da vigência do princípio da «justiça popular» entre 1975 e 1990, nos permitiu levantar um véu prospectivo sobre esta participação perante a possibilidade concreta de se implantarem TCs que tivessem como um dos objectivos principais a resolução das pequenas causas cíveis e criminais.

Curiosamente, é no último ponto de acostagem do trabalho de campo empírico, na ilha do Fogo, que fomos recolher as respostas ou ilações que, na nossa visão, iluminam poderosamente a projecção da realidade da «participação local» na justiça no país-arquipélago, demonstrando, não o discurso coloquial de que os últimos podem ser os primeiros ou de que estes não são menos importantes, mas que, efectivamente, é possível transformar a análise de uma determinada realidade social num observatório privilegiado mediante o qual se podem observar os fenómenos sociais de maneira mais ampla, em consonância com o «método do caso alargado» (Santos, 1983).

Apesar de em todas as quatro ilhas onde efectuamos o trabalho empírico a generalidade dos nossos entrevistados terem se mostrado favoráveis à ideia da criação e implantação dos TCs, na ilha do Fogo, de acordo com Ângela Rodrigues, as ditas «pequenas causas» constituem cerca de 60% dos processos instituídos no tribunal da

comarca de S. Filipe (idem: 566)²⁴⁹. Maria do Rosário Lopes, também juíza e presidente do Tribunal da Comarca de S. Filipe, conta-nos que quando principiou o seu trabalho no tribunal, onde também iniciou a carreira, ficou surpresa por constatar que:

(...) cerca de quarenta e tal processos estavam no despacho de prescrição! Crimes de injúria e difamação. As pessoas constituem advogados porque têm de constituir advogados, têm de constituir assistentes, pagam a taxa de constituição de assistentes, e vêm ao tribunal. Aqueles processos se prescreveram todos. Porquê? Porque foi dada mais atenção aos processos de maiores dificuldades, em que os crimes eram considerados mais graves, de moldura penal mais elevado não é?!, portanto, que foram considerados prioritários, aqueles processos ficaram todos aqui. E aqueles advogados ficaram todos afrontados porque as pessoas caíram todas em cima deles! A reivindicarem que foram queixar-se e que os seus casos não foram resolvidos e que agora é lhes dito que já passou o prazo. É um sentimento de injustiça que fica com eles e de revolta! E isso, pouco a pouco, vai descredibilizando toda a máquina! A instituição desgasta-se, a figura desgasta-se porque as pessoas da próxima vez vão dizer 'para quê que vou!? Não resolvem o meu problema! [...] As pessoas já não têm mais aquela crença na justiça. [...] E Cabo Verde, nesse caminho estamos a correr o risco de deitar abaixo tudo o que levou tanto tempo a construir. Na justiça principalmente! Na justiça está-se a correr um risco sério. Se não forem tomadas medidas... (idem: 582)²⁵⁰.

Por sua vez, o advogado Ubaldo Lopes corrobora com a afirmação da Maria Lopes ao nos apresentar um número surpreendente de casos que ele representou e que prescreveram no tribunal de S. Filipe:

Repara nos processos aqui, só meus arquivaram-se mais de quatrocentos processos de difamação, calúnia e injúria, por prescrição. E penso que o Estado devia estar a colocar o tribunal no banco dos réus para indemnizar todas essas pessoas. Pagaram todos cinco contos e seiscentos cada um e depois há não sei que mais [...], e depois vêm dizer que «o processo prescreveu» porque o procurador está aqui apenas a espantar as moscas. A justiça cai em descrédito, e existem muitas pessoas que têm saudades [...] dos tribunais de zona. Saudades das milícias (idem: 591-2).

Mas no que concerne às duas seguintes questões, tal como acontece na pesquisa efectuada em outras ilhas, as opiniões dos entrevistados variam: Qual seria a estrutura e composição destes tribunais? E qual seria o estatuto dos seus membros?

Falando da primeira questão, a magistrada Rodrigues começa por considerar, no caso particular da ilha do Fogo, que o tribunal de terceira classe do concelho dos Mosteiros é, na prática, um tribunal de pequenas causas, pois só pode julgar casos com moldura penal até três anos de prisão ou de valor até duzentos contos, sendo que o actual juiz do tribunal é togado mas não licenciado em direito. No que tange ao recente município de Santa Catarina ela vê com naturalidade que a população queira ter o seu próprio tribunal, tendo começado inclusive essa reivindicação. Para ela, a melhor solução

²⁴⁹ O apoio à ideia de criação de tribunais que visem a resolução de pequenas causas cíveis e criminais se estende tanto a antigos estadistas e governantes do antigo Regime de Partido Único que implantou os TZs, como aos pertencentes ao primeiro governo do regime multipartidário que extinguiu os ditos tribunais. A título exemplificativo, ver, no Anexo III, as opiniões extraídas das entrevistas efectuadas ao ex-Primeiro Ministro, Pedro Pires, do ex-Ministro da Justiça, David H. Almada, e do ex-Primeiro Ministro, Carlos Veiga, respectivamente.

²⁵⁰ Entrevista realizada a 12 de Maio de 2008.

passaria por criar um tribunal de pequenas causas nos municípios de Mosteiros e de Santa Catarina do Fogo e reforçar o tribunal de segunda classe em S. Filipe, elevando-o de categoria, ou dotando-o de especializações, como o juízo de família e de menores, e de mais meios humanos e materiais, no sentido de acompanhar o normal aumento das litigações derivado do acelerado crescimento e desenvolvimento socioeconómico da ilha (idem: 566-9).

Neste ponto, Maria do Rosário Lopes, tem uma visão diferente da de Rodrigues pois considera a tentativa de fazer coincidir a divisão territorial concelhia do país com a divisão judicial, mediante a criação de novos tribunais, encerra um nítido pendor eleitoralista, em vez de se incidir, por exemplo, na criação de especializações nos tribunais já existentes, dotando-os de meios logísticos e humanos especializados (idem: 578). O facto de as gentes do novo concelho de Santa Catarina do Fogo exigirem um tribunal não significa que os responsáveis políticos devam satisfazer esse pedido, tanto mais que, segundo ela, «isso não é viável! Não faz sentido nenhum! Se formos ver pelo número de população que existe em Santa Catarina, por exemplo, tipos de problemas que podem existir, não faz sentido o Estado ir gastar um balúrdio de dinheiro para criar um tribunal que é uma estrutura física e depois colocar todo o pessoal [...] (idem: 579-80).

Já Ubaldo Lopes, na visão mais conciliadora de um político experiente, apoia a proposta da Maria Lopes de reforço dos tribunais existentes e a criação de tribunais comunitários, mas também alerta que

Isso pode ter implicações ou consequências políticas [risos]. Esse é que o problema, porque os autarcas quando têm o seu município, o seu concelho, querem ter tudo! E podem até ser penalizados nas urnas! A população é que exige! «Queremos ter o nosso tribunal, não queremos depender de S. Filipe!» É um problema psicológico. Os políticos vão a reboque. Mas, no entanto, é isso que é a realidade. Quer dizer, não querem depender [...]. Por exemplo, a [ilha] Brava, não tem necessidade de ter um tribunal de segunda classe! Não tinha! Na Brava tenho um escritório lá, vou lá duas ou três vezes por ano! Os processos que aparecem por lá, de facto, não se justifica! Não se justifica! Existem aquelas bagatelas penais, que os processos são aos milhares. Mas se houvesse aqueles tribunais de pequenas causas, de facto, se resolvia com rapidez não é?!, e aqueles processos vão e ficam lá! Vão e ficam lá! (idem: 591-2)²⁵¹.

No que toca à composição dos TCs, Rodrigues mostra-se frontalmente contra a inclusão de membros ou juizes que não sejam togados ou licenciados em direito:

²⁵¹ Ver, no Anexo IV deste trabalho, excertos da entrevista a Benfeito Mosso Ramos, Presidente do Supremo Tribunal de Justiça, onde apresenta uma visão crítica sobre a descentralização da justiça com base na descentralização administrativa ou política.

(...) eu creio que já ultrapassamos a fase de termos, se vier a se constituir tribunais de pequenas causas, não podemos pensar em pessoas que não tenham formação académica na área jurídica ou, em última análise, em áreas sociais. Porque é o cumprimento da lei. Eu creio que nunca poderemos agora, (...) com o desenvolvimento económico que estamos a passar, com o desenvolvimento tecnológico que acaba por ser a globalização no seu todo, não se justifica termos pessoas que não sejam licenciadas em direito (...). [...] As pequenas bagatelas, as bagatelas penais podem até revelar uma pequena complexidade maior do que aquela que se estava a pensar. Pode-se pensar «não, porque é bagatela penal ou porque é uma pequena dívida». Mas muitas vezes podem surgir questões que se levantam no decurso da tramitação que possam causar alguns problemas e então uma pessoa tem de estar totalmente preparada. Não podemos desvalorizar os pequenos processos porque podem surgir questões, não podemos considerá-los simples. (...) Porque, e é o que nós temos, pelo menos é a experiência que eu venho adquirindo, que, muitas vezes, quando penso que o processo é fácil e acaba por ter algumas complicações que ao fim e ao cabo, de repente «estava a pensar que era isto mas vou ter que pesquisar um bocado mais, vou ter de estudar um bocado mais para resolver esta questão mínima», por assim dizer. Não podemos ser tão minimalistas ou simplificar essas questões (idem: 566-9).

Já o mencionado calejado político, advogado e jurista Ubaldo Lopes, para além de defender o carácter colegial desse tipo de tribunal, não se opõe à entrada, mediante concurso ou eleição, de elementos ou juízes não licenciados oriundos das comunidades locais embora considere que tenha de preencher requisitos mínimos como o 12º ano de escolaridade e que consigam dominar o mínimo do formalismo exigido num tribunal.

Ou seja:

Tem de ser uma pessoa que, de facto, tenha alguma formação, o mínimo de formação, porque se o Estado tiver condições e, de facto, quiser investir, nos tribunais de pequenas causas eu não tenho contra que, de facto, um indivíduo que seja colocado tenha uma formação mínima em direito! Não é? Um curso médio, uma formação de um ano, um tipo de solicitador, por exemplo, naquela área. Não estou a dizer que tenha que ser um licenciado em direito, portanto, porque isto iria trazer outras complicações, mesmo em termos de carreira (idem: 589-90).

Abordando a segunda interrogação, para Maria Rosário Lopes a questão mais relevante é precisamente acerca do estatuto profissional dos juízes não licenciados em direito ou não togados que integrem os TCs. Apesar de ela ser, tal como Rodrigues, uma jovem juíza formada numa faculdade de direito de um país europeu, não se mostra contra a inclusão de juízes ou elementos oriundos das comunidades locais. Todavia, confrontada com a possibilidade de integração desses membros na carreira judicial, Lopes diz:

Aí vai ter um problema [*risos*]. Até que ponto não é?!, por exemplo, uma pessoa que vai resolver esses problemas, os processos de pequenas causas, que não tenham dificuldades, complexidades jurídicas, tanto que não lhe exija que tenha de ter uma formação específica na área não é?!, de modo a poder exercer essas funções. Até que ponto ele tem de estar também na mesma carreira, por exemplo, comigo, que fiz a formação para poder vir exercer de forma [...]. (idem: 582)²⁵².

²⁵² Ver, no anexo V da tese, alguns excertos de entrevistas de diversas personalidades acerca da questão da composição dos tribunais comunitários e do estatuto dos seus membros num figurino de implantação.

Se ao nível dos operadores da justiça oficial ou profissional, tanto na ilha do Fogo como nas restantes ilhas pesquisadas, as opiniões variam sobre a presença ou não de membros não licenciados em direito ou de juízes não togados em futuros TCs, tanto mais que isso vai obviamente depender das competências que elas terão, ao nível do governo a posição oficial é de total oposição à sua integração. Em entrevista a José Manuel Andrade, Ministro de Justiça²⁵³, a resposta a essa possibilidade foi nítida:

Não! Pensamos que os tribunais, tribunais com todas as características de tribunal, portanto, tem de estar lá pessoal qualificado como tais, são juízes de direito, de direito. Nós estamos numa fase em que também estamos a querer acabar com os chamados juízes adjuntos, delegados de procurador, que são uma espécie de espécie em extinção não é? Ainda existem alguns mas estamos a trabalhar no sentido de todas as comarcas passarem a ser comarcas, comarcas, portanto, com juízes de direito, com procuradores da república, portanto, licenciadas em direito (idem: 48)²⁵⁴.

Contudo, mesmo sem a presença de membros não licenciados em direito ou togados, a possibilidade de criação de TCs ou, utilizando a linguagem do nosso entrevistado, «tribunais de pequenas causas», num horizonte próximo não se afigura verosímil devido ao grau de incerteza em relação à acção política dos sucessivos governos. A título exemplificativo, em 2007, data da realização da entrevista, a posição de Andrade era a seguinte:

(...) pensamos este ano apresentar um documento ao público para a discussão, para a comunidade jurídica nacional em geral e um dos itens desta reforma tem a ver com a criação desses tribunais de pequenas causas cíveis, isto sem por de lado a hipótese de virmos a ter, ainda durante esta legislatura, tribunais de pequenas causas também criminais mas como não podemos fazer tudo ao mesmo tempo, vamos experimentando, portanto, pouco a pouco, introduzindo melhorias para a aceleração processual para a prestação do serviço de qualidade e com maior produtividade dos tribunais (idem: 46-7)

Contudo, só até o dia 15 de Julho de 2010 é que o governo cabo-verdiano aprova o diploma sobre a «organização, competência e funcionamento dos Tribunais Judiciais» que inclui a possibilidade de criação de tribunais de pequenas causas cíveis e criminais e que ainda teria de ser aprovada pelo parlamento do país²⁵⁵. No quadro da Revisão Constitucional²⁵⁶, este diploma vai integrar o chamado «pacote da justiça» composto por

²⁵³ Andrade foi, entretanto, substituído na liderança do Ministério de Justiça mas a referida posição mantém-se até à data.

²⁵⁴ Entrevista realizada a 13 de Abril de 2007.

²⁵⁵ «Conselho de Ministros aprova o Estatuto de Magistrados Judiciais e a Lei da Organização e Funcionamento dos Tribunais». Disponível em: http://www.mj.gov.cv/index.php?option=com_content&task=view&id=567&Itemid=2 (Consultado a 16 de Julho de 2010).

²⁵⁶ O projecto da revisão da constituição que está em vigor desde 1990 foi aprovado a 5 de Fevereiro de 2010 e, após promulgação por parte do Presidente da República, entra em vigor a 3 de Maio do mesmo ano. No campo da justiça, e no que diz respeito aos Tribunais Judiciais, as principais novidades prendem-se com a possibilidade de criação de tribunais de segunda instância e com as alterações aos moldes de acesso ao Supremo Tribunal de Justiça (STJ), passando a ser feito agora através de concurso (Lei Constitucional n.º 1/VII/2010).

mais quatro diplomas - o estatuto dos magistrados do ministério público; o estatuto dos magistrados judiciais; a competência, a organização e o funcionamento do Conselho Superior da Magistratura Judicial; e a lei orgânica do Ministério Público -, que foi apresentado pelo governo ao parlamento e aprovado no dia 10 de Novembro de 2010 por todos os partidos na última sessão da VII Legislatura, ocorrida entre Novembro e Dezembro do mesmo ano. Exceptuando os Estatutos dos Magistrados Judiciais e do Ministério Público, que foram alvos de veto, todos os restantes diplomas foram promulgados pelo Presidente da República no dia 3 de Fevereiro de 2011, entrando em vigor a 1 de Março do mesmo ano²⁵⁷.

Até a possível implantação dos referidos tribunais, a única experiência em Cabo Verde, após a mudança de regime em 1991, com o fito de tentar pôr cobro à «enchente» de casos nos tribunais oficiais foi a criação de um *tribunal de polícia* na cidade da Praia que teve, contudo, uma duração breve sendo substituído por um juízo criminal. Fátima Coronel, juíza do Supremo Tribunal de Justiça, ainda não compreendeu o motivo da extinção e o não alargamento deste tipo de tribunal para outros espaços do arquipélago, considerando que esta interrogação se estende a outros colegas magistrados. Pessoalmente, ela trabalhou durante alguns anos no tribunal de polícia e considera que

era um tribunal que tinha muito movimento não é? Era para julgar os processos sumários e os correcionais mas o serviço era tanto que se ficou pelos sumários, o volume era enorme, e aí conseguia-se, de acordo com as condições que se tinha, dar repostas, digamos, melhor. Eu me lembro da zona da Várzea, é uma zona extremamente conflituosa, pessoas que formavam grupos, em que um grupo atirava pedras e o outro repostava e não havia tranquilidade na zona e a polícia quando chegava não conseguia apanhar ninguém. Eu me lembro que uma vez conseguiram prender em flagrante os cabecilhas e levaram para o julgamento e foram julgados logo no dia seguinte e pronto! Eu entretanto dei uma peninha e suspendi a execução e tal, depois as pessoas vieram falar comigo que durante o tempo da suspensão aquilo ali era uma paz, uma tranquilidade que já raras vezes a polícia aparecia por lá. Quer dizer, o facto de se ter julgado atempadamente e da medida aplicada, digamos assim, serviram para apaziguar, pelo menos durante uns três anos aquela zona. Daí que eu, em determinadas circunstâncias, seja aberta a essas formas expeditas, podem ser sem juízes togados mas pronto! Se resolver (idem: 64-7).

No que toca aos chamados «meios alternativos de resolução de conflitos» cuja criação é permitida pela constituição de Cabo Verde (artigo 212.º), após a revisão de 1999,

²⁵⁷ Lei nº 88/VII/2011: Define a Organização, a Competência e o Funcionamento dos Tribunais Judiciais; Lei nº 89/VII/2011: Aprova a Lei Orgânica do Ministério Público; Lei nº 90/VII/2011: Estabelece a Competência, a Organização e o Funcionamento do Conselho Superior da Magistratura Judicial. Como foi dito, os Estatutos dos Magistrados Judiciais e do Ministério Público, dois dos diplomas integrantes do «pacote de justiça» foram, entretanto, alvos de veto por parte do Presidente da República em Fevereiro de 2011. Devolvidos ao Parlamento estes diplomas foram, após algumas alterações, aprovados por unanimidade pelos deputados a 25 de Maio de 2011, promulgados pelo Presidente da República a 11 de Junho, entrando em vigor a 20 de Junho do mesmo ano (Lei nº 1/VIII/2011: Aprova o Estatuto dos Magistrados Judiciais; Lei nº 2/VIII/2011: Aprova o Estatuto dos Magistrados do Ministério Público).

a grande novidade foi a criação, mediante o Decreto-lei n.º 62/2005 de 10 de Outubro, das «Casas do Direito» que são estruturas ou instituições não jurisdicionais ou não judiciais que prestam os seguintes serviços: «Informação e Consulta jurídica» (artigo 2.º), asseguradas por advogados ou por advogados estagiários, nomeadamente, através de parcerias com a Ordem dos Advogados de Cabo Verde (OACV) ou outras entidades e é remunerada nos termos estabelecidos em protocolo celebrado entre o Ministério da Justiça e a OACV (artigo 6.º); podem funcionar como centros de mediação e podem disponibilizar as suas instalações mediante o pagamento de encargos administrativos para realização de processos arbitrais (artigo 9.º).

A grande inovação da «Casa do Direito» prende-se com o facto de ela poder acolher ou tutelar um centro «de acolhimento a vítimas de violência doméstica, nomeadamente mulheres, que presta informação sumária sobre as providências adequadas às situações que lhe sejam expostas, informações práticas sobre os seus direitos e os meios processuais a que devem recorrer para fazer valer os seus direitos e interesses legalmente protegidos (artigo 8.º n.º 1)».

A respeito dessas «casas», vamos tecer três breves considerações:

1. O facto de se ter estipulado a realização de parcerias com a OACV no sentido desta fornecer os advogados-consultores, previne, de certa forma, a hipótese de resistência a esta iniciativa por parte da classe dos advogados dado que estaria a perder potenciais clientes, apesar de o público-alvo dessas «casas» sejam pessoas de baixo rendimento, sem meios para contratar um advogado. De todo o modo, ao nível da regulação e fiscalização do funcionamento das «casas», uma das situações não previstas (quer no artigo 6.º quer no 14.º do Decreto-lei) e que se deve acautelar é a possibilidade de o advogado-consultor designado pela Ordem e que, num determinado caso, forneça o aconselhamento jurídico a um cliente da «casa», seja, em simultâneo, advogado da parte contrária, dado que isso pode desvirtuar a democraticidade e transparência do processo de consulta.

2. Apesar do potencial das «casas», já que as pessoas passam a conhecer melhor os seus direitos e deveres, Bartolomeu Varela, um dos juristas por nós entrevistado, pensa que o aumento da «democratização» da informação jurídica pode, de forma contra-producente, provocar um aumento maior da morosidade da justiça já que «se não houver uma descentralização dos tribunais para um nível mais baixo, vai-se aumentar o número de

processos nos tribunais existentes. Eu acho que isso é um risco. Ou seja, podem levar a que os tribunais fiquem ainda mais cheios» (*Cadernos de Campo*, 2011: 112)²⁵⁸.

3. Contudo, na sequência do ponto anterior, nós pensamos que esse risco pode diluir-se caso se confirme a tendência de as casas de direito existentes no país – cerca de 12 até então –, se transformarem, na prática em autênticos «tribunais de mulheres». Constata-se que de entre as questões sobre as quais geralmente as pessoas solicitam consultas – como pensão de alimentos, processos de divórcios, partilhas de bens ou questões laborais –, o fenómeno da violência doméstica tem tido de longe, um esmagador domínio – apesar de, segundo os dados oficiais, apenas 8% de 22% das mulheres vítimas denunciarem os casos em Cabo Verde. Devido a isso, os pedidos de informação ou consulta têm se transformado cada vez mais em autênticas denúncias ou «julgamentos» dos casos devido ao impacto público que os mesmos têm numa sociedade relativamente pequena como é a cabo-verdiana.

No fundo, apesar do carácter pouco fundamentado dessa perspectiva dado que se baseia apenas em alguns testemunhos recolhidos durante a pesquisa, pode-se assistir a uma reconfiguração (*in fact* mas não *in jure*) das «casas» devido à acção das mulheres no seu seio, transformando-as em campos de luta potencialmente emancipatórias à revelia da ideia inicial, o que justifica um pouco a ideia de Boaventura de Sousa Santos (2002a, 2003a) de que o Estado pode se transformar num *novíssimo movimento social* já que a interlegalidade, ocorrida entre o direito estatal, o direito costumeiro e as novas configurações jurídicas trazidas, por exemplo, pela luta das mulheres, pode operar no seio de órgãos não jurisdicionais estatais.

Em termos sintéticos, o que essencialmente defendemos anteriormente é a instauração de TCs em Cabo Verde que adoptem a herança organizacional protocolar deixada pelos TZs, depois de cerca de vinte anos de sua extinção, que se traduziria na incorporação na organização judiciária e no apoio material e técnico pelos TRs, e também de parte do seu legado humano e institucional, que se manifestaria apenas no papel de *órgãos de administração da justiça* e não no de órgãos de poder e de participação populares tal como acontecia no anterior regime político. Um processo parecido, tendo em conta, obviamente, as especificidades locais, está em marcha, por exemplo, em Moçambique,

²⁵⁸ Entrevista realizada a 20 de Abril de 2007.

onde «os tribunais comunitários assumiram o legado humano e institucional dos tribunais populares, mas não o legado organizacional formal, uma vez que, ao contrário destes, nem estão integrados na organização judiciária, nem são apoiados, técnica e materialmente, pelos tribunais distritais» (Santos, 2001b: 72, 2003b, 2006b).

Vendo no terreno as condições para a instauração dos TCs, o optimismo tem de ser moderado devido à política governativa do país. Por exemplo, o programa do Governo de Cabo Verde reconheceu, em 2001, que a dificuldade de acesso à justiça, por falta de recursos, o moroso arrastar das causas pelos tribunais, a própria desconfiança dos cidadãos na utilidade e eficácia do sistema, são indícios claros de uma acentuada crise da justiça (*Programa do Governo*, 2001: 10). Para enfrentar e superar essa crise, o programa se refere a um vigoroso e coerente movimento de reformas, prevendo a criação de centros de arbitragem e instâncias de mediação, mas nunca alude a possibilidade de re-instaurar os TZs, ou de criar os TCs como nós sugerimos, visando, entre outros objectivos, aliviar o excesso de litigiosidade e a sobrecarga dos tribunais.

Na senda de procura de soluções que possam minorar o complexo problema da democratização do «acesso» e da «participação local» na justiça, alguns juristas, juízes e cientistas sociais podem corroborar com a ideia da implantação dos TCs nos moldes em que nós acima aconselhamos; outros concordam com essa instituição mas apenas como forma de resolução do problema dos litígios, ou das chamadas «bagatelas» judiciais, que tornam a máquina judicial oficial muito pesada (Monteiro, 2001: 348-411). Por outras palavras, os TCs não iriam ter um carácter preventivo e alternativo tal como previa teoricamente o figurino dos TZs no passado, mas sim uma feição exclusivamente instrumental de alívio à carga burocrática.

No estudo feito sobre o «estado da justiça em Cabo Verde» em 2002, verifica-se, também, a tendência para privilegiar este tipo de soluções por parte da maioria dos magistrados judiciais. Estes defendem que as dificuldades de acesso à justiça são agravadas pela ausência de uma instância de resolução de litígio infra-comarca, não obstante a cobertura nacional dos tribunais. Essa instância serviria unicamente para resolver as «bagatelas» judiciais, tanto a nível cível, como criminal, tendo em vista a contenção das demandas e a resolução das «bagatelas» judiciais antes de chegarem aos

Tribunais de Comarca²⁵⁹. Os magistrados consideram que este trabalho de desjudicialização da justiça passaria pela criação de tribunais de «pequenas causas». A solução proposta pelo estudo segue a mesma linha apontada acima, ou seja, pela criação de Tribunais de Pequenas Causas Cíveis e Criminais (TPC). O seu funcionamento, a definir por lei, seria marcado por princípios de simplicidade de procedimentos, informalidade, oralidade e procura de uma justa composição dos litígios por acordo das partes. Seriam tribunais que teriam competência para apreciar e decidir causas de crime e de valor não excedentes aos da alçada dos tribunais de 1ª instância; e seriam tribunais com juízes licenciados ou bacharéis em Direito ou togados, ou, ainda, com juízes leigos com idoneidade comprovada e definida por critérios legais e que não estão sujeitos, nas suas decisões, a critérios de estrita legalidade, podendo decidir, segundo a equidade, caso haja acordo das partes (*Estudo Sobre o Estado da Justiça em Cabo Verde*, 2002).

Depois de tudo o que foi dito até aqui, chegamos à conclusão de que a instauração dos TCs e da «justiça comunitária» ou «justiça local» em Cabo Verde vai depender no futuro fundamentalmente de duas questões ou problemas fundamentais:

1. O problema da funcionalidade dos «tribunais comunitários»: Ver se comparativamente a outros mecanismos existentes, elas são, ou não, mais eficazes e eficientes na resolução do problema da democratização, acessibilidade e morosidade da justiça – não servindo apenas para descarregar os tribunais da litigação de massa; na poupança em termos financeiros e burocráticos – não exigirem tantas infra-estruturas como os tribunais oficiais; e etc. Os TCs teriam de ser instituições não burocráticas e não profissionalizadas, dependendo o seu funcionamento das qualidades pessoais dos juízes. Surgem daqui várias outras pequenas questões, que neste trabalho não foi possível responder de forma exaustiva, de entre as quais destacamos algumas: Quem seriam os «juízes» dos TCs? Que apoios teriam de ter (directos ou indirectos)? Teriam de ser juízes profissionais? Quem os nomearia ou elegeria? Quais os mecanismos para evitar os abusos de poder, o «caciquismo», e o autoritarismo dos juízes? Tendo em consideração a

²⁵⁹ No entanto, os autores do estudo firmam que estão, «no essencial, de acordo com Peter Hünerfeld, quando coloca reservas claras às eventuais tendências para subvalorizar a pequena criminalidade, procurando-se uma solução, com a excessiva, quando não única preocupação de aliviar os tribunais, em detrimento da maximização da eficácia e a optimização da reacção político-criminal». Por outras palavras, não se pode converter em questão de «bagatelas» a solução do problema da criminalidade de «bagatelas» (Hünerfeld, 1978: 25-47).

ideologia jurídica dominante na classe ou comunidade jurídica cabo-verdiana que segue os cânones ocidentais modernos da justiça, já discutida neste espaço, acaba por ser natural a sua pouca atracção pela possibilidade de criação de tribunais comunitários que poderiam pôr em perigo o seu *status quo* já que a implantação destas nos moldes propostos por nós, implica o reconhecimento da justiça e do direito costumeiro e local.

2. A questão eminentemente política de saber, por um lado, como o estrangulamento da justiça comunitária pode estar a funcionar como suporte à «democracia de baixa intensidade» ou hegemónica, e, por outro lado, como a luta emancipatória pela sua legitimação pode trabalhar como suporte da «democracia de alta intensidade» ou contra-hegemónica²⁶⁰. Esta luta vai depender muito, na nossa opinião, do papel facilitador ou não a desempenhar pelo Estado cabo-verdiano. Esta função está pendente, por sua vez, não só da pressão da sociedade civil (movimentos sociais e outros) para a reapropriação e reconhecimento do direito tradicional, mas também da influência da globalização hegemónica do direito que é muito forte num Estado considerado periférico como é Cabo Verde. Trata-se, então, visivelmente de uma opção política, mas influenciada pela articulação local, nacional e global provocada pela força homogeneizante da globalização neoliberal e pelo carácter heterogéneo da globalização alternativa ou solidária.

Na nossa perspectiva, a recuperação do «tradicional» como estratégia moderna de resistência contra uma modernidade global excludente, justifica-se cada vez mais na sociedade cabo-verdiana pelo facto da natureza desta ser actualmente, comparativamente com a do período dos TZs, mais conflituosa e com um nível de diferenciação e clivagem social mais elevado. Isso tem sido provocado não só pelo decrescer da estrutura judicial com a extinção dos TZs, mas também, e em grande parte, pela política económica neoliberal patrocinada pela globalização hegemónica, que fragilizou a rede de solidariedade social, principalmente no meio urbano, por causa do crescente êxodo rural.

É de referir, mais uma vez que - dado que o tempo aplicado nas pesquisas, tal como a informação recolhida, nunca são notoriamente satisfatórios -, as interpretações, conjecturas e conclusões a que chegamos não pretendem, neste caso, abranger todo o

²⁶⁰ Para uma explicitação desses conceitos de democracia, cf., entre outros, Santos (1998, 2003c).

cosmos espaço-temporal cabo-verdiano. Portanto, o enfoque do presente estudo não visa, e nem permite, um diagnóstico retrospectivo exaustivo sobre o panorama da «participação popular» na justiça em Cabo Verde na medida em que incidiu sobre a realidade dos antigos TZs.

Podem abrir-se assim, futuras linhas frutíferas de investigação mais aprofundada sobre o papel de outras instituições, ou «órgãos de poder e participação popular», como as Comissões de Moradores (CMs), as Milícias Populares (MPs), as Comissões de Reforma Agrária (CRA), e as Comissões dos Litígios Laborais ou de Trabalho (CLT), que procuravam também, directa ou indirectamente, resolver os litígios que surgiam nas localidades como, por exemplo, os resultantes das querelas de água nos chafarizes, dos desacatos à «ordem pública», das disputas de terra, de despedimentos de trabalhadores, respectivamente. De igual forma, não constituiu objectivo deste trabalho estudar, a partir da independência até à actualidade, o funcionamento da justiça e dos tribunais ditos oficiais ou profissionais, mas sim as (des)continuidades, rupturas e transformações da participação local na justiça em relação ao período colonial.

Numa perspectiva futura, o aprofundamento destas análises poderia englobar também uma comparação empírica entre todas as ilhas habitadas do arquipélago, na medida em que, neste trabalho, esta comparação se restringiu, por razões apontadas na 2ª secção, apenas a quatro, deixando de fora as restantes cinco ilhas: Brava, Maio, Sal, Boavista e São Nicolau. Concomitantemente a um estudo das imbricações, ou interlegalidade, entre as diversas ordens jurídicas em presença, a análise global das ilhas, implicará inevitavelmente, do nosso ponto de vista, um estudo das «estatalidades» em confronto, ou seja, analisar de que forma é que os recursos institucionais do Estado (moderno) podem conduzir a uma subalternização das outras formas «informais» de estatalidade ou governo que se situam fora do Estado devido, entre outros factores, a um défice de comunicação e entendimento entre o formal e o informal ou entre a própria classe política, já que a fluidez entre as várias formas de governo (a *interestatalidade*) pode existir mas mediante formas e práticas próprias de integração.

No que concerne à comparação feita entre Cabo Verde com Moçambique, para além de ela poder abarcar outros mecanismos de «participação popular» na justiça, não tendo como enfoque apenas os tribunais populares como foi este caso, o desafio maior

passa por partir da comparação teórico-contextual efectuada para uma comparação empírica não só da realidade específica da participação «popular» mas também, de forma mais abrangente, do panorama da participação «local» na justiça entre os dois Estados situados em regiões distintas do continente africano. No que toca à área ocidental deste, onde Cabo Verde se insere, valerá a pena também, futuramente, fazer uma comparação teórica e empírica com outro país de língua oficial portuguesa que aí se situa, a Guiné-Bissau, mas também com as outras realidades estatais que a compõe.

Bibliografia e Fontes

Bibliografia

- ABRAHAMSEN, Rita (2001), *Disciplining Democracy: Development Discourse and Good Governance in Africa*. London: Zed Books.
- ACHEBE, Chinua [1958] (2007), *Quando tudo se Desmorona*. Lisboa: Mercado de Letras.
- AGUESSY, Honorat [et al.] (1980), *Introdução à cultura africana*. Lisboa: Edições 70.
- AHMED, Aijaz (1992), *In Theory: Classes, Nations, Literatures*. London: Verso.
- AKE, Claude (1967), *A Theory of Political Integration*. Illinois: Dorsey Press.
- AKE, Claude (1982), *Political Economy in Africa*. New York: Longman Group United Kingdom.
- AKE, Claude (1995), *Democracy and Development in Africa*. Washington DC: Brookings Institution Press.
- AKE, Claude (2000), *The Feasibility of Democracy in Africa*. Dakar: CODESRIA.
- AKE, Claude [1979] (2000a), *Social Science as Imperialism: The Theory of Political Development*. Ibadan: Ibadan University Press.
- ALBÓ, Xavier (1999), *Iguals Aunque Diferentes*. La Paz: CIPCA.
- ALEXANDER, Jocelyn (1994), «Terra e Autoridade Política no Pós-Guerra em Moçambique: o caso da Província de Manica», *Arquivo*, 16, 5-16.
- ALMADA, David Hopffer (1984), «Comunicação Apresentada pelo Ministro da Justiça de Cabo Verde ao Seminário Internacional sobre Direito Costumeiro», *Revista do Ministério da Justiça*, Ano 9.º, n.º 22, Janeiro/Junho, 170-177.
- ALMADA, David Hopffer (2006), *Em Defesa da Caboverdianidade*. Praia: Instituto da Biblioteca e do Livro.
- ALMEIDA, Germano (2000a), *Os dois irmãos*. Mindelo: Ilhéu Editora.
- ALMEIDA, Germano (2000b), *O dia das calças roladas*. Mindelo: Ilhéu Editora, [2ª edição].
- AMIN, Samir (1974), *Unequal Development*. Hassock: Harvester Press.
- AMIN, Samir (1989), *Eurocentrism*. London: Zed Books.
- AMIN, Samir (1990), «A Acumulação à Escala Mundial», in Braillard, Philippe (orgs.), *Teoria das Relações Internacionais*. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 487-499.
- ANDERSON, Benedict (1983), *Imagined Communities: Reflections on the Origins and Spread of Nationalism*. London: Verso.
- ANDRADE, Elisa (1996), *As Ilhas de Cabo Verde da «Descoberta» à Independência Nacional (1460-1975)*. Paris: Éditions L'Harmattan.

- ANDRADE, Mário (1979), *Antologia Temática de Poesia Africana 1: Na Noite Grávida de Punhais*. Praia: Instituto Caboverdeano do Livro.
- ANDRADE, Mário (1998), *Origens do Nacionalismo Africano*. Lisboa: Publicações Don Quixote.
- ANJOS, José Carlos (2006), *Intelectuais, literatura e poder em Cabo Verde: Lutas de definição da identidade nacional*. Porto Alegre: Editora da UFRGS.
- APPIAH, Kwame Anthony (1991), «Is the post-in postmodernism the post-in postcolonial?», *Critical Inquiry*, 17, 336-357.
- APPIAH, Kwame Anthony (1997a), «Cosmopolitan Patriots», *Critical Inquiry*, (23) 3, 617-639.
- APPIAH, Anthony Kwame (1997b), *Na casa de meu pai, A África na Filosofia da Cultura*. Rio de Janeiro: Contraponto.
- APTER, David Ernest (1955), *The Gold Coast in Transition*. Princeton: Princeton University Press.
- APTER, David Ernest (1965), *The Politics of Modernization*. Chicago: University of Chicago Press.
- APTER, David Ernest (1973), *Ghana in Transition*, Princeton: Princeton University Press.
- ASHCROFT, Bill; Gareth, Griffiths; Tiffin, Helen (1989), *The Empire Writes Back: Theory and Practice in Post-Colonial Literatures*. Routledge: London.
- ASHCROFT, Bill; Gareth, Griffiths; Tiffin, Helen (eds.) (1995), *The Post-Colonial Studies Reader*. Routledge: London and New York.
- ARAÚJO, Raul C. (2000), *Os Sistemas de Governo de Transição Democrática nos PALOP*, Studia Iuridica. FDUC, Coimbra: Coimbra Editora.
- ARAÚJO, Sara (2008), *Pluralismo Jurídico e acesso à Justiça. O papel das instâncias comunitárias de resolução de conflitos em Moçambique*, Tese de Mestrado em Sociologia, Coimbra: FEUC.
- ARAÚJO, Sara (2009), «Legal pluralism and interlegality: The role of community justices in Mozambique», in Hinz, Manfred; Mapaure, Clever (org.), *In Search of Justice and Peace: Traditional and Informal Justice Systems in Africa*. Berlin: Verlag.
- ARIAS-SCHOREIBER, Fidel Tubino (2001), «Pluralismo Jurídico, Relativismo e Perspectivismo Moral», *Boletín del Instituto Riva-Agüero*, 28, 323-332.
- ARRIETA, Itziar Ruiz-Gimenez (2001), «El Colapso del Estado Postcolonial en la década de los noventa: La Participación Internacional», Esteban, Francisco (ed.), *África en el Sistema Internacional*, Madrid: Catarata, 165-208.
- AYOUB, M. (1996), «State-Making, State-Breaking and State Failure: Explaining the roots of 'Third World' Insecurity», in Van de Goor, Luc; Rupsinghe, Kumar; Sciarone, Paul (eds.), *Between Development and Destruction, an Enquiry in to the Causes of Conflict in post-Colonial States*. London: MacMillan, 67-86.
- BADIE, Bertrand (1998), *L'Etat Importe: L'Occidentalisation De L'Ordre Politique*. Paris: Fayard.
- BAKER, Bruce (2003), «Policing and the Rule of Law in Mozambique», *Policing and Society*, (13) 2, 139-158.
- BANDEIRA, Manuel (1966), *Estrela da Vida inteira*. Rio de Janeiro: José Olympio.
- BARCELLOS, José Christiano de Senna (2003), *Subsídios para a História de Cabo Verde e Guiné*, VI Partes (1ª ed. 1899-1913). Praia: IBNL.

- BARROS, Victor (2008), «As ‘Sombras’ da Claridade: Entre o Discurso de Integração Regional e a Retórica Nacionalista», in Torgal, Luís Reis; Pimenta, Fernando Tavares; Sousa, Julião Soares (orgs.), *Comunidades Imaginadas: Nação e Nacionalismo em África*. Coimbra: Imprensa da Universidade de Coimbra, 219-226.
- BARROS, Victor (2009), *Campos de Concentração em Cabo Verde: As Ilhas Como Espaços de Deportação e de Prisão no Estado Novo*. Coimbra: Imprensa da Universidade de Coimbra.
- BAUMAN, Zygmunt (1997), *Postmodernity and its discontents*. New York: New York University Press.
- BAUMAN, Zygmunt (2000), *Liquid Modernity*. Cambridge: Polity Press.
- BAYART, Jean-François (1989), *L'Etat en Afrique: La politique du ventre*. Paris: Fayard.
- BAYART, Jean-François; Ellis, Stephen; Hibou, Béatrice (1999), *Criminalization of the State in Africa*. (transl. Stephen Ellis). Bloomington: Indiana University Press.
- BAYART, Jean-François (2000), «Africa in the World: The history of Transversion», *African Affairs*, 99, 217-267. Consultado também na versão francesa (1999), «L’Afrique dans le monde: une histoire d’extraversion», *Critique Internationale, D’ailleurs*, 5, 97-120.
- BEISSINGER, Mark R.; Young Crawford (eds.) (2002), *Beyond State Crisis: Postcolonial Africa and Post-Soviet Eurasia in Comparative Perspective*. Washington: Woodrow Wilson Center Press.
- BENDER, Gerald J. [1976] (1980), *Angola Sob o Domínio Português: Mito e Realidade*. Lisboa: Sá da Costa.
- BERNABÉ, Jean [et al.] (1990), «In Praise of Creoleness», *Callaloo*, (13) 4, 886-909.
- BERNAL, Martin (1987), *Black Athena. The Afroasiatic Roots of Classical Civilization: The Fabrication of Ancient Greece 1789-1985*, Vol I. New Jersey: Rutgers University Press.
- BERNAL, Martin (1991), *Black Athena. Afro-Asiatic Roots of Classical Civilization: The Archaeological and Documentary Evidence*, Vol. 2. New Jersey: Rutgers University Press.
- BERNAL, Martin (2006), *Black Athena. The Afroasiatic Roots of Classical Civilization: The Linguistic Evidence*, Vol. 3. New Jersey: Rutgers University Press.
- BERSGSTRAND, Niklas (2003), *Traditional Authorities in Mozambique: A Potential Resource in the Implementation of a Rural Project?* Department of Political Science. Lund: Lund University.
- BERTELSEN, Bjorn Enge (2003), «‘The Traditional Lion is Dead’: The Ambivalent Presence of Tradition and the Relation between Politics and Violence in Mozambique», *Lusotopie 2003*, 263-281.
- BHABHA, Homi (1990), «‘The third space’: interview with Homi Bhabha», in Rutherford, J. (ed.), *Identity: Community, Culture, Difference*. London: Lawrence & Wishart, 207-221.
- BHABHA, Homi (1994), *The Location of Culture*. London: Routledge. Também consultado na versão portuguesa: BHABHA, Homi (2007), *O Local da Cultura*. Belo Horizonte: Editora da UFMG.
- BHABHA, Homi (1996), «Culture’s In-Between», in Hall, Stuart & du Gay, Paul (ed.), *Questions of Cultural Identity*, London/California/New Delhi: Sage Publications, 53-60.
- BHABHA, Homi (1997), «The Voice of the Dom», *Times Literary Supplement*, 4923, 14-15.
- BOFF, Leonardo (1989), «Teologia da libertação: a opção dos pobres», *Tribuna*, 1 de Fevereiro, 15-16.
- BOLAFFI, Guido; Bracalenti, Raffaele; Braham, Peter; Gindro, Sandro (ed.) (2003), *Dictionary of Race, Ethnicity and Culture*. London/California/New Delhi: Sage Publications.

- BOONE, Catherine (1992), *Merchant Capital and the Roots of State Power in Senegal: 1930–1985*. Cambridge: Cambridge University Press.
- BOONE, Catherine (2003), *Political Topographies of the African State*. Cambridge: Cambridge University Press.
- BOWEN, Merle L. (2000), *The State Against the Peasantry: Rural Struggles in Colonial and Postcolonial Mozambique*. Virginia: University of Virginia Press.
- BOXER, Charles Ralph (1963), *Race Relations in the Portuguese Colonial Empire, 1415-1825*. Oxford: Clarendon Press.
- BOXER, Charles Ralph (1969), *The Portuguese Seaborne Empire 1415-1825*. London: Hutchinson.
- BRAATHEN, Einer (2003), «Democratic decentralisation in Mozambique?», in Newitt, Malyn; Chabal, Patrick; Macqueen, Norrie (eds.) (2003), *Community & the State in Lusophone Africa*, London: King's College, 99-126.
- BRITO, Eduíno (1966), «A revogação do estatuto dos indígenas e o problema da sobrevivência dos estatutos de direito privado nas províncias ultramarinas», *Boletim Cultural da Guiné Portuguesa*, Centro de Estudos da Guiné Portuguesa, (21) 82, 181-197.
- BRITO-SEMEDO, Manuel (2006), *A Construção da Identidade Nacional: Análise da Imprensa entre 1877 e 1975*. Praia: Instituto da Biblioteca Nacional.
- BROCK, Lothar (2001), «Nation-Building: Prelude or Belated Solution to the Failing States», «Failed States» Conference, Florence: April 10-14.
- BROWNLIE, Ian (1983), «Declaration on the Grating of Independence to Colonial Countries and Peoples», in Brownlie, Ian (ed.), *Basic Documents in International Law*. Oxford: Clarendon Press, 228-230.
- BRYMAN, Alan (2004), *Social Research Methods*. Oxford: Oxford University Press.
- BURAWOY, Michael (1991), «The extended case method», in Burawoy, M. [et al.] (orgs), *Ethnography Unbound: Power and resistance in the modern metropolis*. Berkeley: University of California Press, 271-287.
- BURAWOY, Michael (2000), «Introduction: reaching for the global», in Burawoy, M. [et al.] (orgs), *Global ethnography: forces, connections, and imaginations in a postmodern world*. Berkeley: University of California Press, 1-40.
- BURDEAU, Georges (1980), *Droit Constitutionnel et Institutions Politiques*. Paris: Librairie Générale de Droit et de Jurisprudence.
- BUTLER, Judith (1993), *Bodies that Matter*. London: Routledge
- CABECINHAS, Rosa (2002), *Racismo e Etnicidade em Portugal*, Tese de Doutoramento em Ciências da Comunicação. Braga: Instituto de Ciências Sociais da Universidade do Minho.
- CABRAL, Amílcar (1974), *Libertação Nacional, Manuel Político do PAIGC*. Lisboa: Edições Maria da Fonte.
- CABRAL, Amílcar (1976), *Unidade e Luta I: A Arma da Teoria*, Volume I. Lisboa: Seara Nova.
- CABRAL, Amílcar (1977), *Unidade e Luta II: A Prática Revolucionária*, Volume II. Lisboa: Seara Nova.
- CABRAL, Amílcar (1979), *Análise de Alguns Tipos de Resistência*. Bolama: Imprensa Nacional de Guiné-Bissau.
- CABRAL, Iva Maria (1990), «Cabo Verde no séc. XVI: uma sociedade em gestação», *Tribuna*, 16 de Junho, 21-22.

- CABRAL, Iva Maria (2002), «Política e Sociedade: Ascensão e Queda de uma Elite Endógena», *História Geral de Cabo Verde*, Vol. III. Praia & Lisboa: Instituto Nacional de Investigação Cultural & Instituto de Investigação Científica Tropical, 235-326.
- CADART, Jacques (1975), *Institutions Politiques et Droit Constitutionnel*, Vol. I. Paris: Librairie Générale de Droit et de Jurisprudence.
- CAETANO, Marcelo (1951), *Tradições, Princípios e Métodos da Colonização Portuguesa*. Lisboa: Agência Geral do Ultramar.
- CAHEN, Micahel (1996), «O Estado, Etnicidades e Transição Política», Magode, José (ed.), *Moçambique: Etnicidades, Nacionalismo e Estado. Transição Inacabada*, Maputo: Fundação Friedrich Ebert & Centro de Estudos Estratégicos e Internacionais, 13-20.
- CARDOSO, Humberto (1993), *O Partido Único em Cabo Verde. Um assalto à esperança*. Praia: Imprensa Nacional.
- CARDOSO, Renato (1986), *Cabo Verde: Opção Para Uma Política de Paz*. Praia: Instituto Cabo-verdiano do Livro.
- CARDOSO, Carlos (1994), «A Transição Democrática na Guiné-Bissau: Um Parto Difícil», *Soronda: Revista de Estudos Guineenses*, 17, 5-30.
- CARDOSO, Carlos (1998), «Estado e Nação: Para uma Releitura da Construção Nacional da Guiné-Bissau», in *Que Estados, Que Nações em Construção nos Cinco?* Colóquio Internacional. Praia: Fundação Amílcar Cabral, 87-102.
- CARDOSO, Fernando Jorge (2005), «Integração Regional em África: Que Papel para a CPLP», in Silva, Teresa Cruz Silva; Araújo, Manuel G. Mendes; Cardoso, Carlos (orgs.), *'Lusofonia' em África. História, Democracia e Integração Africana*. Dakar: CODESRIA, 239-49.
- CARBONE, Giovanni M. (2003), *Emerging Pluralist Politics in Mozambique: The Frelimo-Renamo Party System*, Development Research Centre. London: London School of Economics.
- CARREIRA, António (1977), *Migrações nas ilhas de Cabo Verde*. Lisboa: Universidade Nova.
- CARREIRA, António (1983), *Cabo Verde: formação e extinção de uma sociedade escravocrata (1460-1878)*. Praia: Instituto Caboverdiano do Livro.
- CARREIRA, António (1985), *Demografia Cabo-verdiana*. Praia: Instituto Caboverdiano do Livro.
- CASTRO-GÓMEZ, Santiago (2005), «Ciências sociais, violência epistêmica e o problema da 'invenção do outro'», Lander, Edgardo (org.), *A colonialidade do saber: eurocentrismo e ciências sociais. Perspectivas latino-americanas*. Buenos Aires: CLACSO, 169-186.
- CAU, Boaventura M. (2004), *The Role of Traditional Authorities in Rural Local Governance in Mozambique: Case Study of the Community of Chirindzene*, Faculty of Economic and Management Sciences. Cape Town: University of the Western Cape.
- CENTEIO, Ivone (2007), *As Ilhas de Cabo Verde (1820-1960), a problemática da mestiçagem e a defesa do estatuto de adjacência*, Dissertação de Mestrado em História. Coimbra: Faculdade de Letras da Universidade de Coimbra.
- CHABAL, Patrick [1992] (1994), *Power in Africa: an essay in political interpretation*, London: Macmillan.
- CHABAL, Patrick; Daloz, Jean-Pascal (1999), *Africa works: disorder as political instrument*. Oxford & Indiana: The International African Institute Hurst & Indiana University Press.
- CHABAL, Patrick [et al.] (2002), *A History of Postcolonial Lusophone Africa*. Indiana: Indiana University Press.

- CHABAL, Patrick (2003), *Amilcar Cabral: Revolutionary Leadership and People's War*. London: Hurst & Company.
- CHABAL, Patrick (2005), «Introduction: Violence, Power and Rationality: A Political Analysis of Conflict in Contemporary Africa», in Chabal, Patrick; Engel, Ulf; Gentili, Anna-Maria (eds.), *Is Violence Inevitable in Africa? Theories of Conflict and Approaches to Conflict Prevention*. Boston/Leiden: Brill, 1-16.
- CHABAL, Patrick; Daloz, Jean-Pascal (2006), *Culture Troubles: Politics and the Interpretation of Meaning*. London: Hurst & Company.
- CHAKRABARTY, Dipesh (1992), «Postcoloniality and the Artifice of History: Who Speaks for 'Indian' Pasts?», *Representations*, Special Issue: Imperial Fantasies and Postcolonial Histories, 37, 1-26.
- CHAKRABARTY, Dipesh (2000), *Provincializing Europe: Postcolonial Thought and Historical Difference*. Princeton: Princeton University Press.
- CHATTERJEE, Partha (1986), *Nationalist Thought and the Colonial World*. London: Zed Press.
- CHILDS, Peter; Williams, Patrick (1997), *An Introduction to Post-Colonial Theory*. London: Harvester Wheatsheaf/Prentice Hall.
- CHIZZOTI, António (2003), «A Pesquisa Qualitativa em Ciências Humanas e Sociais: Evolução e Desafios», *Revista Portuguesa de Educação*, (16) 2, 221-236.
- CLAPHAM, Christopher (2000), «Failed States and Non-States in the Modern International Order», «*Failed States*» Conference, Florence: April 10-14.
- CLAPHAM, Christopher (1998), «Degrees of Statehood», *Review of International Studies*, 24, 143-57.
- COELHO, J.P. Borges (2003), «Da Violência colonial ordenada à ordem pós colonial violenta – sobre um legado das guerras coloniais nas ex-colónias portuguesas», *Lusotopie* 2003, 175-193.
- COHEN, Zelinda (1989), «O Caso de um Preto que Virou Branco», *Tribuna*, 11 de Dezembro, 19-20.
- COHEN, Zelinda (1990), «Algumas reflexões sobre a Colonização da Ilha do Fogo», *Magma*, 5-6, 27-30.
- COHEN, Zelinda (1992), «O provimento dos Oficiais da Justiça e da Fazenda para as Ilhas de Cabo Verde», *STVDIA*, 51, 145-176.
- COHEN, Zelinda (2001), «A Administração das Ilhas de Cabo Verde e o seu distrito no segundo século de colonização (1560-1640)», *História Geral de Cabo Verde*, Vol. II. Praia & Lisboa: Instituto Nacional de Investigação Cultural & Instituto de Investigação Científica Tropical, pp. 189-224.
- COHEN, Zelinda (2007), *Os Filhos da Folha: Cabo Verde – Séculos XV-XVIII*. Praia: Spleen Edições.
- COLLINS, Peter (1998), «Negotiating Selves: Reflections on 'Unstructured' Interviewing» *Sociological Research Online*, (3) 3. Disponível em: <http://www.socresonline.org.uk/socresonline/3/3/2.html> [acedido a 17 de Julho de 2009].
- COLEMAN, James S. (1954), «Nationalism in Tropical Africa», *American Political Science Review*, 48, 404-426.
- COLSON, Elizabeth (1971), The Impact of the Colonial Period on the Definition of Land Rights, in Turner, Victor (org.), *Colonialism in Africa: 1870-1960*. Cambridge: Cambridge University Press, 193-215.

- COMAROFF, John; Jean Comaroff (1991), *Of Revelation and Revolution: Christianity, Colonialism and Consciousness in South Africa*, Vol I. Chicago: University of Chicago Press.
- COMAROFF, John; Jean Comaroff (1993), «Introduction», in Comaroff, John; Jean Comaroff (eds.), *Modernity and its Malcontents: Ritual and Power in Postcolonial Africa*. Chicago: University of Chicago Press, xi-xxxvii.
- COMAROFF, John; Jean Comaroff (1997), *Of Revelation and Revolution: The Dialectics of Modernity on a South Africa Frontier*, Vol. II. Chicago: University of Chicago Press.
- COMAROFF, John (2002), «Governmentality, Materiality, Legality, Modernity: On the Colonial State in Africa», in Deutsch, Jan-Georg; Probst, Peter; Schmidt, Heike (eds.), *African Modernities*. London: Heinemann, 107-134.
- COMAROFF, John; Jean Comaroff (2006), «Law and Disorder in the Postcolony: An Introduction», in Comaroff, John; Jean Comaroff (eds.), *Law and Disorder in the Postcolony*. Chicago: University of Chicago Press, 1-56.
- COOPER, Frederick [et al.] (1993), *Confronting historical paradigms: peasants, labor, and the capitalist world system in Africa and Latin America*. Madison: University of Wisconsin Press.
- COOPER, Frederick (2000), «Conflict and Connection: Rethinking Colonial African History», in Dirlík, Arif; Bahel, Vinay; and Peter Gran (editors); *History After Three Worlds: Post-Eurocentric Historiographies*. Lanham: Rowman & Littlefield Publishers, 157-190.
- COOPER, Frederick (2005), *Colonialism in Question: Theory, Knowledge, History*. Berkeley: University of California Press.
- COSTA, Sérgio (2005), *Muito além da diferença: (im)possibilidades de uma teoria social póscolonial*, Freie Universität Berlin. Disponível em <http://www.npms.ufsc.br/programas/poscolonialismo%20Costa.pdf> [acedido a 8 de Setembro de 2005].
- COSTA, Suzano (2009), *Cabo Verde e a União Europeia: Diálogos Culturais, Estratégias e Retóricas de Integração*. Tese de Mestrado. Lisboa: FCSH-UNL.
- CORONIL, Fernando (1994), «Listening to the Subaltern: The Poetics of Neocolonial States», *Poetics Today*, (15) 4.
- CUNHA, Isabel Ferin (1997), «Nós e os Outros nos Artigos de opinião da Imprensa Portuguesa», *Lusotopie 1997*, 435-467.
- CUNHA, J. M. da Silva (1955), *O Trabalho Indígena: estudo de direito colonial*. Lisboa: Agência Geral do Ultramar.
- DAVIDSON, Basil (1988), *As Ilhas Afortunadas*. Praia: Instituto Cabo-verdiano do Livro.
- DAVIDSON, Basil (1994), *The Search For Africa: A History In The Making*. London: Villiers Publications.
- DAVIDSON, Basil (2000), *O Fardo do Homem Negro: Os Efeitos do Estado-Nação em África*. Porto: Campo das Letras.
- DERRIDA, Jacques (1981), *Margins of Philosophy*. Brighton: Harvester.
- DERRIDA, Jacques (1972), *Positions*. Chicago: Chicago University Press.
- DIAGNE, Souleymane Bachir (1993), «The Future of Tradition», in Momar Couba Diop (ed.), *Senegal: Essays in Statecraft*. Dakar: CODESRIA, 269-290.
- DIAGNE, Souleymane Bachir (2001), «Africanity as Open Question», in Diagne [et al.], *Identity and Beyond: Rethinking Africanity*. Upsala: Nordiska Afrikainstitutet, 19-24.
- DIAGNE, Souleymane Bachir (2005), «Philosophies, African», in Maryanne Horowitz (ed.), *The New Dictionary of the History of Ideas*, Vol. 4. New York: Charles Scribner's Sons, 1761-1763.

- DIAGNE, Souleymane Bachir; Jeppie, Shamil (eds.) (2008), *The Meanings of Timbuktu*. Cape Town & Dakar: HSRC Press & CODESRIA.
- DIAMOND, Jay Larry; Plattner, Marc F. (1999), *Democratization in Africa: Progress and Retreat*. Baltimore: Johns Hopkins University Press.
- DINERMAN, Alice (2006), *Revolution, Counter-Revolution and Revisionism in Postcolonial Africa: The Case of Mozambique, 1975-1994*. Routledge: Taylor & Francis Publishers.
- DIOP, Cheikh Anta (1954), *Nations nègres et culture*. Paris: Présence Africaine.
- DIOP, Cheikh Anta (1960), *Les fondements culturels, techniques et industriels d'un futur état fédéral d'Afrique noire*. Paris: Présence Africaine.
- DIOP, Cheikh Anta (1967), *Antériorité des civilisations nègres: mythe ou vérité historique?*. Paris: Présence Africaine.
- DIOUF, Mamadou (1999), «Des historiens et des histoires, pourquoi faire? L'historiographie africaine entre l'Etat et les communautés», *Revue Africaine de Sociologie*, 3 (2), 99-128.
- DIRLIK, Arif (1994), «The Post-colonial Aura: Third World Criticism in the Age of Global Capitalism», *Critical Inquiry*, (20) 2, 328-356.
- DOMINGUES, Ângela M. V. (1991a), «Subsídios para a História Geral de Cabo Verde: o Aparelho Judicial de Santiago (1462-1524)», *STVDIA*, 50, 117-198.
- DOMINGUES, Ângela M. V. (1991b), «Juizes e Réus: os Meandros da Injustiça no Fogo (1513-1561)», *Revista Internacional de Estudos Africanos*, 14-15, 157-170.
- DOMINGUES, Ângela M. V. (2001), «Administração e Instituições: Transplante, Adaptação, Funcionamento», *História Geral de Cabo Verde*, Vol. I. Praia & Lisboa: Instituto Nacional de Investigação Cultural & Instituto de Investigação Científica Tropical, pp. 41-123.
- DOUGHERTY, James E., Pfaltzgrff. Robert L. (2003), *Relações Internacionais: As Teorias em Confronto*, Coleção Trajectos. Lisboa: Gradiva.
- DURING, Simon (1995), «Postmodernism or Post-colonialism Today», in Ashcroft, Bill; Griffiths Gareth; Tiffin, Helen (eds.), *The Post-colonial Studies Reader*. London & New York: Routledge, 125-129.
- DUSSEL, Enrique (1994), *1492: El Encubrimiento del Otro*, La Paz: Plural Editores.
- DUSSEL, Enrique (1998), *La Ética de la Liberación Ante el Desafío de Apel*, Taylor y Vattimo. Ciudad de Mexico: Universidad Autónoma.
- DUSSEL, Enrique (2000), «Europa, modernidad y eurocentrismo», in Lander, Edgardo (org.), *La colonialidad del saber, eurocentrismo y ciencias sociales, perspectivas latinoamericanas*. Buenos Aires: CLACSO, 41-54.
- DUSSEL, Enrique (2001), *Hacia una filosofía política crítica*. Bilbao: Editorial Desclée de Brouwer.
- DUSSEL, Enrique (2002), *Ética de la liberación en la edad de la globalización y de la exclusión*. Madrid: Editorial Trotta.
- DUSSEL, Enrique (2007), *Política de La Liberación. Historia Mundial Y Crítica*. Madrid: Editorial Trotta.
- DYER, Richard (1997), *White: Essays on Race and Culture*. London: Routledge.
- EHRlich, Eugen (1979), «Living Law», in Campbell, Colin; Willes, Paul (ed.), *Law and Society: Readings in the Sociology of Law*. Oxford: Martin Robertson & Co. Ltd, 112-120.
- ELLIS, Stephen (2005), «How to Rebuild Africa?», *Foreign Affairs*, (84) 5, 135-148.
- EZE, Emmanuel Chukwudi (ed.) (1997), *Postcolonial African Philosophy: A Critical Reader*. Oxford: Blackwell Publishers.

- ENGLEBERT, Pierre (2002), «Patterns and Theories of Traditional Resurgence in Tropical Africa», *Mondes en Développement*, 30, 118-51.
- ÉVORA, José Silva (2005), *Santo Antão no Limiar do Século XIX: da Tensão Social às Insurreições Populares (1886/1894) – Uma Perspectiva Histórica*. Praia: IAHN.
- FABIAN, Johannes (1986), *Language and colonial power: the appropriation of Swahili in the former Belgian Congo*. Cambridge: Cambridge University Press.
- FABIAN, Johannes (2002), *Time and the Other: How Anthropology Makes its Object*. New York: Columbia University Press.
- FANON, Frantz (1975), *Pele Negra, Máscaras Brancas*. Porto: Paisagem, [2ª edição].
- FANON, Frantz (1980), *Em Defesa da Revolução Africana*. Lisboa: Sá Da Costa.
- FANON, Frantz (2006), *Os Condenados da Terra*. Juiz de Fora: Editora UFJF.
- FERNANDES, Gabriel (2002), *A Diluição da África: Uma Interpretação da Saga Identitária Cabo-Verdiana No Panorama Político (Pós) Colonial*. Florianópolis: Editora da UFSC.
- FERNANDES, Gabriel (2005), *Em Busca da Nação: notas para uma reinterpretação do Cabo Verde Crioulo*. Florianópolis/Praia: Editora da UFSC/IBNL.
- FERNANDES, Raul Mendes (1993), «Partido Único e Poderes Tradicionais», *Soronda*, 16, 39-50.
- FICHTE, Johann Gottlieb [1800] (1991), *El Estado comercial cerrado*. Madrid: Tecnos.
- FLORENCIO, Fernando (2005), *Ao Encontro dos Mambos: Autoridades Tradicionais vaNdau e Estado em Moçambique*, Lisboa: Imprensa de Ciências Sociais.
- FREYRE, Gilberto (2001), *Aventura e Rotina, Sugestões de uma viagem à procura das constantes portuguesas de caráter e ação*. Rio de Janeiro: Topbooks UniverCidade Editora.
- FONSECA, Jorge Carlos (2006), «Do Regime de Partido Único à Democracia em Cabo Verde: As ‘sombras e presença’ da Constituição Portuguesa de 1976», *Themis: Revista de Direito*, N.º Extra, 81-118.
- FORTUNA, Carlos (1993), *O Fio da Meada: o Algodão de Moçambique, Portugal e a Economia-Mundo (1860-1960)*. Porto: Afrontamento.
- FOUCAULT, Michel (1995), *Discipline & Punish: The Birth of the Prison*. New York: Vintage Books.
- FOUCAULT, Michel (2002), *Archaeology of Knowledge*. London & New York: Routledge, 2nd Edition.
- FOUCAULT, Michel (2001), *The Order of Things: Archaeology of the Human Sciences*. London & New York: Routledge, 2nd Edition.
- FOUCAULT, Michael [1979] (2008), *Microfísica do Poder* (org. e trad. Roberto Machado). São Paulo: Edições Graal.
- FOX, Richard Gabriel; Starn, Orin (org.) (1997), *Between Resistance and Revolution: Cultural Politics and Social Protest*. New Brunswick: Rutgers University Press.
- GASPAR, José Maria (1965), *Problemática do Trabalho em África*. Lisboa: Instituto Superior de Ciências Sociais e Políticas Ultramarinas.
- GEFFRAY, Christian (1990), *La Cause de Arms au Mozambique*. Paris: Karthala.
- GELLNER, Ernest (1983), *Nations and Nationalism*. Oxford: Oxford University Press.
- GENTILI, Anna Maria (1999), *O Leão e o Caçador: Uma História da África Sub-sahariana dos Séculos XIX e XX*. Maputo: Arquivo Histórico de Moçambique.
- GENTILI, Anna Maria (2005), «Ethnicity and Citizenship in Sub Saharan Africa», in Chabal, Patrick; Engel, Ulf; Gentili, Anna-Maria (eds.) (2005), *Is Violence Inevitable in Africa? Theories of Conflict and Approaches to Conflict Prevention*, Leiden/Boston: Brill, 35-54.

- GESCHIERE, Peter (1997), *The Modernity of Witchcraft: Politics and the Occult in Postcolonial Africa*. Charlottesville: University of Virginia Press.
- GHANDI, Leela (1998), *Postcolonial Theory: A Critical Introduction*. New York: Columbia University Press.
- GIL, José (1989), «Nação», in *Estado-Guerra*, Enciclopédia Einaudi, Vol. 14, Lisboa: Imprensa Nacional – Casa da Moeda, 276-305.
- GILROY, Paul (1993), *The Black Atlantic: Modernity and Double Consciousness*. Cambridge: Harvard University Press.
- GONÇALVES, Maria de Lourdes (2009), *Rabelados no Bacio e no Espinho Branco: pontes e portas na (re)formulação identitária do grupo*, Tese de Mestrado em Ciências Sociais. Praia: Universidade de Cabo Verde.
- GOODY, Jacky (2006), *The Theft of History*. Cambridge: Cambridge University Press.
- GOULBOURNE, Harry (1982), «Julius Nyerere et la revolution africaine» *Africa Development*, (7) 3, 68-86.
- GLISSANT, Edouard (1989), *Caribbean discourse: selected essays*, (trad. e introd. J. Michael Dash). Charlottesville and London: University Press of Virginia.
- GLUCKMAN, Max (1973), «Limitations of the case Method in the study of tribal law», *Law and Society Review*, 7, 611-641.
- GRAÇA, José Leitão (1998), «Por um Panafricanismo Renovado», in *Que Estados, Que Nações em Construção nos Cinco?* Colóquio Internacional. Praia: Fundação Amílcar Cabral, 103-111.
- GRIFFITHS, John (1986), «What is legal Pluralism?», *Journal of Legal Pluralism*, 24, 1-55.
- GROSGOUEL, Ramón (2007), «The Epistemic Decolonial Turn: Beyond political-economy paradigms», *Cultural Studies*, (21) 2-3, 211-223.
- GROSGOUEL, Ramón (2008), «Para descolonizar os estudos de economia política e os estudos pós-coloniais: Transmodernidade, pensamento de fronteira e colonialidade global», *Revista Crítica de Ciências Sociais*, 80, 115-147.
- GUHA, Ranajit (1988), «On Some Aspects of the Historiography of Colonial India», in Guha, Ranajit e Spivak, Gayatri (eds.), *Selected Subaltern Studies*. New York: Oxford University Press, 37-44.
- GUHA, Ranajit (1989), «Dominance without Hegemony and Its Historiography», in Guha, Ranajit (ed.), *Subaltern Studies: writings on South Asian History and Society*, Volume VI. New York: Oxford University Press, 210-309.
- GUHA, Ranajit (ed.) (1997), *A Subaltern Studies Reader 1986-1995*. Minneapolis: Minnesota University Press.
- GULLIVER, Philip H. [1969] (1997), «Case Studies of law in non-western societies: Introduction», in Nader, Laura (org), *Law in Culture and society*. Berkeley: University of California Press, 11-23.
- HABERMAS [1985] (1990), *O Discurso Filosófico da Modernidade*. Lisboa: Publicações Dom Quixote.
- HABERMAS, Jurgen [1981] (1999), «Modernity: An Unfinished Project», in d'Entrèves, Maurizio Passerin; Benhabib, Seyla (eds.), *Habermas and the Unfinished Project of Modernity*, Cambridge: Polity Press, pp. 38-56.
- HALL, Catherine (1996), «Histories, empires and the post-colonial moment», in Chambers, Ian; Curti, Lidia (eds.), *The Post-Colonial Question, Common Skies, Divided Horizons*. London: Routledge, 65-77.

- HALL, Margaret; Young, Tom (1997), *Confronting Leviathan: Mozambique since Independence*. London: Hurst & Company.
- HALL, Stuart (1992), «The West and the Rest: Discourse and Power», in Gieban, Bram; Hall, Stuart (eds.), *Formations of Modernity*. Cambridge: Polity Press, 275-332.
- HALL, Stuart (1996a), «When Was 'The Post-Colonial'? Thinking at the Limit», in Chambers, Ian; Curti, Lidia (eds.), *The Post-Colonial Question, Common Skies, Divided Horizons*. London: Routledge, 95-120.
- HALL, Stuart (1996b), «Introduction: Who Needs 'Identity'?» in Hall, Stuart; Du Gay, Paul (ed.), *Questions of Cultural Identity*. London/California/New Delhi: Sage, 1-17.
- HALL, Stuart (1996c), «New Ethnicities», in Morley, David; Chen, Kuan-Hsing (ed.), *Stuart Hall: Critical Dialogues in Cultural Studies*. London & New York: Routledge, 441-450.
- HALL, Stuart (1996d), «What is this, black'in Black Popular Culture?», in Morley, David; Chen, Kuan-Hsing (ed.), *Stuart Hall: Critical Dialogues in Cultural Studies*. London & New York: Routledge, 465-475.
- HALL, Stuart (1997a), «The Local and the Global: Globalization and Ethnicity», in McClintock, Anne [et al.] (orgs.), *Dangerous Liaisons: Gender, Nation and Postcolonial Perspectives*. Minneapolis: University of Minnesota Press, 173-187.
- HALL, Stuart (2000), «The Multi-cultural Question», in Hesse, Barnor (org.), *Un/settled Multiculturalisms*. London: Zed Books, 49-94.
- HALL, Stuart (ed.) (1997b), *Representation: Cultural Representations and Signifying Practices*. London/California/New Delhi: Sage & Open University.
- HARDING, Sandra (1998), *Is Science Multicultural? Postcolonialisms, Feminisms, and Epistemologies*. Indiana: Indiana University Press.
- HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich (1977), *Phenomenology of Spirit*. Oxford: Clarendon Press.
- HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich (2001), *The Philosophy of History*. Kitchener: Batoche Books.
- HENRIQUES, Isabel Castro (2004), *Os Pilares da Diferença: relações Portugal-África séculos XV-XX*. Lisboa: Caleidoscópio.
- HILL, Jonathan (2005), «Beyond the Other? A postcolonial critique of the failed state thesis», *African Identities*, (3) 2, 139-154.
- HOBSBAWM, Eric (2004), *A Questão do Nacionalismo: Nações e Nacionalismos Desde 1780*. Lisboa: Edições Terramar.
- HOBSBAWM Eric; Ranger, Terence (eds.) (1983), *The Invention of Tradition*. Cambridge: Cambridge University Press.
- HODGKIN, Thomas L. (1957), *Nationalism in colonial Africa*. New York: New York University Press.
- HODGES, Tony (2003), *Angola: The Anatomy of an Oil State*. Indiana: Indiana University Press.
- HOLSTI, Kalevi J. (1996), *The State, War, and the State of War*. Cambridge: Cambridge University Press.
- HOOKER, M.B. (1975), *Legal Pluralism*. Oxford: Clarendon Express.
- HOPENHAYN, Martin (2000), «Transculturalidad y Diferencia», *Cinta de Moebio*, 7. Disponível em: <http://www.cholonautas.edu.pe/modulo/upload/TRANSCULTURALIDAD%20Y%20DIFERENCIA-HOPENHAYN.pdf> [acedido a 14 de Setembro de 2010].

- HOUNTONDJI, Paulin J. [1976] (1997a), *African Philosophy: Myth and Reality*: (translation by H. Evans & J. Rée, second edition). Bloomington: Indiana University Press.
- HOUNTONDJI, Paulin J. (2002), *The struggle for meaning: Reflections on Philosophy, Culture and Democracy in Africa*. Athens: Ohio University Press.
- HOUNTONDJI, Paulin J. (ed.) (1997b), *Endogenous Knowledge: research trails*, Dakar: CODESRIA.
- HÜNERFELD, Peter (1978), «A Pequena Criminalidade e o processo penal», *Revista de Direito e Economia*, 4 (1), 25-47.
- HUNTINGTON, Samuel (1993), «The Clash of Civilizations», *Foreign Affairs*, (72) 3, 22-49.
- HYAM, Ronald (1990), *Empire and Sexuality: the British Experience*. Manchester: Manchester University Press.
- HYDEN, Goran (ed.) (1992), *Governance and Politics in Africa*. Boulder: Lynne Rienner Publishers.
- ISAACMAN, Allen (1979), *A tradição de resistência em Moçambique*. Porto: Afrontamento.
- ISAACMAN, Allen; Isaacman, Barbara (1983), *Mozambique: From Colonialism to Revolution, 1900-1982*. Boulder (Colo.): Westview Press.
- ISAACMAN, Allen F. (1987), «Régulos, Diferenciação Social e Protesto Rural», *Revista Internacional de Estudos Africanos*, 6/7, 37-82.
- JACKSON, Robert H. (1990), *Quasi-States: sovereignty, international relations, and the Third World*. Cambridge: Cambridge University Press.
- JAMES, George G. M. (1954), *Stolen Legacy: Greek Philosophy is Stolen Egyptian Philosophy*. New York: Philosophical Library.
- JAMESON, Frederic (1991), *Postmodernism or the Cultural Logic of Late Capitalism*. Durham, NC: Duke University Press.
- JAVEAU, Claude (1998), *Lições de Sociologia*. Oeiras: Celta.
- JOSÉ, André Cristiano (2005), «Autoridades Ardilosas e Democracia em Moçambique», *O Cabo dos Trabalhos*, 1: <http://cabodostrabalhos.ces.uc.pt/n1/ensaios.php> [acedido a 14 de Novembro de 2006].
- JOSEPH, Richard A. (1998), *State, Conflict, and Democracy in Africa*. Boulder: Lynne Rienner Publishers.
- JOSSIAS, Elias (2004), «Autoridades Locais em Moçambique: Dinâmicas e Processos de uma Articulação», *Comunicação apresentada no VIII Congresso Luso-Afro-Brasileiro de Ciências Sociais*, 2004, Coimbra: Centro de Estudos Sociais: Disponível em: <http://www.ces.uc.pt.LAB4> [acedido a 01 de Maio de 2007].
- KAPUSCINSKI, Ryszard (2001), *Ebano, febre africana*. Lisboa: Campo das Letras.
- KAVIRAJ, Sudipta (1993), «The politics of nostalgia», *Economy and Society*, 22 (4), 525-543.
- KHATIBI, Abdelkebir (1985), «Double criticism: the decolonization of Arab sociology», in Barakat, Halim (ed.), *Contemporary North Africa: Issues of Development and Integration*, Washington D.C.: Center for Contemporary Arab Studies, 9-19.
- KAJIGAMBA, Victor (2000), «Ensino Superior e Dimensão Cultural de Desenvolvimento (Reflexões Sobre o Papel do Ensino Superior em África)», *Africana Studia – Revista Internacional de Estudos Africanos*, 3, 137-151.
- KI-ZERBO, Joseph (1972), *Histoire de l'Afrique Noire: d'hier à demain*, 1º Vol. Paris: Librairie A. Hatier.
- KOUDAWO, Fafali (2001a), *Cabo Verde e Guiné-Bissau: Da Democracia Revolucionária à Democracia Liberal*. Bissau: Instituto Nacional de Estudos e Pesquisa.

- KOUDAWO, Fafali (2001b), «Militares e Civis Face ao Poder Político em Cabo Verde e na Guiné-Bissau», *Direito e Cidadania*, (4) 10/11, 301-308.
- KUNKEL, Wolfgang (1966), *An Introduction to Roman legal and Constitutional History*. Oxford: Clarendon Press.
- LACLAU, Ernesto; Mouffe, Chantal (1985), *Hegemony and Socialist Strategy*. London: Verso.
- LAAKSO, Liisa; Olukoshi, Adebayo (1996), «The Crisis of the Post-Colonial Nation-State Project in Africa», in Laakso, Liisa; Olukoshi, Adebayo (eds.), *Challenges to the Nation-State in Africa*. Uppsala: Nordic Africa Institute, 7-39.
- LAMPHEAR, John (1992), *The Scattering time: Turkana responses to colonial rule*. Oxford: Clarendon Press.
- LANDER, Edgardo (2000), «Ciencias sociales: saberes coloniales y eurocentricos», in Lander, Edgardo (org.), *La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales. Perspectivas latinoamericanas*. Buenos Aires: CLACSO, 11-40.
- LAZARUS, Neil (1999), *Nationalism and Cultural Practice in the Postcolonial World*. Cambridge: Cambridge University Press.
- LAZARUS, Neil (2005), «Representation and terror in V.Y. Mudimbe», *Journal of African Cultural Studies*, (17) 1, 81-10.
- LEITE, Ana Mafalda (2003), *Literaturas Africanas e Formulações Pós-coloniais*. Lisboa: Edições Colibri.
- LE MOS, Alberto de (1947), *Altas questões da administração colonial portuguesa*, Separata da Revista *Brotéria*, (44) 4.
- LENINE, Vladimir I. (1990), «O Socialismo e a Guerra», in Brillard, Philippe (orgs.), *Teoria das Relações Internacionais*. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 164-176.
- LEONARD, Yves (1998), «As Ligações a África e ao Brasil», in Bethencourt, Francisco e Chaudhuri, Kirty (orgs.), *História da Expansão Portuguesa*, Vol. V. Lisboa: Círculo de Leitores, 421-441.
- LESOURD, M. (1995), *Etat et société aux îles du Cap-Vert*. Paris: Editions Karthala.
- LIJPART, Arendt (1977), *Democracy in Plural Societies*. New Haven, CT: Yale University Press
- LIMA, Aristides R. (1991), *Reforma Política em Cabo Verde: Do Paternalismo à Modernização do Estado*. Praia: Edição do Autor & Fundação Friedrich Elbert.
- LIPOVETSKY, Gilles; Charles, Sébastien (2004), *Le Temps Hypermodernes*. Paris: Editions Grasset.
- LONSDALE, John; Berman, Bruce (1992), *Unhappy Valley: Conflict in Kenya & Africa*, II Vol. Ohio: Ohio University Press.
- LONSDALE, John (1994), «Moral Ethnicity and Political Tribalism», in Kaarsholm Preben; Hultin, Jan (eds.), *Inventions and Boundaries: Historical and Anthropological Approaches to the Study of Ethnicity and Nationalism*. Roskilde: Roskilde University, 131-150.
- LOOMBA, Ania (1991), «Overworlding the 'Third World'», *Oxford Literary Review*, 13 (12), 164-191.
- LOOMBA, Ania (1998), *Colonialism/Postcolonialism*. London & New York: Routledge.
- LOPES da Silva, Baltasar, (1956), «Cabo Verde visto por Gilberto Freyre». Praia: Imprensa Nacional.
- LOPES, Carlos (1982), *Etnia, Estado e Relações de Poder na Guiné-Bissau*. Lisboa: Edições 70.

- LOPES, Carlos (1987), *A Transição Histórica na Guiné-Bissau: do Movimento de Libertação Nacional ao Estado*. Bissau: Instituto Nacional de Estudos e Pesquisa.
- LOPES, Carlos (1988), *Para Uma Leitura Sociológica da Guiné-Bissau*. Bissau: Instituto Nacional de Estudos e Pesquisa.
- LOPES, José Vicente (2002), *Os Bastidores da Independência*. Praia: Spleen Edições.
- LÚCIO, Carlos (2006), *Resistencias poscoloniales, transformaciones políticas y epistémicas en la propuesta política zapatista*, Tese de Mestrado em Sociologia. Coimbra: FEUC.
- LYOTARD, Jean-François [1979] (1984), *The Postmodern Condition* (translation by Geoff Bennington and Brian Massumi). Minnesota: Minnesota University Press.
- MACAMO, Elísio Salvado (2005), «Introduction, Negotiating Modernity: From Colonialism to Globalization», in Macamo, Elísio Salvado (ed.), *Negotiating Modernity: Africa's Ambivalent Experience*, Dakar: CODESRIA, 1-16.
- MACEDO, Helder (1992), «Recognizing the Unknown: The Discoveries and the Discovered in the Age of Overseas Expansion», *Camões Center Quaterly*, (4) 2/3, 8-13.
- MACHADO, Nilson José (2001), «A Universidade e a organização, do conhecimento: a rede, o tácito, a dádiva», *Estudos Avançados*, 15 (42), 333-352.
- MAGODE, José (ed.) (1996), *Moçambique: Etnicidades, Nacionalismo e Estado. Transição Inacabada*. Maputo: Fundação Friedrich Ebert/Centro de Estudos Estratégicos e Internacionais.
- MAIA, Rodolfo Tigre (1994), «O Tribunal Do Júri: Justiça Popular ou Mistificação?», *Direito, Estado e Sociedade*, 4, 15-18.
- MAFEJE, Archibald (1997), «Taking Issues with African Historians», *Problematizing History and Agency: From Nationalism to Subalternity*, Conference at University of Cape Town Centre for African Studies, Cape Town, 22-24 Octobre.
- MAFEJE, Archibald (2000), «Africanity: A Combative Ontology», *CODESRIA Bulletin*, (2) 1/4, 66-71.
- MAFEJE, Archibald (2001), Africanity: A commentary by Way of Conclusion, *CODESRIA Bulletin*, 3/4, 14-16.
- MALDONADO-TORRES, Nelson (2008), «A Topologia do Ser e a Geopolítica do Conhecimento. Modernidade, Império e Colonialidade», *Revista Crítica de Ciências Sociais*, 80, 71-114.
- MAMDANI, Mahmood (1998), «When Does a Settler Become a Native?, Reflections on the Colonial Roots of Citizenship in Equatorial and South Africa», *Inaugural Lecture*, May 13, New Series no. 208, University of Cape Town.
- MAMDANI, Mahmood (1999a), «Historicizing Power and Responses to Power Indirect Rule and Its Reform», *Social Research*, (66) 3, 859-886.
- MAMDANI, Mahmood (1999b), *Citizenship and Subject: Contemporary Africa and the Legacy of the Late Colonialism*. London: James Currey.
- MAMDANI, Mahmood (2001a), *When Victims become Killers: Colonialism, Nativism, and Genocide in Rwanda*. Princeton: Princeton University Press.
- MAMDANI, Mahmood (2001b), «Beyond Settler and Native as Political Identities: Overcoming the Political Legacy of Colonialism», *Comparative Studies in Society and History*, (43) 4, 651-664.
- MAMDANI, Mahmood (2002), «Making Sense of Political Violence in Postcolonial Africa», *Identity, Culture and Politics*, (3) 2, 1-23.
- MAMDANI, Mahmood (2005a), «Political Identity, Citizenship and Ethnicity in Post-Colonial Africa», Arusha Conference, *New Frontiers of Social Policy* - December 12-15.

- MAMDANI, Mahmood (2005b), «Identity and National Governance», in Wisner, Ben; Toulmin, Camila; Chitiga, Rutendo (eds.), *Towards a New Map of Africa*. London: Earthscan, 265-280.
- MANI, Lata; Frankenberg, Ruth (1993), «Crosscurrents, Crosstalk: Race, 'Postcoloniality' and the Politics of Location», *Cultural Studies*, (7) 2, 291-308.
- MANDELBAUN, M. (1999), «Is Major War Obsolete?», *Survival*, 40 (4), 20-38.
- MANNING, Carrie L. (2002), *The Politics of Peace in Mozambique: Post-Conflict Democratization, 1992-2000*. London: Praeger Publishers.
- MARIANO, Gabriel (1959), «Do Funco ao Sobrado ou o 'Mundo' que o Mulato Criou», *Colóquios Caboverdeanos*. Lisboa: Junta de Investigações do Ultramar, 23- 49.
- MARTINS, Rocha (1933), *História das Colónias Portuguesas*. Lisboa: Empresa Nacional de Publicidade.
- MARX, Karl Heinrich [1867] (1990), *Capital: Crítica da Economia Política*, 3 Vol. Lisboa: Editorial Avante.
- MASON, Jennifer (2002), «Qualitative interviewing: asking, listening and interpreting», in T. May (orgs), *Qualitative research in action*. London: Sage, 225-241.
- MATO, Daniel (2000), «Not 'Studying The Subaltern', But Studying With 'Subaltern' Social Groups, Or, At Least, Studying The Hegemonic Articulations Of Power», *Nepantla: Views from the South*, (3) 3, 479-502.
- MATO, Daniel (2003), «Estudios y otras prácticas latinoamericanas en cultura y poder», in Walsh, Catherine (ed.), *Estudios Culturales Latinoamericanos: Retos Desde y Sobre la Región Andina*, Quito: Universidad Andina Simón Bolívar/Ediciones Abya-Yala, 73-111.
- MATOS, Patrícia Ferraz (2006), *As Côres do Império: Representações Raciais no Império Colonial Português*. Lisboa: Imprensa de Ciências Sociais.
- MAZRUI, Ali, Tidy Michael (1984), *Nationalism and New States in Africa: From about 1935 to the Present*. London: Heinemann.
- MAZRUI, Ali A. (2003), «Pan-Africanism and the Intellectuals: Rise, Decline And Revival», *Intellectuals, Nationalism and the Pan-African Ideal*, CODESRIA's 30.º Anniversary Conference, December 10-12, Dakar.
- MAZRUI, Ali (2008), *The Politics of War and Culture of Violence*. New Jersey: Africa World Press.
- MBEMBE, Achille (1992a), «Provisional notes on the postcolony», *Africa: Journal of the International African Institute*, (62) 1, 3-37.
- MBEMBE, Achille (1992b), «The banality of power and the aesthetics of vulgarity in the Postcolony», *Public Culture*, (4) 2, 1-30.
- MBEMBE, Achille (2001), «Ways of Seeing: Beyond the Nativism. Introduction», *African Studies Review*, (44) 2, 1-14.
- MBEMBE, Achille (2002), «African Modes of Self-Writing», *Public Culture*, (14) 1, 239-273.
- M'BOKOLO, Elikia (1983), «Historicité et Pouvoir d'Etat en Afrique Noire», *Relations Internationales*, 34, 197-213.
- M'BOKOLO, Elikia (1992), *L'Afrique noire. Histoire et civilisation*, 2 Vol. Paris : Hatier.
- MCCLINTOCK, Anne (1992), «The Myth of Progress: Pitfalls of the Term Post-colonialism», *Social Text*, 31/32, 84-98.
- MCCLINTOCK, Anne (1995), *Imperial Leather, Race, gender and sexuality in colonial context*. New York e London: Routledge.
- MCLENNAN, Gregor (2000), «Sociology's Eurocentrism and the 'Rise of the West' Revisited», *European Journal for Social Theory*, 3 (3), 275-292.

- MCLENNAN, Gregor (2003), «Sociology, Eurocentrism, and postcolonial Theory. *European Journal for Social Theory*», (6) 1, 69-86
- MCLEOD, John (2000), *Beginning Postcolonialism*. Manchester: Manchester University Press.
- MELLO, Lopo Vaz de Sampayo (1910), *Política Indígena*. Porto: Magalhães e Moniz Editores.
- MEMMI, Albert (1973), *Portrait du colonisé, précédé du portrait du colonisateur* (et d'une preface de Jean-Paul Sartre). Paris: Petit Bibliothèque Payot.
- MENDES, José Manuel Oliveira (2003), «Perguntar e observar não basta, é preciso analisar: algumas reflexões metodológicas», *Oficina do CES*, 194, Coimbra: Centro de Estudos Sociais.
- MENDONÇA, Luís (1978), «O Artigo 22.º da Lei sobre a Organização Política do Estado e a Jurisprudência», *Revista do Ministério da Justiça*, Ano 3, n.º 6, Setembro/Dezembro.
- MENDONÇA, Luís (1982), «Reformar Contra os Dias Antigos», *Revista do Ministério da Justiça*, (7) 17/18/19, 156-166.
- MENDONÇA, Luís (1983), «A Constituição da República de Cabo Verde - Um Parlamentarismo sem Modelo», *Revista do Ministério da Justiça*, (8) 21, 91-101.
- MENESES, Maria Paula (2003a), «Agentes do Conhecimento? A Consultoria e a produção do conhecimento em Moçambique», Santos, Boaventura de Sousa (org.), *Conhecimento Prudente Para Uma Vida Decente, 'Um Discurso sobre as Ciências' revisitado*, Porto: Afrontamento, 683-715.
- MENESES, Maria Paula [et al.] (2003b), «As autoridades tradicionais no contexto do pluralismo jurídico», in Santos, Boaventura de Sousa; Trindade, João Carlos (orgs.), *Conflito e Transformação Social: Uma Paisagem das Justiças em Moçambique*, Vol. 2, Porto: Afrontamento, 341-425.
- MENESES, Maria Paula (2004), «Toward Interlegality: Traditional Healers and the Law in Postcolonial Mozambique», *Beyond Law*, 27, 7-31.
- MENESES, Maria Paula (2005), «Traditional Authorities in Mozambique: Between Legitimation and Legitimacy», *Oficina do CES*, 231, Coimbra: Centro de Estudos Sociais.
- MENESES, Maria Paula (2007), «Pluralism, Law and Citizenship in Mozambique: Mapping the Complexity», *Oficina do CES*, nº 291, Coimbra: Centro de Estudos Sociais.
- MENESES, Maria Paula (2008), «Outras vozes existem, outras histórias são possíveis», *Diálogos sobre Diálogos*, Niterói: Grupalfa/UFF.
- Disponível em: http://www.ces.uc.pt/myces/UserFiles/livros/69_Meneses.pdf [acedido a 21 de Julho de 2011].
- MENESES, Maria Paula (2009), «Poderes, direitos e cidadania: o 'retorno' das autoridades tradicionais em Moçambique», *Revista Crítica de Ciências Sociais*, 87, 9-42.
- MENESES, Maria Paula (2010), «O 'Indígena' Africano e o Colono 'Europeu': A Construção da Diferença por Processos Legais», *e-cadernos CES*, 7: http://www.ces.uc.pt/e-cadernos/media/ecadernos7/04%20-%20Paula%20Meneses%2023_06.pdf (acedido a 25 de Agosto de 2011).
- MERRY, Sally Engle (1988), «Legal Pluralism», *Law and Society Review*: 22 (5), 869-896.
- MIGNOLO, Walter (1995), «La Razón Pós-Colonial: Herencias Coloniales Y Teorías Postcoloniales», *Revista Chilena de Literatura*, 47, 91-114.
- MIGNOLO, Walter (2000a), «Introduction: From Cross-Genealogies and Subaltern Knowledges to Nepantla», *Nepantla: Views from South*, (1) 1, 1-8.
- MIGNOLO, Walter (2000b), *Local Histories/Global Designs: Essays on the Coloniality of Power, Subaltern Knowledges and Border Thinking*. Princeton: Princeton University Press.

- MIGNOLO, Walter (2000c), «The Many Faces of Cosmo-polis: Border Thinking and Critical Cosmopolitanism», *Public Culture*, (12) 3, 721-748.
Disponível em: <http://fds.duke/as/romance/facultywmignolo> [acedido a 14 de Fevereiro de 2007].
- MIGNOLO, Walter (2003), «Os esplendores e as misérias da 'ciência': Colonialidade, geopolítica do conhecimento e pluri-versalidade epistémica», Santos, Boaventura de Sousa (org.), *Conhecimento Prudente Para Uma Vida Decente, 'Um Discurso sobre as Ciências' revisitado*, Porto: Afrontamento, 631-671.
- MILLS, Sara (1991), *Discourses of Difference: An Analysis of Women's Travel Writing and Colonialism*. London: Routledge.
- MIRANDA, Jorge (1986), *Constituição de diversos países*, Vol. 1. Lisboa: Imprensa Nacional/Casa da Moeda, 3ª ed.
- MITCHELL, Timothy (1988), *Colonising Egypt*. Berkeley and Los Angeles: University of California Press.
- MKANDAWIRE, T. (1999), «Developmental States and Small Enterprises», in Kenneth King and Simon McGrath (eds.), *Enterprise in Africa: Between Poverty and Growth*. London: Intermediate Technology Publications.
- MKANDAWIRE, T. (1995), «Three Generations of African Academics: A Note», *Transformation*, 28, 75-83.
- MKANDAWIRE, Thandika (org.) (2005), *African Intellectuals: Rethinking Politics, Language, Gender and Development*. Dakar/London & New York: CODESRIA & Zed Books.
- MOORE-GILBERT, Bart (1997), *Postcolonial Theory Contexts: Practices, Politics*. London: Verso.
- MONDLANE, Eduardo (1995), *Lutar por Moçambique*. Maputo: Centro de Estudos Africanos.
- MONIZ, Elias Vaz Moniz (2009), *Africanidades versus Europeísmos: Pelejas Culturais e Educacionais em Cabo Verde*. Praia: Instituto da Biblioteca Nacional e do Livro.
- MONTEIRO, Augusto César (2001), *Recomposição do Espaço Social Cabo-Verdiano*. Mindelo: Gráfica de Mindelo.
- MONTEIRO, Eurídice (2009), *Mulheres, Democracia e Desafios Pós-Coloniais: Uma Análise da Participação Política das Mulheres em Cabo Verde*. Praia: Edições da Uni-CV.
- MONTEIRO, Júlio (1974), *Os rebelados da ilha de Santiago, de Cabo Verde: elementos para o estudo sociológico de uma comunidade*. Lisboa: Soc. Industrial Gráfica.
- MOORE, Sally Falk [1978] (2000), *Law as a process: An anthropological approach*, 2ª ed., Hamburg: LIT.
- MORLEY, David & Kuan-Hsing, Chen (ed.) (1996), *Stuart Hall: Critical Dialogues in Cultural Studies*. Routledge: London & New York.
- MUDIMBE, V. (1988), *The Invention of Africa*. Bloomington: Indiana University Press.
- MUDIMBE, V. (1994), *The Idea of Africa*. Bloomington: Indiana University Press.
- MUELLER, John (2000), «The Banality of 'Ethnic War'», *International Security*, (25) 1, 42-70.
- MURUNGA, Godwin Rapando (2004), «African Cultural Identity and self-writing», *Africa Review of Books*, (1) 1, 15-16.
- MURUNGA, Godwin Rapando (2006), «Mungiki and the Re traditionalisation of Society Argument: A Quest for Recognition?», *CODESRIA Bulletin*, Nos 3 & 4, 31-28.
- MUSTAPHA, Abdul Raufu (2006), «Rethinking Africanist Political Science», *CODESRIA Bulletin*, N° 3 & 4.

- NEDERVEEN Pieterse, Jan; Parekh, Bhikhu (1995), «Shifting imaginaries: decolonization, internal decolonization, postcoloniality», in Nederveen Pieterse, J. & Parekh, B. (org.), *The Decolonization of Imagination, Culture, Knowledge and Power*. London and New Jersey: Zed Books, pp. 1-20.
- NETO, Sérgio (2009), *Colónia Mártir, Colónia Modelo: Cabo Verde no Pensamento Ultramarino Português (1925-1965)*. Coimbra: Imprensa da Universidade de Coimbra.
- NGUGI, Mukoma wa (2003), *Conversing with Africa: Politics of Change*. Kimaathi Publishing House.
- NGOENHA, Severino Elias (1993), *Filosofia africana: das independências às liberdades*. Maputo: Edições Paulistas-Africa.
- NKUMAH, Kwame (1963), *Africa Must Unite*. London: Heinemann.
- NKRUMAH, Kwame (1965a), *Consciencism: Philosophy and Ideology for Decolonization*. New York: Monthly Review Press.
- NKRUMAH, Kwame (1965b), *Neo-Colonialism, The Last Stage of Imperialism*, London: Thomas Nelson & Sons.
- NKRUMAH, Kwame, «Clique Reaccionária no Seio do Exército e da Policia», *Textos*, D.R.S. Informação, Praia (Policopiado).
- NKRUMAH, Kwame, «Intelligentsia e Intelectuais», *Textos*, D.R.S. Informação, Praia (Policopiado).
- NUNES, João Arriscado (1995), «A Política do Trabalho Científico: Articulação Local, Conversão Reguladora e Acção à Distância», *Oficina do CES*, 48, Coimbra: Centro de Estudos Sociais.
- NUNES, João Arriscado (1996), «The Transcultural Lab: Articulating Cultural Difference In/Thorough Scientific Work», *Oficina do CES*, nº 84, Coimbra: Centro de Estudos Sociais.
- NUNES, João Arriscado (1999), «Para além das «duas culturas»: tecnociências, tecnoculturas e teoria crítica», *Revista Crítica de Ciências Sociais*, 52/53, 15-60.
- NUNES, João Arriscado (2008), «O Resgate da Epistemologia», *Revista Crítica de Ciências Sociais*, 80, 45-70.
- NYERERE, Julius (1967a), «Ujama - The Basis of african Socialism», in *Freedom and Unity*, Hururu na Umoja. Dar es Salaam: Oxford University Press, 161-171.
- NYERERE, Julius (1967b), «The African and Democracy», in *Freedom and Unity*, Hururu na Umoja, Dar es Salaam: Oxford University Press, pp. 161-171.
- NYERERE, Julius (1977), *Ujamaa-Essays on Socialism*. London: Oxford University Press.
- NZEGWU, Nkiru (1996), «Questions of Identity and Inheritance: A Critical Review of Kwame Anthony Appiah's In My Father's House», *Hypatia*, (11) 1, 175-201.
- OBENGA, Théophile (1973), *L'Afrique dans l'Antiquité: Egypte pharaonique, Afrique noire*. Paris: Presence africaine.
- O'LAUGHLIN, Bridget (2000), «Class and the customary: the ambiguous legacy of the indigenato in Mozambique», *African Affairs*, (99) 394, 5-44.
- OLUKOSHI, Adebayo; Laakso, Liisa (eds.) (1995), *Challenges to the Nation-State in Africa*. Uppsala: Nordiska Afrikainstitutet.
- OLUKOSHI, Adebayo (1998), *The Elusive Prince of Denmark: Structural Adjustment and the Crisis of Governance in Africa*. Uppsala: Nordiska Afrikainstitutet.
- OKAFOR, Obiora Chinedu (2001), *Re-Defining Legitimate Statehood, International Law and State Fragmentation in Africa*. London: Martinus Nijhoff Publishers.

- PALERMO, Zulma (2000), «El sentido y la diferencia», Castro-Gómez, Santiago (ed.), *La Reestructuración de las Ciencias Sociales en América Latina*, Bogotá: Pontificia Universidad Javeriana, 185-200.
- PARRY, Benita (1987), «Problems in current theories of colonial discourse», *Oxford Literary Review*, 9 (1/2), 27-58.
- PEINADO, Federico Lara (ed.) (1986), *Código de Hammurabi*, Madrid: Tecnos.
- PEINADO, Federico Lara (ed.) (1989), *Libro de los Muertos*, Madrid: Tecnos.
- PEINADO, Federico Lara (ed.) (1994), *Los Primeros Códigos de la Humanidad*, Madrid: Tecnos.
- PÉLISSIER, René (1989), *História da Guiné: portugueses e africanos na Senegâmbia (1841-1936)*. Lisboa: Estampa.
- PEREIRA, Aristides (2002), *Guiné-Bissau e Cabo Verde: Uma Luta, Um Partido, Dois Países*. Lisboa: Editorial Notícias.
- PEREIRA, Aristides (2003), *O Meu Testemunho: Uma Luta, Um Partido, Dois Países*, versão documentada. Lisboa: Editorial Notícias.
- PEREIRA, Carlos Lopes (1989), «Mestre Diogo nas malhas da Inquisição em Cabo Verde», *Tribuna*, 1 de Maio, 12-13.
- PEREIRA, Daniel A. (2005), *Apontamentos históricos sobre a Ilha do Fogo*. Praia: Alfa-Comunicações.
- PEREIRA, Tiago Santos (2001), «Colaborações científicas internacionais e a diversidade dos sistemas de investigação: entre o global e o local», Nunes, João Arriscado; Gonçalves, Maria Eduarda (orgs.), *Enteados de Galileu? A Semiperiferia no Sistema Mundial da Ciência*, Porto: Edições Afrontamento, 143-170.
- PERHAM, Margery (1935), «Some Problems of Indirect Rule», *Journal of the African Society*, (34) 135, 1-23.
- PERSON, Yves (1968-75), *Samori: Une Révolution Dyula*, III Vol. Dakar: Institut Fondamental d'Afrique Noire.
- PIRES, Olívio (1980), «Sobre a democracia nacional revolucionária» *Unidade e Luta: Órgão de Informação da Comissão Nacional de Cabo Verde*, (2) 1, 14-15.
- PITCHER, M. Anne (2002), *Transforming Mozambique: the politics of Privatization, 1975-2000*. Cambridge: Cambridge University Press.
- PRAKASH, Gyan (1994), «Subaltern Studies as Postcolonial Criticism», *The American Historical Review*, (99) 5, 1475-1490.
- PRATT, Mary Louise (1992), *Imperial Eyes: Travel Writing and Transculturation*. London: Routledge.
- PREECE, Jennifer Jackson (2000), «Ethnic Cleansing and the Normative Transformation of International Society», «Failed States» Conference, Florence: April 10-14.
- PUREZA, José Manuel (2001), «Para um internacionalismo pós-vestéfaliano», in Santos, Boaventura de Sousa (org.), *Globalização, Fatalidade ou Utopia?*, Porto: Edições Afrontamento, 233-254.
- QUIJANO, Anibal (1992), «Colonialidad y modernidad/racionalidad», *Perú Indígena*, (13) 29, 11-20.
- QUIJANO, Anibal (2000a), «Colonialidad del poder, eurocentrismo y América Latina», in Lander, Edgardo (org.) (2000), *La Colonialidad del Saber: Eurocentrismo y Ciencias Sociales*, Buenos Aires: CLACSO, 201-246.
- QUIJANO, Anibal (2000b), «Colonialidad del Poder y Clasificación Social», *Journal of World-Systems Research*, (6) 2, 342-386.

- QUINTAR, Estela (2004), «Colonialidad del pensar y bloqueo histórico en América Latina», in Sosa, Raquel Elizaga [et al.] (orgs.), *América Latina: los desafíos del pensamiento crítico*. Ciudad de México: Siglo XXI Editores, 180-207.
- QUIVY, Raymond; Campenhoudt, Luc Van (2008), *Manual de Investigação em Ciências Sociais*. Lisboa: Gradiva, [5ª Edição].
- RAGIN, Charles C. (1987), *The Comparative Method: Moving Beyond Qualitative and Quantitative Strategies*. Berkeley: University of California Press.
- RAGIN, Charles C. (1994), *Constructing Social Research*. Thousand Oaks, CA: Pine Forge.
- RAMOS, Benfeito Mosso (1989), «Alvoroço no Paul em 1894: Trindade Coelho em Cabo Verde», *Tribuna*, 16 de Maio, 11-12.
- RAMOS, José Maria (2003), *Minha Avó Chica Nácia*. Mindelo: Gráfica do Mindelo.
- RANDERIA, Shalini (2004), «Pluralismo Jurídico, soberania fracturada e direitos de cidadania diferenciadas: instituições internacionais, movimentos sociais e Estado pós-colonial na Índia», in Santos, Boaventura de Sousa (org.), *Reconhecer para libertar: os caminhos do cosmopolitismo multicultural*, Porto: Afrontamento, 357-395.
- RANGER, Terence (1993), «The invention of tradition revisited: the case of colonial Africa», in T. Ranger; O. Vaughan (orgs.), *Legitimacy and the state in twentieth-century Africa: essays in honour of A.H.M. Kirk-Greene*, London: Macmillan, 62-111.
- RANGER, Terence [1997] (2008), «A Invenção da Tradição na África Colonial», in Hobsbawn, Eric; Ranger, Terence (orgs.), *A Invenção das Tradições* (trad. Celina Cardim Cavalcanti), Rio de Janeiro: Paz e Terra, 219-269.
- RATTANSI, Ali (1994), «'Western' racisms, ethnicities and identities in a 'postmodern' frame», in Rattansi, Ali; Westwood, Sallie (eds.), *Racism, Modernity and Identity: On the Western Front*, Polity Press, Cambridge, 15-86.
- RATTANSI, Ali (1997), «Postcolonialism and its discontents», *Economy and Society*, 26 (4), 480-500.
- RIBEIRO, Margarida Calafate; Paula, Ana, (orgs.) (2003), *Fantasmas e Fantasias do Império Português Contemporâneo*. Porto: Campo das Letras.
- ROBERTS, Adam; Kingsbury, Benedict (1993), «Charter of the United Nations», in Roberts, Adam; Kingsbury, Benedict (eds.), *United Nations, Divided World*. Oxford: Clarendon Press.
- ROBERTS, Richard; Mann, Kristin (1991), «Law in Colonial Africa», in Chanock, M.; Roberts, Richard; Mann, Kristin (org.), *Law in Colonial Africa*, Portsmouth, NH: Heinemann Educational Books, 3-59.
- ROBINSON, David Alexander (2006), *Curse on the Land: A History of the Mozambican Civil War*, PhD Thesis in Philosophy of History, Perth: University of Western Australia School of Humanities. Disponível em: <http://macua.blogs.com/files/david-robinson-curse-on-the-land-history-of-the-mozambican-civil-war.pdf> [acedido a 16 de Abril de 2007].
- RODNEY, Walter (1970), *A History of the Upper Guinea Coast, 1545-1800*, Oxford: Clarendon Press.
- RODNEY, Walter (1972), *How Europe Underdeveloped Africa*, Bogle-L'Ouverture Publications, Dar-Es-Salaam: London and Tanzanian Publishing House.
- Disponível em: <http://www.marxists.org/subject/africa/rodney-walter/how-europe/ch06.htm> [acedido a 22 de Maio de 2005].
- RODNEY, Walter (1976), *World War II and the Tanzanian Economy*, Africana Studies & Research Monograph Series, 3. Ithaka: Cornell University.

- RODRIGUEZ, Roberto Aramayo (org.) (1991), *Kant: Antologia*. Barcelona: Ediciones Península.
- ROMANO, Luís (1975), *Famintos Romance do Povo Caboverdeano sob o Domínio Colonialista*. Lisboa: Publicações Nova Aurora.
- ROTCHILD, Donald (2005), «Assessing Africa's Two Phase Peace Implementation Process: Power-Sharing and Democratization», in Chabal, Patrick; Engel, Ulf; Gentili, Anna-Maria (eds.), *Is Violence Inevitable in Africa? Theories of Conflict and Approaches to Conflict Prevention*, Boston/Leiden: Brill, 147-169.
- ROUSSEAU, Jean-Jacques [1762] (1974), *O Contrato Social*, (trad. Leonaldo Manuel Pereira Brun). Mem Martins: Publicações Europa-América.
- RUMBLES, Wayne (2001), *Africa: Co-existence of Customary and Received Law*. Hamilton, NZ: Te Matahuriaki Institute, University of Waikato.
- RUMMEL, Rudolph J. (1995), «Democracy, Power, Genocide and Mass Murder», *Journal of Conflict Resolution*, (39) 1, 3-36.
- SACHS, Albie; Welch, Gita Honwana (1990), *Liberating The Law: Creating Popular Justice in Mozambique*. London e New Jersey: Zed Books.
- SAID, Edward Wadie (1979), *Orientalism*. New York: Vintage.
- SAID, Edward W. (1993), *Culture and Imperialism*. London: Chatto & Windus.
- SCHATZBERG, Michael G. (2001), *Political Legitimacy in Middle Africa: Father, Family, Food*. Bloomington: Indiana University Press.
- SANTOS, Boaventura de Sousa (1974), *Law against the Law: Legal Reasoning in Pasargada Law*, Cuaderno n.º 87. Centro Intercultural de Documentación: Cuernavaca.
- SANTOS, Boaventura de Sousa (1983), «Os Conflitos urbanos no recife: o caso do Skylab», *Revista Crítica de Ciências Sociais*, 11, 9-60.
- SANTOS, Boaventura de Sousa (1984), *Justiça Popular em Cabo Verde*, Relatório de Pesquisa. Coimbra: Centro de Estudos Sociais e Faculdade de Economia da Universidade de Coimbra.
- SANTOS, Boaventura de Sousa (1987a), *Um discurso Sobre as Ciências*. Porto: Afrontamento [14ª ed].
- SANTOS, Boaventura de Sousa (1987b), «Law, A Map of Misreading. Toward a Postmodern Conception of Law», *Journal of Law and Society*, (14) 3, 279-302.
- SANTOS, Boaventura de Sousa (1988a), *O Discurso e o Poder: Ensaio Sobre a Sociologia da Retórica Jurídica*. Porto Alegre: Sérgio Fabris Editor.
- SANTOS, Boaventura de Sousa (1988b), «Droit: une carte de la lecture déformée. Pour une conception post-moderne du droit», *Droit et Société*, 10, 379-405.
- SANTOS, Boaventura de Sousa (1988c), «Uma cartografia simbólica das representações sociais: Prolegómenos a uma concepção pós-moderna do direito», *Revista Crítica de Ciências Sociais*, 24, 139-172.
- SANTOS, Boaventura de Sousa (1989), *Introdução a Uma Ciência Pós-Moderna*. Porto: Afrontamento.
- SANTOS, Boaventura de Sousa (1994), *Pela Mão de Alice. O Social e o Político na Pós-Modernidade*. Porto: Afrontamento.
- SANTOS, Boaventura de Sousa (1995), *Toward a New Common Sense: Law, Science and Politics in the Paradigmatic Transition*. New York: Routledge.
- SANTOS, Boaventura de Sousa (1997), «Por uma concepção multicultural de direitos humanos», *Revista Crítica de Ciências Sociais*, 48, 11-32.
- SANTOS, Boaventura de Sousa (1998), *Reinventar a Democracia*. Lisboa, Gradiva.

- SANTOS, Boaventura de Sousa (1998), «Tempo, códigos barrocos e canonização», *Revista Crítica de Ciências Sociais*, 51, 3-20.
- SANTOS, Boaventura de Sousa (1999), «Oriente, entre diferenças e desencontros», *Notícias do Milénio*, Diário de Notícias, 08-07-1999, 44-51.
- SANTOS, Boaventura de Sousa (2000), *A crítica da razão indolente: contra o desperdício da experiência*. Porto: Afrontamento, [2ª edição].
- SANTOS, Boaventura de Sousa (2001a), «Toward an Epistemology of Blindness: Why the New Forms of 'Ceremonial Adequacy' Neither Regulate nor Emancipate», *European Journal of Social Theory*, (4) 3, 251-279.
- SANTOS, Boaventura de Sousa; García-Villegas, Mauricio (2001b), *El Caleidoscópico de las Justicias en Colombia*, 2 vol. Bogotá: Colciencias-Uniandes-CES-Universidad Nacional-Siglo Del Hombre.
- SANTOS, Boaventura de Sousa (2002a), *Toward a New Legal Common Sense: Law, Science and Politics in the Paradigmatic Transition*. London: Butterworths.
- SANTOS, Boaventura de Sousa (2002b), «Para uma sociologia das ausências e uma sociologia das emergências», *Revista Crítica de Ciências Sociais*, 63, 237-280.
- SANTOS, Boaventura de Sousa (2003a), «Poderá o direito ser emancipatório?», *Revista Crítica de Ciências Sociais*, 65, 3-76.
- SANTOS, Boaventura de Sousa (2003b), «O Estado Heterogéneo e o Pluralismo Jurídico» in Santos, B. S.; Trindade, João Carlos (orgs.), *Conflito e Transformação Social: Uma paisagem das Justiças em Moçambique*, Vol. I. Porto: Afrontamento, 47-95.
- SANTOS, Boaventura de Sousa (2004a), *A Universidade no Século XXI: Para Uma Reforma Democrática e Emancipatória da Universidade*, Coimbra: CES: <http://www.ces.uc.pt/bss/documentos/auniversidadedosecXXI.pdf> [acedido a 26 de Outubro de 2006].
- SANTOS, Boaventura de Sousa; Meneses, Maria Paula; Nunes, João Arriscado (2004b), «Introdução: para ampliar o cânone da ciência: a diversidade epistemológica do mundo», in Santos, B. S. (org.), *Semear outras soluções*. Porto: Afrontamento, 23-101.
- SANTOS, Boaventura de Sousa (2004c), *Do Pós-Moderno ao Pós-Colonial: E Para Além de Um e Outro*, Texto de Abertura do VIII Congresso Luso-Afro-Brasileiro de Ciências Sociais, Coimbra.
- SANTOS, Boaventura de Sousa (2006a), *A Gramática do Tempo: Para Uma Nova Cultura Política*. Porto: Afrontamento.
- SANTOS, Boaventura de Sousa (2006b), «The Heterogeneous State and Legal Pluralism in Mozambique», *Law & Society Review*, (40) 1, 39-76.
- SANTOS, Boaventura de Sousa (2007a), «Para além do Pensamento Abissal: Das linhas globais a uma ecologia de saberes», *Revista Crítica de Ciências Sociais*, 78, 3-46.
- SANTOS, Boaventura de Sousa (2007b), *La Reinvencción del Estado y el Estado Plurinacional*. Cochabamba: Alianza Internacional CENDA-CEJIS-CEDIB.
- SANTOS, Boaventura de Sousa (org.) (2001), *Globalização: Fatalidade ou Utopia?* Porto: Afrontamento.
- SANTOS, Boaventura de Sousa (org.) (2003c), *Democratizar a Democracia: Os Caminhos da Democracia Participativa*. Porto: Afrontamento.
- SANTOS, Boaventura de Sousa (org.) (2003d), *Produzir para viver: os caminhos da produção não capitalista*. Porto: Edições Afrontamento.
- SANTOS, Boaventura de Sousa; Trindade, João Carlos (orgs.) (2003e), *Conflito e Transformação Social: Uma Paisagem das Justiças em Moçambique*, II Vol. Porto: Afrontamento.

- SANTOS, Boaventura de Sousa (org.) (2004d), *Semear Outras Soluções: Os Caminhos da Biodiversidade e dos Conhecimentos Rivaís*. Porto: Afrontamento.
- SANTOS, Boaventura de Sousa; Rodríguez-Garavito, César A. (orgs.) (2005), *Law and Globalization From Below, Towards a Cosmopolitan Legality*. Cambridge, University Press.
- SANTOS, Boaventura de Sousa; Meneses, Maria Paula (orgs.) (2009), *Epistemologias do Sul*. Coimbra: Almedina.
- SANTOS, Theotônio dos (2004), *Do Terror à Esperança: Auge e Declínio do Neoliberalismo*. São Paulo: Idéias e Livros.
- SCHELLING, Friedrich W. J. [1797] (1988), *Ideas for a Philosophy of Nature: as Introduction to the Study of this Science*. Cambridge: Cambridge University Press.
- SCOTT, James C. (1998), *Seeing Like a State: How Certain Schemes to Improve the Human Condition Have Failed*. Yale: Yale University Press.
- SHIV Visvanathan (1997), *A Carnival for Science*. New Delhi: Oxford University Press.
- SHIV Visvanathan (1998), «A Celebration of Difference: Science and Democracy in India», *Science*, (280) 5360, 42-43.
- SHIVJI, Issa (ed.) (1973), *The Silent Class Struggle*. Dar es Salaam: Tanzania Publishing House.
- SHIVJI, Issa (ed.) (1986), *The State and the Working People in Tanzania*. Dakar: CODESRIA.
- SCHMITT, Carl (2004), *Political Theology: Four Chapters on the Concept of Sovereignty*. Chicago: University of Chicago Press.
- SEMERANO, Giovanni (2001), *L'infinito: un equivoco millenario Le antiche civiltà del Vicino Oriente e le origini del pensiero greco*. Torino: Bruno Mondadori.
- SERRA, Carlos (org.), 2008, *Linchamentos em Moçambique I: uma desordem que apela à ordem*. Maputo, Imprensa Universitária.
- SHOHAT, Ella (1992), «Notes on the Postcolonial», *Social Text*, (101) 31/32, 99-113.
- SHOHAT, Ella; Stam, Robert (1994), *Unthinking Eurocentrism: Multiculturalism and the Media*. London: Routledge.
- SHOHAT, Ella (2003), «Disorienting Cleopatra: A Modern Trope of Identity», in Walker, Susan; Ashton, Sally-Ann (orgs.), *Cleópatra Reassessed*, The British Museum Occasional Paper 103, London: British Museum Press, 127-13.
- SIGRIST, Christian (1978), *Aperçu de la reforme agraire et croquis préliminaire de structures agraires au Cap-Vert*. Praia: Ministério do Desenvolvimento Rural.
- SILVA, António Leão Correia (1990), «A Formação Histórica do Espaço do Arquipélago de Cabo Verde (Séc. XV-XVI): Uma Tentativa de Abordagem», *Magma*, 5-6, 17-26.
- SILVA, António Leão Correia (1998), «Cabo Verde: Do Estado-Providência (Sem Contribuintes) ao Liberalismo sem Empresários», in *Que Estados, Que Nações em Construção nos Cinco?* Colóquio Internacional. Praia: Fundação Amílcar Cabral, 225-240.
- SILVA, António Leão Correia (2001), «O Nascimento do Leviatã Crioulo: Esboços de uma Sociologia Política», *Cadernos de Estudos Africanos*, 1, 53-68.
- SILVA, Augusto S.; Pinto, José M. (orgs.) (1986), *Metodologia das ciências sociais*. Porto: Afrontamento.
- SILVEIRA, Onésimo (1991), *A Tortura em Nome do Partido Único: O PAICV e sua Polícia Política*. Terra Nova e Ponto & Vírgula.
- SILVEIRA, Onésimo (1998), «Cabo Verde: Do Partido-Estado ao Partido do Estado», *Direito e Cidadania*, (2) 3, 151-159.
- SMITH, Anthony D. (1983), *State and nation in the Third World: the Western state and African nationalism*. Brighton: Wheatsheaf Books.

- SMITH, Anthony D. (1991), *National Identity*. Harmondsworth: Penguin.
- SMITH, Anthony D. (1996), «LSE Centennial Lecture: The Resurgence of Nationalism? Myth and Memory in the Renewal of Nations», *The British Journal of Sociology*, (47) 4, 575-598.
- SORENSEN, Georg (2001), «War and State Making: Why doesn't it Work in the Third World?», «Failed States» Conference, Florence: April 10-14.
- SOUSA, Julião Soares (2011), *Amílcar Cabral: Vida e Morte de um Revolucionário Africano*. Lisboa: Vega.
- SPIVAK, Gayatri (1983), *Outside in the Teaching Machine*. London: Routledge.
- SPIVAK, Gayatri (1985), «Three women's texts and a critique of imperialism», *Critical Inquiry*, (12) 1, 243-261.
- SPIVAK, Gayatri (1987), *In Other Worlds*. London: Methuen.
- SPIVAK, Gayatri (1988a), «Can the Subaltern Speak?», in Nelson, Cary; Grossberg, Lawrence (eds.), *Marxism and the Interpretation of Culture*, Urbana & Chicago: University of Illinois Press, 271-313.
- SPIVAK, Gayatri (1988b), «Subaltern studies: deconstructing historiography», in Guha, R.; Spivak, G. (eds.), *Selected Subaltern Studies*. New York: Oxford University Press.
- SPIVAK, Gayatri (1999), *A Critique of Postcolonial Reason*. Cambridge: Harvard University Press.
- STEPHEN, Ellis (2005), «How to Rebuild Africa», *Foreign Affairs*, (84) 5, 135-48.
- STIGLITZ, Joseph E. (2002), *Globalização: A Grande Desilusão*. Lisboa: Edições Terramar.
- STOLER, Ann Laura (1995), *Race and the Education of Desire: Foucault's History of Sexuality and the Colonial Order of Things*, London & Durham, NC: Duke University Press.
- STRANGE, Susan (1996), *The Retreat of the State: The Diffusion of Power in the World Economy*. Cambridge: Cambridge University Press.
- STRATHERN, Marilyn (1991), *Partial Connections*, Savage, MD: Rowman & Littlefield.
- STRAUSS, Anselm; Corbin, Juliet (1998), *Basics of Qualitative Research: techniques and Procedures for Developing Grounded Theory*. Sage Publications: London, Second Edition.
- SURET-CANAL, Jean (1971), *Afrique Noire Occidentale et Centrale*, III Vol. Paris: Editions Sociales.
- SWITZER, Les (1993), *Power and resistance in an African society: the Ciskei Xhosa and the making of South Africa*. Madison: University of Wisconsin Press.
- TEYSSIER, Paul (1982), *Gil Vicente: O Autor e a Obra*. Lisboa: Biblioteca Breve.
- THIONG'O, Ngugi wa [1977] (2002), *Petals of Blood*. London: Penguin Classic.
- THIONG'O, Ngugi wa (1981), *Writers in Politics: Essays*. London: Heinemann.
- THIONG'O, Ngugi wa (1981), *Education for a National Culture*. Zimbabwe, Pub. House: Harare.
- THIONG'O, Ngugi wa (1983), *Barrel of a Pen: Resistance to Repression in Neo-Colonial Kenya*, Trenton, N.J.: Africa World Press.
- THIONG'O, Ngugi wa (1986), *Decolonising the Mind: The Politics of Language in African Literature*. Nairobi Nairobi/Kampala/Dar es Salaan: East African Publishers.
- THIONG'O, Ngugi wa (1986), *Writing against Neo-Colonialism*. London: Vita Books.
- THIONG'O, Ngugi wa (1993), *Moving the Centre: The Struggle for Cultural Freedom*. London: Heinemann.
- THIONG'O, Ngugi wa (1998), *Penpoints, Gunpoints and Dreams: The Performance of Literature and Power in Post-Colonial Africa*. Oxford & New York: Oxford University Press.

- TILLY, Charles (ed.) (1975), «Reflections on the History of European State-Making», *The Formation of National States in Western Europe*. Princeton, NJ: Princeton University Press, pp. 38-9.
- TILLY, Charles (1990), *Coercion, Capital and European States, A. D. 990 – 1992*. Oxford: Blackwell.
- TRINDADE, João Carlos; Pedroso, João (2003), «A caracterização do sistema judicial e do ensino e formação jurídica», in Santos, Boaventura de Sousa; Trindade, João Carlos (orgs.), *Conflito e Transformação Social: Uma Paisagem das Justiças em Moçambique*, Vol. 1. Porto: Afrontamento, 259-318.
- TSHIYEMBÉ, Mwayila (1998), «L'État Multinational Comme Perspective de Refondation de la Nouvelle Modernité Politique Negro-Africaine», in *Que Estados, Que Nações em Construção nos Cinco?* Colóquio Internacional. Praia: Fundação Amílcar Cabral, 175-200.
- VAIL, Leroy; White, Landeg (1980), *Capitalism and Colonialism in Mozambique: A Study of Quelimane District*. London: Heinemann.
- VALE DE ALMEIDA, Miguel (2000), *Um Mar da cor da Terra: Raça, Cultura e Política de Identidade*. Oeiras: Ed. Celta.
- VALE DE ALMEIDA, Miguel (2004), «Crioulização e Fantasmagoria», *Série Antropologia*, 365, 1-13. Disponível em: <http://vsites.unb.br/ics/dan/Serie365empdf.pdf> (acedido a 10 de Outubro de 2010).
- VARELA, Odair (2005), *Para Além de Vestefália e Cosmópolis: Que Governação Para os Estados «Frágeis», 'Falhados» ou «Colapsados»?* Tese de Mestrado em Sociologia, Coimbra: FEUC.
- VARELA, Odair B. (2006a), «A Extinção dos Tribunais Populares em Cabo Verde Perante o Processo de Globalização Hegemónica do Direito: A Reinvenção Contra-Hegemónica é Mito ou Realidade?», *Direito e Cidadania*, (7), 24, 169-191.
- VARELA, Odair (2006b), «Cabo Verde: um Desafio Teórico-Paradigmático ou um Caso Singular?», *Revista de Estudos Cabo-verdianos*, 2, 71-88.
- VARELA, Odair (2008), «Manifesto 'Lusofóbico': Crítica da Identidade Cultural 'Lusófona' em Cabo Verde», in *Mestiçagens Socioculturais e Procura de Identidade na África Contemporânea: o Caso dos Países Africanos Lusófonos*, CODESRIA-UNICV, Praia: 03 – 04 de Novembro de 2008.
- VARELA, Odair; Costa, Suzano (2009), «Comunidade dos Países de Língua Portuguesa: Comunidade 'Lusófona' ou Fictícia?», *Tempo Exterior*, (11) 19, 23-46.
- VIEIRA, Luandino (2004), *Nós, os do Makulusu*. Porto: Editorial Caminho.
- VIEIRA, Maria João (1989), «A(s) revolta(s) de um povo», *Tribuna*, 01 de Agosto, 12-15.
- VIRTAKEMN, Pekka (2005), «Tradition, Custom, and Otherness: The Politics of Identity in Mozambique», *Identities: Global Studies in Culture and Power*, 12, 223-248.
- VISWANATHAN, G. (1989), *Masks of Conquest*. London: Faber & Faber.
- WALLERSTEIN, Immanuel (1974), *The Modern World-System: Capitalist Agriculture and the Origins of European World Economy in the Sixteenth Century*. New York: Academic Press.
- WALLERSTEIN, Immanuel (1980), *The Modern World System II: Mercantilism and the Consolidation of the European World Economy*. New York: Academic Press.
- WALLERSTEIN, Immanuel (1997), «Eurocentrism and its Avatars: The Dilemmas of Social Science», *New Left Review*, (a) 226, 93-107.
- WEISKEL, Timothy C. (1980), *French Colonial Rule and the Baule Peoples: Resistance and Collaboration*. Oxford: Oxford University Press.

- WILLIAMS, Patrick; Chrisman, Laura (ed.) (1994), *Colonial Discourse and post-colonial theory*. New York: Columbia University Press.
- WHITE, Marie Luise (2000), *Speaking with Vampires: Rumor and History in Colonial Africa*. California: University of California Press.
- WHITE, Marie Luise; Cohen, David; Miescher, Stephen (eds.) (2001), *African Words African Voices: Critical Practices in Oral History*. Indiana: Indiana University Press.
- WHYTE, William Foote (1994), *Participant Observer: An Autobiography*. Ithaca: Cornell University Press.
- WHYTE, William Foote (2005), *Sociedade de esquina: a estrutura social de uma área urbana pobre e degradada*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar.
- WOODMAN, Gordon R. (1988), «Ideological combat and social observation: Recent debate about legal pluralism», *Journal of Legal Pluralism*, 42, 21-59.
- WUYTS, Marc (1978), *Peasants and Rural Economy in Mozambique*. Maputo: Centro de Estudos Africanos.
- YOUNG, Crawford (1976), *The Politics of Cultural Pluralism*. Madison, WI: University of Wisconsin Press.
- YOUNG, Crawford (1998), «Ethnic Diversity and Public Policy: An Overview», in Young, Crawford (ed.), *Ethnic Diversity and Public Policy: A Comparative Inquiry*. UNRISD: Macmillan Press.
- YOUNG, Crawford (2004), «Revisiting Nationalism and Ethnicity in Africa», *Paper Nationalism*, James S. Coleman African Studies Center, Los Angeles: University of California.
- YOUNG, Crawford (2006), «The Heart of the African Conflict Zone: Democratization, Ethnicity, Civil Conflict, and the Great Lakes Crisis», *Annual Review Political Science*, 9, 301-328.
- YOUNG, Crawford (ed.) (1993), *The Rising Tide of Cultural Pluralism: The nation State at Bay?* Madison: University of Wisconsin Press.
- YOUNG, Robert (1990), *White Mythologies: Writing History and the West*. London: Routledge.
- YOUNG, Robert (2001), *Postcolonialism: An historical Introduction*, Oxford: Blackwell Publishers.
- ZARTMAN, William I. (1995), «Introduction: Posing the Problem of State Collapse», in Zartman, William I. (ed.), *Collapsed States: The Disintegration and Restoration of Legitimate Authority*, London: Lynne Rienner Publishers, 1-13.
- ZELEZA, Paul Tiyambe (2003), *Rethinking Africa's Globalization: The Intellectual Challenges*, Vol. I, Trenton, NJ: Africa World Press.
- ZELEZA, Paul Tiyambe (2005a), «Banishing the Silences: Towards the Globalization of African History», *11th General Assembly of CODESRIA*, Maputo. Disponível em: <http://www.codesria.org/IMG/pdf/zeleza.pdf> (acedido a 26 de Julho de 2011).
- ZELEZA, Paul Tiyambe (2005b), «Changing Historiographical Perspectives on Colonialism», in Kitagawa, Katsuhiko (ed.), *Retrospect and Prospect of African Historiography: Colonialism and Nationalism*, Occasional Paper No. 26: 5-21, Osaka: The Japan Center for Area Studies.
- ZELEZA, Paul Tiyambe; Olukoshi, Adebayo (eds.) (2004), *African Universities in the twenty-first century*, II Vols., Dakar: CODESRIA & UNISA Press.

Fontes

Revistas

- África Lusófona: Política, Economia e Sociedade*, Ano I, N.º 12, Dezembro/Janeiro 2003;
Revista do Ministério da Justiça, Ano 1, n.º 1, 1975/76;
Revista do Ministério da Justiça, «I Encontro de Juristas Guineenses e Cabo-verdianos», Ano I, n.º 2, 1976;
Revista do Ministério da Justiça, Ano 3, n.º 6, Setembro/Dezembro 1978;
Revista do Ministério da Justiça, «Trabalhos Apresentados por Cabo Verde no 1.º Encontro dos Ministros da Justiça de Angola, Cabo Verde, Guiné-Bissau, Moçambique e S. Tomé e Príncipe», Ano 4, n.º 7, Edição Especial, 1979;
Revista do Ministério da Justiça, Ano 5.º, N.os 11/12/13, Janeiro/Dezembro, 1980;
Revista do Ministério da Justiça, Ano 6.º, N.os 14/15/16, Janeiro/Dezembro, 1981;
Revista do Ministério da Justiça, Ano 7.º, N.os 17/18/19, Janeiro/Dezembro, 1982;
Revista do Ministério da Justiça, Ano 8.º, N.os 21, Julho/Dezembro, 1983;
Revista do Ministério da Justiça, Ano 9.º, N.º 22, Janeiro/Junho, 1984;
Revista do Ministério da Justiça, «II Encontro dos Ministros da Justiça de Angola, Cabo Verde, Guiné-Bissau, Moçambique e S. Tomé e Príncipe», Ano 9.º, N.º 23, Edição Especial, 1984.

Colecções e Dicionários

- Cabral no Cruzamento de Épocas: Comunicações e discursos produzidos no II Simpósio Internacional Amílcar Cabral*. Praia: Fundação Amílcar Cabral/Alfa Comunicações, 2005;
História Geral da África, VIII Volumes. Brasília: UNESCO, 2010. Disponível em: http://www.unesco.org/new/pt/brasil/abou-this-office/single-view/news/general_history_of_africa_collection_in_portuguese-1/ (acedido a 9 de Abril de 2011);
História Geral de Cabo Verde, III Volumes, Praia/Lisboa: Instituto Nacional de Investigação Cultural e Instituto de Investigação Científica Tropical, 2001/2002;
História Universal: Renascimento, Guerra da Secessão, Vol. III, Lisboa: Lexicoteca, 1994;
Enciclopédia Einaudi: Estado-Guerra, Vol. 14, Lisboa: Imprensa Nacional – Casa da Moeda, 1989.

Legislação, Documentos Oficiais e de Arquivo

- Boletim Oficial* n.º 1/78 de 7 de Janeiro, Imprensa Nacional de Cabo Verde;
Boletim Oficial n.º 16 de 18 de Abril de 1981, Imprensa Nacional de Cabo Verde;

- «Cadernos de Campo», in Varela, Odair (2011), *Mestiçagem Jurídica? O Estado e a Participação Popular na Justiça: Uma Análise Pós-colonial*, Tese de Doutoramento, Vol. II, CES/FEUC: Coimbra;
- «Constituição da República de Cabo Verde», *Suplemento ao Boletim Oficial n.º 41 de 13 de Outubro de 1980*, Aprovada na IX Sessão da Primeira Legislatura em 5 de Setembro de 1980;
- Decreto-Lei n.º 33/75 de 16 de Outubro, *Boletim Oficial*, n.º 14, Imprensa Nacional de Cabo Verde;
- Decreto-Lei n.º 8/77 de 12 de Fevereiro, *Boletim Oficial*, n.º 7, Imprensa Nacional de Cabo Verde;
- Decreto-Lei n.º 16/79 de 3 de Março, *Boletim Oficial* n.º 9, Imprensa Nacional de Cabo Verde;
- Decreto-Lei n.º 153/79 de 31 de Dezembro, 4.º Suplemento ao *Boletim Oficial* n.º 52, Imprensa Nacional de Cabo Verde;
- Decreto-lei n.º 43/80 de 14 de Junho, *Boletim Oficial*, n.º 24, Imprensa Nacional de Cabo Verde;
- Decreto-Lei n.º 108-A/85 de 20 de Setembro, *Boletim Oficial*, n.º 9, Imprensa Nacional de Cabo Verde;
- Decreto-lei n.º 62/2005 de 10 de Outubro, *Boletim Oficial*, n.º 41, I Série, Imprensa Nacional de Cabo Verde;
- Estudo Sobre o Estado da Justiça em Cabo Verde*, Relatório de Pesquisa: Ministério da Justiça da República de Cabo Verde, 2002;
- Instruções para os Regedores de Paróquias*, Arquivo Histórico Nacional de Cabo Verde: Caixa 544-45;
- Jornal Terra Nova: Órgão Cristão de Formação e Informação de Cabo Verde*, Ano XIII, 145, Fevereiro de 1988. Mindelo: Arquivo do Seminário da Ordem dos Frades Menores Capuchinhos;
- Jornal Voz di Povo*, edição do dia 28 de Dezembro de 1981. Praia: Arquivo Histórico Nacional de Cabo Verde;
- Lei Constitucional n.º 2/81 de 14 de Fevereiro: «Revê a Constituição da República da Cabo Verde», 3.º Suplemento ao *Boletim Oficial* n.º 7, Imprensa Nacional de Cabo Verde;
- Lei n.º 3/81 de 2 de Março: «Aprova a Organização Judiciária da República de Cabo Verde», *Boletim Oficial*, n.º 9, Imprensa Nacional de Cabo Verde;
- Lei n.º 5/IV/91, de 4 de Julho: «Extingue as Comissões de Reforma Agrária», *Boletim Oficial*, n.º 26, Imprensa Nacional de Cabo Verde;
- Lei n.º 6/IV/91 de 4 de Julho: «Extingue os Tribunais de Zona», *Boletim Oficial*, n.º 26, Imprensa Nacional de Cabo Verde;
- Lei da Organização Judiciária de Moçambique*: Lei n.º 12/78 de 2 de Dezembro, *Boletim da República*, Imprensa Nacional de Moçambique;
- Lei Orgânica dos Tribunais Judiciais de Moçambique*: Lei n.º 10/92 de 6 de Maio, *Boletim da República*, Imprensa Nacional de Moçambique;
- Lei Constitucional n.º 1/VII/2010 de 3 de Maio: «Revê a Constituição da República da Cabo Verde», *Boletim Oficial* n.º 17, I Série, Imprensa Nacional de Cabo Verde;
- Lei n.º 77/VII/2010 de 23 de Agosto: «Eleva à condição de cidade todas sedes dos municípios de Cabo Verde», *Boletim Oficial*, n.º 24, I Série, Imprensa Nacional de Cabo Verde;

Lei n.º 88/VII/2011 de 14 de Fevereiro: «Define a Organização, a Competência e o Funcionamento dos Tribunais Judiciais», *Boletim Oficial* n.º 7, I Série, Imprensa Nacional de Cabo Verde;

Lei n.º 89/VII/2011 de 14 de Fevereiro: «Aprova a Lei Orgânica do Ministério Público», *Boletim Oficial* n.º 7, I Série, Imprensa Nacional de Cabo Verde;

Lei n.º 90/VII/2011 de 14 de Fevereiro: «Estabelece a Competência, a Organização e o Funcionamento do Conselho Superior da Magistratura Judicial», *Boletim Oficial* n.º 7, I Série, Imprensa Nacional de Cabo Verde;

Lei n.º 1/VIII/2011 de 20 de Junho: «Aprova o Estatuto dos Magistrados Judiciais», *Boletim Oficial* n.º 21, I Série, Imprensa Nacional de Cabo Verde;

Lei n.º 2/VIII/2011 de 20 de Junho: «Aprova o Estatuto dos Magistrados do Ministério Público», *Boletim Oficial* n.º 21, I Série, Imprensa Nacional de Cabo Verde;

Portugal, leis, decretos, etc., BSTA (Biblioteca Supremo Tribunal Administrativo), Monografia, Lisboa: Imprensa Nacional, 1961;

Portaria n.º 10/76 de 17 de Abril, *Boletim Oficial*, nº 16/76, Imprensa Nacional de Cabo Verde;

Programa do Governo de Cabo Verde, Praia: Cabo Verde, 2001;

Relatório de Desenvolvimento Humano em Cabo Verde – 1997 (1998);

Sentença 1912-SA; Arquivo Histórico Nacional de Cabo Verde: Caixa 268-273;

«Tumultos em 1886: comunistas no Paul», *Tribuna*, 1 de Junho de 1989; Arquivo Histórico Nacional de Cabo Verde.

Endereços Electrónicos

[Http://www.marxists.org/subject/africa/rodney-walter/how-europe/ch06.htm](http://www.marxists.org/subject/africa/rodney-walter/how-europe/ch06.htm) (acedido a 22 de Agosto de 2005).

[Http://www.npms.ufsc.br/programas/poscolonialismo%20Costa.pdf](http://www.npms.ufsc.br/programas/poscolonialismo%20Costa.pdf) (acedido a 8 de Setembro de 2005).

[Http://cabodostrabalhos.ces.uc.pt/n1/ensaios.php](http://cabodostrabalhos.ces.uc.pt/n1/ensaios.php) (acedido a 14 de Novembro de 2006).

[Http://www.ces.uc.pt/bss/documentos/auniversidadedosecXXI.pdf](http://www.ces.uc.pt/bss/documentos/auniversidadedosecXXI.pdf) (acedido a 26 de Outubro de 2006).

[Http://www.ces.uc.pt.LAB4](http://www.ces.uc.pt.LAB4) (acedido a 01 de Maio de 2007)

[Http://fds.duke/as/romance/facultywmignolo](http://fds.duke/as/romance/facultywmignolo) (acedido a 14 de Julho de 2007)

[Http://macua.blogs.com/files/david-robinson-curse-on-the-land-history-of-the-mozambican-civil-war.pdf](http://macua.blogs.com/files/david-robinson-curse-on-the-land-history-of-the-mozambican-civil-war.pdf) (acedido a 16 de Abril de 2007)

[Http://www.expressodasilhas.cv/noticias/detail/id/2151/](http://www.expressodasilhas.cv/noticias/detail/id/2151/) (acedido a 1 de Fevereiro de 2008).

[Http://www.stj.cv](http://www.stj.cv) (acedido a 8 de Abril de 2008).

[Http://www.socresonline.org.uk/socresonline/3/3/2.html](http://www.socresonline.org.uk/socresonline/3/3/2.html) (acedido a 17 de Julho de 2009).

[Http://www.mj.gov.cv/index.php?option=com_content&task=view&id=567&Itemid=2](http://www.mj.gov.cv/index.php?option=com_content&task=view&id=567&Itemid=2) (acedido a 16 de Julho de 2010).

[Http://www.cholonautas.edu.pe/modulo/upload/TRANSCULTURALIDAD%20Y%20DIFERENCIA-HOPENHAYN.pdf](http://www.cholonautas.edu.pe/modulo/upload/TRANSCULTURALIDAD%20Y%20DIFERENCIA-HOPENHAYN.pdf) (acedido a 14 de Setembro de 2010).

[Http://vsites.unb.br/ics/dan/Serie365empdf.pdf](http://vsites.unb.br/ics/dan/Serie365empdf.pdf) (acedido a 10 de Outubro de 2010).

[Http://www.codesria.org/IMG/pdf/zeleza.pdf](http://www.codesria.org/IMG/pdf/zeleza.pdf) (acedido a 26 de Julho de 2011).

[Http://www.unesco.org/new/pt/brasil/this-office/single-view/news/general_history_of_africa_collection_in_portuguese-1/](http://www.unesco.org/new/pt/brasil/this-office/single-view/news/general_history_of_africa_collection_in_portuguese-1/) (acedido a 9 de Abril de 2011).

[Http://www.ces.uc.pt/myces/UserFiles/livros/69_Meneses.pdf](http://www.ces.uc.pt/myces/UserFiles/livros/69_Meneses.pdf) (acedido a 21 de Julho de 2011).

[Http://www.ces.uc.pt/e-cadernos/media/ecadernos7/04%20-%20Paula%20Meneses%2023_06.pdf](http://www.ces.uc.pt/e-cadernos/media/ecadernos7/04%20-%20Paula%20Meneses%2023_06.pdf) (acedido a 25 de Agosto de 2011).

ANEXOS

Anexo I - Instruções para os Regedores de Parochias [CAPA]

Desposições geraes

.....

Instruções para os Regedores de Parochias

Desposições geraes

Artigo 1º

Os Administradores do Concelho devem ser coadjuvados em todas as diligencias de policia e segurança pública, pelos Regedores de Parochias; e estes pelos Cabos de Policia para o referido fim. Cumpre que estejam sempre preenchidos os cargos de Regedores. Em todas as Parochias urbanas e ruraes dos Concelhos por pequenos que sejam, devendo cada uma d'elas ter, pelo menos, uma Esquadra dos ditos Cabos de Policia.

Artigo 2º

As Esquadras serão compostas nas Freguesias urbanas de um Cabo por cada doze casas e nas ruraes de um Cabo por cada oito fogos.

Artigo 3º

A indicada proporção de fogos para a nomeação dos Cabos de Policia, poderá ser alterada pelo Administrador do Concelho, quando a conveniencia do serviço publico assim o exige, devendo o dito Administrador dar conta d'essa alteração ao Governador Geral da Província.

Artigo 4º

Tanto os Regedores, como os Cabos de Policia, poderão usar de armas de fogo, ou de armas brancas, mas somente em ocasião de serviço: estas armas serão menistradas, mediante abonação dos Regedores debaixo da responsabilidade do Administrador do respectivo Concelho, o qual exigirá de cada um dos individuos a quem as armas forem entregues, o compitente recibo, para se haver d'elles a restituição em tempo opportuno, ou o seu valor.

Artigo 5º

Tendo sido substituídos os Commissários de Polícia pelos Regedores de Parochia, são estes também considerados officiaes de Polícia Correccional, e como taes sujeitos às autoridades judiciaes, para executarem naquelle sentido os respectivos mandatos, como advertencia porém, de que taes mandatos, como o exige a regularidade do serviço lhes serão transmettidos por via dos Administradores dos Concelhos.

Dos Regedores de Parochia

Artigo 6º

Os Regedores de Parochias são nomeados por Portaria do Governo Geral das Províncias, sobre proposta dos Administradores de Concelho enviada á Secretaria do Governo geral até ao fim de Julho de cada anno, e prestar juramentos na mão deste Magistrado.

Artigo 7º

Só pode ser nomeado Regedor de Parochia, o que estiver habilitado para votar nas eleições aos cargos Municipaes – quer tenha domicilio certo na Parochia para que fazem proposta – quer não seja n'ellas residente. Na proposta serão fielmente transcripta as qualificações com que o proposto estiver escripto no respectivo recenseamento.

Artigo 8º

O Regedor de Parochia servirá por espaço de um anno, mas poderá ser reconduzido. É membro da Junta de Parochia, – e as suas atribuições não são incompatíveis com as de Juiz Eleito. Assiste ao recenseamento para emformar dividamente quando se tratar de recenciar os seus comparochianos.

Artigo 9º

O Regedor de Parochia pode ser suspenso pelo Administrador do Concelho – que dar parte ao Governador Geral, declarando o motivo da suspensão: e só poderá ser demettido por Portaria do Mesmo Governador Geral.

Artigo 10º

O Regedor de Parochia tem um substituto nomeado pelo mesmo modo – e com eguaes formalidades, e soa a elle applicaveis as desposições declaradas n'estas Instruções respectivas ao Regedor.

Artigo 11º

O Regedor de Parochia terá um Escrivão por ele nomeado e confirmado pelo Administrador do Concelho; esta nomeação poderá recahir no Escrivão do Juiz Eleito.

Artigo 12º

Salvos os emolumentos marcados na Tabella junto as presentes Instruções, os Regedores de Parochia não vencem algum ordenado ou gratificação, mas em quanto servirem a meu cargo, são isemptos de quaesquer contribuições municipaes directas lançados em serviço de pessoa, ou nos bens dos habitantes do Concelho, e somente obrigados as contribuições municipaes directas lançadas em dinheiro do contado.

Artigo 13º

Os Regedores de Parochia serão responsáveis para com o Administrador do Concelho, por todos os actos que praticarem no exercício do seu cargo: devendo cumprir e executar todas as ordens do mesmo Administrador como seu superior immediato.

Artigo 14º

Incumbe aos Regedores de Parochia. – 1º Darem parte ao Administrador do Concelho d'aquelas diliberações da Junta da Parochia que ellas julgarem exorbitante da respectiva jurisdição ou offencivas as Leis e a conveniência publica.

- 2º Abrir os testamentos dos fallecidos na Parochia, e fazer a sua leitura, lavrando-se de todo o compitente termo, no qual se declare o dia e o sitio em que se abriu, e fará enteresar os testamenteiros para fazerem registar os testamentos na administração.

- 3º Enviar aos administradores do Concelho, até ao dia 8 de cada mez, uma relação em duplicado de todas as pessoas fallecidas no mez antecedente na sua Parochia, indicando quem são os herdeiros – em que consistem os bens – se são livres ou vinculados – aonde situados – os grãos de parentesco dos herdeiros com o fallecido, por consanguinidade ou affinidade – se os filhos são legítimos, naturaes adoptivos, ou de qualquer coito dacusado como adultério etc. bem como fará menção se a herança recabe em estrangeiro, n'este caso a que a nação pertence ou se em português com privilegio de nação estrangeira, e qual, declarando-se mais na mesma relação quem são os testamenteiros – se as houver, enquanto não as haja – que o fallecido o foi ali enlistado.

Artigo 15º

Os Regedores de Parochia enviarão ao Administrador do Concelho, até ao fim d'Agosto de cada anno, as propostas dos indivíduos que julgarem aptos para exercerem as obrigações de Cabos de Polícia preferindo os que gozarem de boa reputação – e souberem ler e escrever, e forem residentes na Parochia tomando como proporção para o seu número – um por cada doze fogos nas Freguesias urbanas, e oito nas ruraes – como fica determinado no artigo 2º.

Artigo 16º

Os Regedores de Parochia devem ser coadjuvados pelos Cabos de Polícia das suas Parochias; podem porem requisitar ao competente Regedor o auxilio dos Cabos de Polícia da Parochia, ou Parochias mais próximas: assim como também pedir soccorro aos Comandantes das Companhias de 2ª linha dos seus Districtos, por escripto ou por aviso levado por expresso, segundo a urgencia que o caso pedir.

Artigo 17º

Aos Regedores de Parochias, como executores das ordens permanentes e accidentais transmittidas pelo Administrador do Concelho - compete 1º - Exercerem as funções administrativas e do estado civil, que expressamente lhes forem transmittidos pelos Administradores do Concelho. - 2º - Manter a boa ordem e o respeito devido em todos os logares aonde se praticarem solemnidades religiosas e - em quaesquer ajuntamentos, e festas públicas, coadjuvados pelos Cabos de Polícia: o que porém não obstar, a que o Administrador do Concelho tome a direcção do serviço - quando estiver presente. - 3º - A Polícia sanitária na sua parochia - fazendo enterrar quaesquer animaes mortos, ou matérias pútridas que possam enfeccionar o ar: fazendo executar as Portarias sobre este objecto. - 4º - Fiscalisar a apparição das pessoas estranhas a Parochia, e conhecer da sua procedência e identidade: providenciando como convenha, e dentro das suas attribuições marcadas nas presentes Instruções, todas as vezes que essas pessoas se recusarem a prestar os esclarecimentos que lhes forem exegidos, ou mostrarem os títulos de sua legitimação - 5º - Obstar a que pessoas alienadas - ou animais malfazesas possuão maltratar quaesquer pessoas no Districto de sua Parochia. - 6º - Providencias nos casos de incêndio ou inundação, e outros semilhantes. - 7º - Tomar medidas de prevenção e repreção, contra quaesquer actos contrários a segurança e tranquellidade de seus parochianos. - 8º - Mandar prender qualquer individuo em flagrante dilicto, formando uma parte circunstanciada dos factos que motivarão a prezão - como declaração dos testemunhos que a presenciaram; se remettendo logo depois esta parte e o prezo ou prezos ao Administrador do Concelho, para este formar o auto de noticia, e enviar, como o culpado ou culpados, para o Poder Judicial. - 9º - Mandar também prender quaesquer desertores - degredados - escravos - ou pronunciados pelo Poder Judicial - que forem encontrados no Districto de sua Parochia: reputado como desertor todo o soldado de 1ª linha que estiver ausente do corpo sem guia ou licença - como foragidos os degredados que não lhe apresentarem licença do Administrador do Concelho para transitarem ou residirem no interior da Ilha; - e o escravo sobre que recabe tem fundada suspeita de haver evadido ao seu legítimo senhor finalmente como pronunciado aquelle, cuja captura, foi requisitado pela Auctoridade Judicial, devendo o Regedor fazer logo apresentar o Administrador do Concelho qualquer capturado, para este lhe dar o destino compitente. - 10º - Dar conta ao Administrador do Concelho de todos os vadios e turbulentos, que existirem no seu Districto, para este o fazer actuar, e remetter ao Poder Judicial, afim de se haver com elles o procedimento que for conforme as leis. - 11º - Participar ao Administrador do Concelho os acontecimentos extraordinarios ocorridos na sua Parochia, dando conta circunstanciada de todos os crimes que forem por elles presenciados - ou de que tiver noticia por queixa da parte offendida ou o por clamar a voz publica: e tendo ficado vestígios do crime, mandará logo também parte ao Juiz Eleito, para que este proceda ao auto do corpo de dilicto. No caso de morte violento, o Regedor não consentirá que o cadáver seja sepultado, em quanto a Auctoridade Judicial

não fizer o referido auto do corpo de dilicto. – 12º - Logo que tenha noticia de qualquer naufrágio acontecido no Distrito de sua parochia a communicará immediatamente ao Administrador do Concelho; dando sem perda de tempo as providencias necessárias para proteger o salvamento das pessoas e arrecadação dos objectos que venham as praias: auxiliando nesta occasião a Auctoridade Fiscal que precedir ao naufrágio, no desempenho das suas obrigações. – 13º - Fiscalisar os pesos e medidas com que se fazem vendas e compras, não consentindo que se venda ou compra por medidas não aferidas competentemente, requerendo perante o Juiz Eleito contra aquelles que o praticarem. – 14º - Vigiar pelo cumprimento das Portarias Municipaes, mandando apresentar os transgressores ao Juiz Eleito respectivo, para este proceder contra elles na conformidade da Lei: e no cazo de haver condenação o producto das coimas que forem julgados em vertude do procediemento do Regedor de Parochia – será dividido em duas partes iguaes – uma para o dito Regedor e seu Escrivão – e outra para o Cofre do Município. Aquela que compitir ao Regedor e seu Escrivão, será dividida em trez partes, duas das quaes serão para o primeiro, e uma para o segundo.

Artigo 18º

Os Regedores de Parochia terão um exacto recenseamento ou relação de todos os fogos ou habitações da sua Parochia – como a declaração de numero de homem e mulheres que habitam em cada fogo, e a designação das suas edades e estados, d’esta relação mandarão copia ao Administrador do Concelho, para este de todas formar o recenseamento geral do mesmo Concelho, devendo os Regedores no fim de cada mez communicar ao seu Administrador as alterações que tiverem occorrido no recenseamento da Parochia, d’esde a ultima relação (digo) enviada.

Dos Cabos de Polícia

Artigo 19º

Os Cabos de Polícia são nomeados pelo Administrador do Concelho – sobre proposta que os Regedores de Parochia lhe devem enviar até ao fim do mez d’Agosto de cada anno, e nos termos do artigo 15º das presentes Instruções. O Regedor indicará ao Administrador do Concelho o número de Cabos de Polícia de que carrecer, tendo em atenção a proporção dos fogos por cada uma Cabo – nos termos do artigo 2º.

Artigo 20º

Os Cabos de Polícia são nomeados para servirem por espaço de um anno, mas podem ser reconduzidos, e são isemptos de serviço de 2ª linha, emquanto exercerem este emprego.

Artigo 21º

Os Cabos de Polícia podem ser suspensos pelo Regedor de Parochia, o qual dará parte ao Administrador do Concelho dos motivos de suspensão, e só podem ser demettidos pelo mesmo Administrador do Concelho.

Artigo 22º

Os Cabos de Polícia são subordinados aos Regedores de Parochia, e só d'ste receberão Instruções para o desempenho do serviço que lhes for determinado.

Artigo 23º

Os Regedores de Parochia, e os Cabos de Policia são responsáveis para com o Administrador do Concelho pelos abusos e desleixo que commetterem no desempenho das suas obrigações, e cumprimento das ordens que lhes forem dadas, e podem ser punidos por elles com a pena de multa que quatrocenttos reis até novecentos e sessenta – ou de preção de oito a quinze dias – segundo a gravidade da falta – isto sem prejuízo de maior demonstração ou punição – na conformidade das Leis.

Artigo 24º

Os Administradores do Concelho, na conformidade da disposição do artigo antecedente, logo que tenha de punir qualquer Regedor de Parochia ou Cabo de Polícia, poderão fazer effectivas as penas alli marcadas, dando conta ao Governador Geral tanto do facto commettido, como do castigo infligido. § único. No caso que a factos possa ter o carácter do crime o Administrador do Concelho remetterá o criminoso ao compitente Agente do Ministério Público, como parte circunstanciada ao facto, para ser julgado pelo Poder Judicial.

Fim

Estas instruções approvadas em Portaria Provincial de 9 de Julho de 1852, foram mandadas distribuir aos Administradores de Concelho acompanhados da circular nº 64 de 15 do mesmo mez, registada no livro nº 281.

Fonte: Arquivo Histórico Nacional de Cabo Verde, CX 544-45.

Anexo II - Guião Geral de Entrevistas

Dados Para os Entrevistados:

Instituição: Centro de Estudos Sociais e Faculdade de Economia da Universidade de Coimbra.

Proponente: Odair Bartolomeu Barros Lopes Varela: *e-mail:* odairvarela@ces.uc.pt; telefone: +351 969819283.

Orientadores científicos: Professor Doutor Boaventura de Sousa Santos
Doutora Paula Meneses

Período: 1º Fase: Abril de 2007.
2º Fase: Janeiro e Junho de 2008.

Tema: «O Estado e a ‘Participação Local’ na Justiça em Cabo Verde».

Sub-temas: - «Tribunais Populares» e/ou de Zona (TZs) em Cabo Verde e o actual panorama da justiça.
- A Construção Estatal em Cabo Verde: do Colonial ao Pós-colonial.

Objectivos e Dimensões: A recolha de dados orais a partir destas entrevistas integra-se no trabalho de campo, ou pesquisa empírica, no âmbito da tese de **Doutoramento em «Pós-Colonialismos e Cidadania Global»** na Faculdade de Economia da Universidade de Coimbra, que tem por objectivo primordial analisar/estudar o pluralismo jurídico e político em Cabo Verde e, em particular, a influência, ou não, que esses pluralismos tiveram e têm na construção e configuração estatal desse país e vice-versa, tanto no período colonial como a seguir à independência.

Tipo de entrevistas: Abertas.

Grupo-alvo:

- Antigos/as juízes/juízas dos tribunais populares e/ou de zona
- Actuais juízes/juízas dos tribunais cabo-verdianos
- Juristas e Advogados/as.
- Dirigentes políticos e estatais.

Concelhos: Praia, S. Domingos, S. Catarina (Santiago), S. Filipe (Fogo), Mindelo (S. Vicente), Ribeira Grande (S. Antão).

Meio de Comunicação Privilegiado: Oral

Línguas utilizadas: Cabo-verdiana; Portuguesa.

Meios de recolha de dados: Registos áudio, fotográfico e filmográfico.

Local: A definir pelo/a entrevistado/a.

Conjunto de questões fundamentais a serem colocadas durante as entrevistas:

1. Visões/ opiniões sobre o processo de instauração dos «tribunais populares» em Cabo Verde, tida em parte como herança da luta de libertação na Guiné-Bissau, onde o PAIGC tinha instaurado os tribunais de *tabanka* nas chamadas «zonas libertadas» antes da independência daquele país. Apontar os factores positivos e negativos ligados a esse processo e justificá-los.
2. Visões/ opiniões sobre o papel dos TZs na configuração da ordem jurídica interna do país. Contribuíram para o enriquecimento da pluralidade jurídica interna ou tratou-se apenas de um transplante negativo de uma realidade para outra, sendo justificado a sua extinção em 1991?
3. Tanto o processo de instauração como o de extinção ocorreram à margem dos desígnios da sociedade cabo-verdiana? Foram processos que ocorreram de «cima para baixo», sem auscultação da população? Foram os governos, ou poder político (o Estado), a ditarem a configuração da ordem jurídica interna? Trata-se ainda de uma tendência actual?
4. Visões/ opiniões sobre a influência que a diversidade ou pluralidade jurídica cabo-verdiana teve e têm na configuração institucional, e não só, do Estado cabo-verdiano. Esta pluralidade foi, por vezes, combatida e, outras vezes, incorporada/reconhecida/legitimada pelo poder político ao longo da história de Cabo Verde, particularmente no período pós-independência? Terão os TZs sido um desses casos?
5. Visões/ opiniões e perspectivas/prospectivas futuras acerca da pluralidade jurídica e política cabo-verdiana e da problemática do seu reconhecimento social e político tendo em conta os problemas de representação política e de acesso à justiça enfrentados pelo actual sistema de democracia representativa e pela ordem jurídica interna de Cabo Verde.

Anexo III – Extractos de Entrevistas Efectuadas a dois Estadistas

1. Carlos Veiga: jurista e advogado; ex-primeiro-ministro de Cabo Verde²⁶¹

«O que acha da proposta de se criarem Tribunais de Pequenas Causas [TPC] Cíveis e Criminais presente no estudo patrocinado pelo Ministério de Justiça sobre o estado da justiça em Cabo Verde?»

«Eu penso que o nome não é importante! Acho que sim, que é inclusive uma aberta que a constituição dá! Agora devemos questionar: o que devem ser estes tribunais? O que são pequenas causas cíveis e criminais? É nisso que devemos focar, pois «criminais» o que é? É crime pequeno? Se for crime à partida é importante mas pronto! Em termos de algumas infracções como por exemplo, posturas municipais, poderia ser um campo onde esse tipo de tribunal poderia funcionar. A sanção social ou julgamento público presente nesse tipo de justiça, em vez da aplicação de uma pena, e que foi sempre um dos objectivos dos TZs e que foi distorcido, pode dar uma função educativa a esses tribunais. Estes contudo não serão suficientes. Acho para além desse tipo de tribunais com participação popular, deverão existir tribunais de pequenas causas estritamente formais. Deve-se lançar e socializar a ideia da participação, começando por exemplo, com a questão do júri. Eu acho que é preciso revitalizar a participação popular na justiça em novas bases, num quadro democrático (*Cadernos de Campo*: 2011: 18)

2. Pedro Pires: Presidente da República de Cabo Verde²⁶²

«Na sua visão, a que se deve o facto de não se terem criado alternativas aos órgãos de ‘participação popular’ como, por exemplo, tribunais de pequenas causas ou do tipo comunitários, juntas de freguesias, ou polícias municipais?»

²⁶¹ Entrevista a 10 de Abril de 2007.

²⁶² Entrevista realizada a 16 de Abril de 2007.

«Porquê? Porque o novo poder entendeu que aquilo era mau, ditatorial e assim sucessivamente. Eu penso que em Cabo Verde existe a questão do prestígio social: alguém que seja julgado por outra pessoa que considera que não tem o mesmo prestígio social, sente-se humilhado e diminuído. Isso aconteceu: «eu só posso ser julgado por alguém do meu prestígio, da minha classe ou posição social». São uma série de questões de conflitos e de desencontros porque a sociedade não está preparada para isso. Estas instituições tinham por objectivo democratizar a sociedade e as pessoas não estavam para isso, para sermos iguais. Eu penso que houve uma burocratização dos TZs com o tipo de formação dada aos seus juízes, perdendo o seu lado popular e democrático, voltou-se à burocracia [colonial]. Penso que se regrediu em relação aos objectivos iniciais. Era a sociedade que se tinha. Em vez de se educar, de se formar em outro sentido, foi burocratizar, pensou-se que era a forma de dar mais garantias aos cidadãos. Equívocos e mal-entendidos!» (*Cadernos de Campo*, 2011: 55).

Anexo IV - Extracto da Entrevista feita a um Magistrado Judicial

Benfeito Mosso Ramos: Presidente do Supremo Tribunal de Justiça²⁶³

«Veja, formalmente a justiça é acessível a todos, porque o Estado não lhe custa criar um tribunal, veja o que aconteceu com a ilha do Sal. Eu fiz declarações num jornal sobre isso. A ilha do Sal há dez anos atrás era minúsculo, em termos de demanda era um minúsculo tribunal, mas com os anos, de um momento para outro disparou em termos de procura da justiça criminal, com o crime organizado, com o tráfico de estupefacientes, está a ver? Então você tem um Juízo no Sal, tem toda a estrutura para fazer julgamento, mas não tem uma cadeia, você está a ver!? Nós estamos num território insular e o preso só pode estar no Sal para estar à disposição do [...]. Mas você também cria tribunais, por exemplo, neste momento em S. Antão, em três concelhos, há três tribunais, está a ver? Mas você cria a ilusão, cria nas pessoas a ilusão de que a justiça está próxima, portanto, e as pessoas vão para os tribunais mas depois os tribunais só existem formalmente, não há capacidade de resposta, para responder a esta demanda das pessoas. As casas de direito se, de facto, não forem concebidos, porque podem incentivar as pessoas a ire para os tribunais, está a ver? Podem vir a provocar um agravamento das demandas sobre os tribunais».

«A solução então não passa pelo aumento do aparelho judicial?»

«Esta é a minha posição. A tendência em Cabo Verde é de colocar um tribunal em cada concelho. Não pode ser! Não pode ser! Você quando faz a pulverização dos tribunais perde em qualidade, também em especialização, você está a ver, porque e mesmo em termos de recursos humanos, não temos recursos humanos para estar a pôr, exemplo um tribunal na Calheta, um tribunal nos Órgãos, um tribunal [em] não sei que mais».

«Que tipo de descentralização da justiça defende?»

²⁶³ Entrevista realizada a 20 de Abril de 2007.

«Eu defendo uma descentralização que ia aproximar-se nas ilhas alguma concentração, isto é, preservaria um tribunal, por exemplo, não conhece S. Antão? Eu conheço bem S. Antão porque foi lá que comecei a trabalhar e a minha mulher é de lá [...]. Com o encurtamento das distâncias, com novas estradas você não precisa de três tribunais na ilha de S. Antão, só precisa um tribunal, um tribunal centralizado na Ponta do Sol ou na Ribeira Grande ou noutra sítio, mas um tribunal onde você cria um ou dois Juízos mas com capacidade para atender a demandas porque o centro neste momento vai ficar a uma hora de distância ou pouco mais. Portanto, não justifica ter um tribunal na Ponta do Sol, um tribunal no Paul e um tribunal no Porto Novo. No Fogo se também se se fizer estrada que, se a ligação entre Mosteiros, S. Filipe e Santa Catarina, também ficam mais perto, você não tem que ter três tribunais no Fogo. Mas não podemos continuar com essa pulverização dos tribunais. Você, por exemplo, se em S. Antão, conseguir unir os tribunais, você pode, por exemplo, ter um só juiz para a questão de menores e de família, taxa de especialização, não sei se está a ver? Mas não pode ter esta especialização em todos os pontos. Mesmo aqui em Santiago, nós temos, neste momento, S. Cruz, S. Catarina, S. Domingos! Diga-me se justifica um tribunal em S. Domingos? Ociosidade! Nós estamos a provocar a ociosidade. Não se justifica. Imagina, não tenho os dados precisos mas quanto é que, por mês, o Estado gasta para manter esta estrutura? Há uma irracionalidade dos custos na justiça em Cabo Verde que tem de ser reequacionando sob pena de não podermos, aonde é necessário, pôr a justiça uma de qualidade. Você precisa de ter justiça de qualidade nos principais centros, mas S. Domingos hoje não está longe da Praia. Tem é de aumentar a capacidade de reposta da Praia, mas concentrar meios na Praia podemos ter uma justiça especializada. Podemos ter uma justiça administrativa, por exemplo, que hoje já se justifica. Toda essa conflitualidade que existe entre os funcionários públicos e Estado, está a ver? Seria necessário um tribunal de instância para resolver isso com maior celeridade, garantida uma estância de recurso. Mas você não faz especialização porque os recursos disponíveis estão para pulverizar juízes, quer dizer. Nós temos algumas ilhas, tem de ter um tribunal porque, é certo, não pode estar sem um juiz, o Maio não tem movimento, a Boavista pode vir a ter nos próximos tempos, até agora não tem um movimento que justifica um juiz, S. Nicolau também a mesma coisa, mas você tem que manter lá um juiz, um procurador, um oficial de justiça, uma cadeia,

você está a ver? Isso absorve recursos incalculáveis para a máquina da justiça. Mas eu, em relação aos principais centros, para as principais ilhas, eu defenderia uma descentralização sim, pelo menos um juiz por ilha, não podemos deixar nenhuma ilha descoberto, mas nas grandes ilhas como S. Antão e Santiago ou optaria por uma política de reagrupamento das comarcas e fusão das comarcas» (*Cadernos de Campo*, 2011: 124-6)

Anexo V- Sobre a possibilidade de criação de «Tribunais Comunitários» (extractos de algumas entrevistas)

1. Carlos Veiga: jurista e advogado; ex-primeiro ministro de Cabo Verde²⁶⁴

«Quais seriam as diferenças significativas entre essas novas instâncias que poderiam ser criadas e os antigos TZs?»

«Em primeiro lugar a possibilidade de aplicação da pena de 30 dias de prisão nos TZs não se enquadraria no espírito desses novos tribunais, dado a sua vocação educativa e não correctiva ou penal. Eu contribui para a aplicação dessa pena nos TZs fosse introduzida, mas agora vejo que é muito. Para além das outras questões óbvias, penso que os juízes não devem ser *experts* em questões jurídicas. Têm que ser pessoas boas, reconhecidas nas suas comunidades pelas suas qualidades, como por exemplo, a de ter de sensatez. Agora, eles têm de ser assessorados na compreensão do que é e qual é o papel de um/a juiz/a, não como um conhecedor das leis, mas sim isento, independente, imparcial, equidistante, capacidade de ouvir as partes e etc., todos os elementos de um conceito geral de juiz. Só que tudo isso é preciso ensinar, já que para além das qualidades de mediador, é preciso formá-los. Os mediadores também são formados. Os juízes têm de ser formados para serem mediadores e não para serem técnicos de processos Estes não podem existir formalmente. O informal é que deve imperar. Tem de haver vontade política consensual no sentido de serem instâncias mesmo independentes. Todo o espectro político cabo-verdiano deve ter a mesma visão sobre isso. Tal como existem outras instituições que devem longe de interferências políticas, nestas instâncias a criar também tem de existir esse distanciamento, sem interferências político-partidárias. A escola é das comunidades locais! E não ao sabor dos ventos da política. Agora, é preciso dar algumas garantias de protecção, garantias materiais de integridade a esses tribunais e seus funcionários no sentido que as suas decisões sejam acatadas. No fundo, dar-lhes um estatuto social e jurídico par que sejam respeitados e prestigiados nas comunidades. Estas ideias têm de ser discutidas, socializadas antes de avançarem. É preciso ser perseverante, fazer recuos tácticos por vezes, antes de se conseguir implantar uma ideia (*Cadernos de Campo*, 2011: 20).

²⁶⁴ Entrevista realizada a 10 de Abril de 2007.

2. David H. Almada: deputado, advogado e jurista; ex-ministro da Justiça²⁶⁵

«O senhor [defende] a criação de tribunais de pequenas causas para fazer face aos problemas da justiça em Cabo Verde. Que tipo de juízes seriam os indicados para esse tipo de tribunais?»

«Eu defendo que existem dois tipos de juízes. Eu acho que há juízes que necessariamente tem de ser chamados juízes togados, juízes com preparação jurídica científica para a análise das questões complexas que trazem problemas jurídicos e que só quem tenha preparação jurídica é que deve resolver. E entendo que devem haver TPC onde possam intervir, não estou a dizer que possam intervir analfabetos porque hoje em dia qualquer coisa que você queira tem que ter o mínimo de instrução e capacidade de leitura para poder também aprender cada vez melhor. Mas eu acho que lá não tem que ter juízes togados. Tinham de ter pessoas cuja actuação baseasse nos princípios de bom senso, da equidade, tendo em conta a realidade local e concreta para saber qual a melhor solução para resolver o problema com vista a sanear o ambiente e a convivência das populações. Eu é assim que eu vejo. À semelhança do que se diz com os Julgados de Paz. Eu é assim que eu vejo, quer dizer, são os casos muito pequenos, derivados da sua natureza, é que seriam resolvidos ao nível de um bairro ou de um... Quando as questões fossem de uma dimensão, de um certo grau, esse já tinha que ser, mesmo que houvesse definido diversos graus, que haja ou que venha a haver, como os existentes ou até outros graus, teriam que ser TPC, porque eu acho que um dos grandes males de que padece a nossa justiça é a incapacidade dos tribunais darem solução, em tempo, às imensas questões que aparecem no dia-a-dia. Por exemplo, uma briga que houve aqui atrás de casa entre duas mulheres ou entre rapazinhos, etc., etc., eu acho que isso é uma questão que seria bem resolvido por gente daquela zona, desde que preparados para resolver. O indivíduo que foi apanhar a cabra, o gado do outro, etc., para quê que isso vai ao tribunal [de instância]? Vai ficar lá porque o juiz tem tantos afazeres que não se vai [...]. E custa caro a quem vai pôr lá no tribunal, porque gasta o seu tempo, tem de pagar,

²⁶⁵ Entrevista realizada a 18 de Abril de 2007.

etc. Essas são questões que seriam resolvidas ao nível do bairro, da localidade, lá do meio rural, etc. O princípio que eu imaginava nos TZs manter-se-iam naturalmente hoje já condimentado com a realidade de hoje. Hoje, eu poderia exigir ‘olha, só pode ser juiz do TZ pessoas com habilitações tais e tais, com idade tal e tal, que não esteja envolvido em nenhuma actividade político-partidária’, para garantir a sua independência no seu exercício, está a compreender?»

«Esses TPC teriam, pelas suas estruturas e características, um carácter, educativo, preventivo e ético?»

«Sim, para resolver as pequenas questões da comunidade, como os TPC, tribunais de polícia, mais ou menos a esse nível. E assim evitaríamos que muitas questões pequenas fossem aos tribunais comuns primeiro, e assim não haveria o assoberbamento dos tribunais com processos que não andam e isso também serviria para cortar pela raiz e na base, o surgimento de novas questões maiores porque se as questões fossem resolvidas na base desde as pequenas causas, ao nível das comunidades, das localidades, os efeitos seriam muito maiores porque repare, os juízes aí, nessa base, de bairro ou coisa do género, estão muito mais próximos dos problemas, conhecem muito mais realmente, isto é, muito mais directamente os problemas e as questões, etc., para tomarem medidas justas, medidas que não seriam provocadas pela abstracção, mas muito mais pelo concreto, pela realidade concreta» (*Cadernos de Campo*, 2011: 80-3).

3. Germano Almeida: Escritor, Jurista e Advogado²⁶⁶

«E quanto à possibilidade de termos tribunais de pequenas causas que possam incorporar juízes não togados?»

Não, é aí é que está a questão! Eu aceito! Você aceita! A população não aceita! [...] temos que pensar a questão dos custos, mas a verdade é esta, temos de pensar o grande problema da aceitação ou não da população. Porque repare, um juiz togado dá a sentença e a pessoa aceita. Um fulano qualquer «qual história!? Não, aquele [...]» Essa é que é a questão! É a questão da mentalidade que nós temos no país. Digamos, a nossa

²⁶⁶ Entrevista realizada a 19 de Abril de 2008.

cultura é esta! Não podemos modificá-la. Ahn?! Por tanto, tem-se de fazer um esforço para pôr juízes togados, hm?!

«E a questão de se patrocinar a perpetuação de uma classe elitista na justiça?»

«Mas existe! Não há nada a fazer. O problema é que existe essa classe elitista. Aliás eu digo mais, os juízes em Cabo Verde, por acaso, começaram curiosamente, a seguir à independência, foi regabofe, ‘não os juízes são iguais a qualquer homem’, não sei quê e tal, por aí fora, tatata, ‘frequenta bares, vai para festas’, não sei quantos. Não é verdade. O juiz não pode ter a frequência dessas coisas. São profissões que, digamos, tem que começar como se fossem sacerdócios. Um fulano que quer ser juiz não pode pensar que pode ir num bar qualquer e beber com qualquer pessoa. Tem de ter uma conduta, digamos, tem de ter, só consegue ter o estatuto se assumir o papel, ser respeitado não sei quê e tal, não pode frequentar...O logo a seguir a independência, criou-se essa ideia mas com péssimos resultados e juízes acho que começaram a ter outra vez a postura de recato, que é importante terem na sociedade. É a terra que nós temos, não podemos fazer nada! Hm?! Por exemplo, eu digo isto, eu conheci bons homens, homens bons, homens, como é que hei de dizer?! Homens sérios, não sei quantos e tal, com preparação liceal, pelo menos, com escola experiência fora de...que foram juízes aqui, não foram aceites! Não, não foram aceites! Não, foram muito mal recebidos! Sobretudo em S. Vicente e Santo Antão. Esta questão tem de ser ponderada, nós não podemos pensar apenas em questões de custos para...porque tribunais de pequenas causas seria extremamente importante, está a fazer falta porque era uma forma de libertar os juízes. Aí depois também..., mas eu penso que a grande questão das pequenas causas devia-se, como é que hei de dizer?! Facilitar os próprios tribunais, os juízes. Por exemplo, há dias eu recebi uma sentença, de um processo de trabalho também, o juiz escreve seis páginas para condenar alguém a pagar vinte contos. Quer dizer, não faz sentido. Eu defendia o tipo de sistema americano, dar sentenças verbais! [e ilustra, em tons de gozo, com gestos de quem está folheando seis e/ou lendo seis páginas de uma sentença tão simples] Isto é absurdo! Não faz sentido! [...] Repare, sentenças dessas não fazem valer o fim. Hm?! Vai condenar em quê? As atrapalhações ao longo..., as justificações tais, tais, tais. De maneira que os juízes tinham que ter também, tinham que começar a se mais sucintos e mas aí também, como é que hei de dizer?! Teria que haver, aliás eu penso que a primeira coisa é haver uma modificação processual séria, mas o grande problema de uma modificação

processual séria é quem fará essa modificação! Por que os...digamos, como é que hei de dizer?! As pessoas que a podem fazer estão viciadas nestas coisas! Ahn!?!» (*Cadernos de Campo*, 2011: 442).

4. Bernardino Delgado: Juiz do Tribunal da Comarca da Ribeira Grande (Santo Antão)²⁶⁷

«Num cenário de implantação de Tribunais de pequenas causas, considera que estes tribunais devem ter apenas juízes togados ou não?»

«Não defenderia que tivesse que ser um juiz togado na medida em que é uma forma de...aquela forma de justiça de proximidade que não supões toda aquela formalidade não é?! Se se está a retirar a formalidade, logo também nesse aspecto...agora era preferível que, neste caso, que se tentasse aproveitar do bom que há de uma e de outra opção que se queira tomar. Do lado da questão de ser um juiz licenciado, poder-se-ia a título de meio-termo, a título de uma decisão mesclada, dar formação, principalmente no que toca já a disciplinas fundamentais que podem mexer, tomando de exemplo do passado que podem..., disciplinas que sensibilizem o aplicador de aspectos que tenham a ver, por exemplo, com os direitos fundamentais. Como sabemos, falhou em certa medida no passado esta opção uma vez que imbricou de forma directa com aspectos que tinham a ver com os direitos fundamentais dos cidadãos não é?! Principalmente naquela parte, nessa parte, devem ser pessoas com sensibilidade nesta matéria. [...] Proporcionalidade, direito à liberdade, os direitos fundamentais, a integridade física, o direito da propriedade, a livre iniciativa privada não é?! Neste aspecto teria de ser uma pessoa com sensibilidade para ver que esses direitos existem que são direitos fundamentais inerentes à pessoa humana, que tenham que ver com a dignidade da pessoa humana, pois limitar em termos, por exemplo, no que toca a matéria crime, limitar em função da moldura penal abstracta aplicável ao crime e no lado cível limitar em função do valor da causa, seriam digamos algumas limitações a fazer. Agora, na comunidade há pessoas que conhecem bem a comunidade e, por incrível que pareça, em todas as zonas há uma pessoa! Agora, resta saber se com o andar no tempo se

²⁶⁷ Entrevista realizada a 15 de Abril de 2008.

vão subsistindo pessoas que tenham capacidade para substituir aquelas que nós já temos porque em todas as zonas, eu vejo na minha zona ahn!?, há sempre uma pessoa, por exemplo, neste caso é o meu pai [de nome Teófilo]. Não é por ser o meu pai [...], não é que seja líder, mas por exemplo, [...] quando vai uma pessoa lá, quando chega ‘eu quero saber uma coisa da zona com quem é que eu falo?’ Dizem, normalmente é sempre a mesma pessoa. Essas pessoas são úteis! São úteis, são úteis porquê? O meu pai é capaz de você falar de uma propriedade [...], ele é capaz de fazer um mapa com todos os moroços, ele é capaz de dizer ‘em tal propriedade um pé de Figueira’ ou ‘existe um pé de manga, que é moroço, que é marca que divide a propriedade, que fica assim, a propriedade que fica a mais.’ Pessoas que conhecem essas realidades não é?!, que, por exemplo, em matéria agrícola, são capazes de resolver as questões que podem existir não é? Daí que era preciso juntar o útil ao agradável se fosse possível e criar um...porque ali já não... dever-se-ia o quanto possível ver a possibilidade do jurado não ser singular como é o caso dos tribunais que nós temos em que funciona com um tribunal singular que não é colectivo, está a ver? Porque se for um jurado, isto resolve-se, isto resolve esta questão que me colocou, resolve como? Ora, se você quiser pode, é claro que há sempre um presidente num...Você elege, você vai fazer um jurado que não tem que ser necessariamente singular. Pode ser colectivo, colectivo composto por três pessoas pode ser três pessoas e, de entre essas pessoas, se você quiser que pode estabelecer que figure uma pessoa que seja da comunidade, da comunidade, que conheça a comunidade. Uma outra pessoa pode ter uma outra vertente já mais ligado ao grau académico ou nível de escolaridade não é?! E ter uma outra pessoa que já vai servir de, para o desempate. Pode ser uma proposta de composição do jurado que não tenha que ser necessariamente singular. Porque se for colectivo é melhor, você tem outras opções, e pode, portanto, misturar, pode misturar pessoas com diferentes sensibilidades, já pode juntar uma coisa à outra.

«Esses juízes teriam que ser integrados na magistratura judicial ou teriam que ter uma carreira própria?»

«Acho que sim. Acho que sim porque embora a filosofia deva ser uma filosofia de complementaridade entre as duas coisas, entre essas duas formas de resolver e de resolução de litígios, o certo é que os critérios são diferentes, os critérios são diferentes. Numa delas, há formalidade, noutras nem por isso. Quer dizer, eu penso que podia ser

algo diferente. [...] Não tem que ser inferior. [...] Eu acho que a ideia é só vamos ter toda essa rigurosidade e essa formalidade quando for necessário. E quando for nós vamos seguir um outro caminho, que é mais rápido, acaba por impor [...] [aqui o telefone toca duas vezes e ele desliga] pela própria rapidez também das coisas. Agora isto é uma questão também de ver noutras fronteiras como tem sido organizado, mas eu penso que deveria ser diferente. Diferente, teriam, até poderia ter outros incentivos na medida em que, eu defendendo...vai depender da perspectiva, eu acho que quem defende que mesmo essa justiça alternativa deva ser feito por um juiz togado também há-de defender que deve ser integrado na carreira não é?! Agora, defendendo que pode ser uma outra pessoa da comunidade já não faz sentido [esboça um pequeno riso] ...não faz sentido que não é? Não faz sentido inclui-lo na mesma carreira que os magistrados, na carreira da magistratura, devem ter uma carreira própria não é?! [...] Agora, tem as suas especificidades não é?! São perspectivas diferentes não?! [...] E nesta perspectiva tem que haver uma pessoa que represente a...e isto é histórico. E isto é histórico, nós, se fomos ver, em todas as comunidades sempre elegem um líder. Mas não é que nomeiam, isto é que...não nomeiam! Aquela pessoa é! É o que é, e as pessoas têm uma atitude de submissão, ainda que seja espontânea, à liderança dessa pessoa!» (*Cadernos de Campo*, 2011: 496-8).

5. Arlindo João Delgado: Secretário Judicial do Tribunal da Comarca da Ribeira Grande (Santo Antão)²⁶⁸

«Caso sejam criados tribunais de pequenas causas em Cabo Verde, acha que estes devem ter apenas juízes oriundos das comunidades ou apenas juízes togados?»

«Eu concordo com isso, quer dizer, que haja, se se criassem alguma instituição intermédia entre as populações e os tribunais [clássicos] para a solução dos pequenos conflitos, que efectivamente não fossem juízes togados mas que fossem pessoas com alguma formação. Uma formação, portanto, já tivemos juízes que não eram togados, que não tinham a licenciatura em direito mas que tinham uma formação na área. Nós tivemos

²⁶⁸ Entrevista realizada a 15 de Abril de 2008.

vários aqui. Eu lembro-me do caso do Júlio Mascarenhas, do Boaventura Santos, o José dos Santos, o José Maria Ramos, como Juízes, Delegados de Procuradores, e que, efectivamente, fizeram um bom trabalho, mesmo nos tribunais. Alguns se licenciaram, por exemplo, o Boaventura, foi inspector superior do Ministério Público, é licenciado em direito, o José Maria também tem licenciatura em direito, mas o Mascarenhas, por exemplo, acabou por falecer sem licenciatura. Havia muitos mais...do Maio, do Fogo, que também não eram formados na altura mas que prestaram um bom serviço. Na minha óptica prestaram um bom serviço à comunidade em termos...É possível criar essas instituições, podem não ser com juízes togados porque, pronto, os juízes togados já acho que tem... irão ter uma outra aspiração. [...] Eu vou-lhe dizer, os juízes [dos TZ] estavam lá nas localidades, conheciam tudo e todos! Sabiam das necessidades das pessoas, dos comportamentos das pessoas da localidade e todo esse avolumar de saber, de conhecimentos, ajudava muito nas decisões deles. Eu tenho a certeza de que prevaricando uma pessoa que eles conheciam muito bem e que sabiam que era um pessoa de boa índole a pena à mão seria muito mais leve em relação... do que em relação às pessoas que eles conhecem da localidade, conheciam da localidade, e que eram pessoas prevaricadoras e que criavam embaraços a sociedade está a ver?! Portanto, eles estão lá! Eles estavam lá e sabiam, conheciam de perto, e conviviam com essas pessoas, não havia...»

«Caso estes tribunais integrem tanto juízes togados como não togados, eles teriam a mesma integração na carreira ou não? E mesmo que fossem apenas não togados, deveriam ter uma carreira à parte?»

«Quer dizer, vamos lá ver, eu estou a pensar, estou a ver de que se se criassem essa carreira de juízes não togados certamente iria criar outro problema que é o seguinte: para a solução das pequenas causas seria necessário que essas pessoas com formação jurídica, de um, dois ou três anos, que fossem pessoas que estivessem dentro da sociedade onde iriam ser colocados, porque senão admitamos a hipótese, uma pessoa daqui de Santo Antão, aqui da Ponta do sol, por exemplo, que tivesse essa formação mas que fosse viver, por exemplo, no interior da ilha de Santiago, acho que ele dificilmente iria integrar nessa localidade, parece-me que teria um choque...Eu acho que pronto, criando...Por exemplo, o que é que acontecia nos tribunais de zona?! Os tribunais de zona não trabalhavam a tempo inteiro. Cada membro do tribunal de zona tinha a sua actividade

profissional. Por exemplo, vou citar sempre o senhor Epifânio, ele era comerciante, comerciante e agricultor. O senhor Antãozinho, por exemplo, era controlador das Obras Públicas, outros eram agricultores, outros pedreiros, faziam os seus trabalhos diários normalmente, recebiam as causas remetidas e as queixas mas as audiências de julgamento faziam-nas sempre aos sábados e nos feriados. Sábados, domingos e feriados. Portanto, a sua actividade não era diária. Diariamente não estavam nos tribunais a julgar as pessoas» (*Cadernos de Campo*, 2011: 505-6).

Lista de Acrónimos

ACDIJG (Associação Comunitária Para o Desenvolvimento Integrado de João Garrido)
AEF (África Equatorial Francesa)
AHNCV (Arquivo Histórico Nacional de Cabo Verde)
ATCRG (Arquivo do Tribunal da Comarca de Ribeira Grande)
AOF (África Ocidental Francesa)
BM (Banco Mundial)
CEJURI (Centro de Recolha, Usos e Costumes Jurídicos Nacionais)
CMs (Comissões de Moradores)
CODESRIA (Conselho para o Desenvolvimento da Pesquisa em Ciências Sociais em África)
CDTZ (Comissão Dinamizadora dos Tribunais de Zona)
CONCP (Conferência das Organizações Nacionalistas das Colónias Portuguesas)
CNJ (Conselho Nacional de Justiça)
CPLP (Comunidade dos Países de Língua Portuguesa)
DGELD (Direcção-Geral de Estudos, Legislação e Documentação)
GAP (Gabinete de Apoio e Dinamização dos Tribunais de Zona)
EUA (Estados Unidos da América)
FRELIMO (Frente de Libertação de Moçambique)
FMI (Fundo Monetário Internacional)
GIGA (Grupo Independente Ganhar para Avançar)
LOPE (Lei Sobre a Organização Política do Estado)
MPD (Movimento Para Democracia)
MPs (Milícias Populares)
MPLA (Movimento Popular de Libertação de Angola)
OMC (Organização Mundial do Comércio)
ONU (Organização das Nações Unidas)
OACV (Ordem dos Advogados de Cabo Verde)
OUA (Organização da Unidade Africana)
PAE (Planos de Ajustamento Estrutural)
PAICV (Partido Africano para a Independência de Cabo Verde)
PAIGC (Partido Africano para a Independência da Guiné e Cabo Verde)
PALOP (Países Africanos de Língua Oficial Portuguesa)
RDA (Rassemblement Democratique Africain)
STJ (Supremo Tribunal de Justiça)
TZ (Tribunal de Zona)

TZs (Tribunais de Zona)
TPs (Tribunais Populares)
TC (Tribunal Comunitário)
TCs (Tribunais Comunitários)
TPC (Tribunais de Pequenas Causas Cíveis e Criminais)
TRs (Tribunais Regionais)
UCID (União Cabo-verdiana Independente e Democrática)
UA (União Africana)
UDC (União Democrática de Cabo Verde)
UNESCO (*United Nations Educational, Scientific and Cultural Organization*)
URSS (União das Repúblicas Socialistas Soviéticas)

Resumo

A análise pós-colonial do papel do Estado cabo-verdiano no que tange à participação local na justiça implicou, mediante a utilização de ferramentas epistemológicas conferidas pelos Estudos Pós-coloniais, uma contextualização sócio-histórica crítica da especificidade do Estado moderno nesse país a partir da intercessão colonial portuguesa visando expor as continuidades ou presenças, as rupturas, (des)continuidades ou transformações das características político-jurídicas coloniais no período após a independência. Para além do aprofundamento do carácter inter-transdisciplinar e transdisciplinar da pesquisa - o que permitiu a navegação, de forma enriquecedora, por campos disciplinares como os de Ciência Política, Relações Internacionais, História, Antropologia ou Estudos Literários -, a feição *in-disciplinar* do campo dos Estudos Pós-coloniais facultou, por outro lado, pôr em causa a própria configuração disciplinar eurocêntrica e colonial presente na Ciência Moderna a qual, evidentemente, nem esse campo consegue escapar dado que, por exemplo, o seu actual paradigma epistemológico não reconhece, ou deixa praticamente de fora, o potencial de contribuição e enriquecimento que os saberes ou conhecimentos produzidos no Sul Global podem trazer para o seu «cânone». Neste sentido, para digladiar a colonialidade da herança do cânone dominante da ciência moderna/colonial que corrói a maioria dos Estados africanos, com uma atenção especial para o caso de Cabo Verde, procurou-se teorizar a proposta de um movimento pela *des-colonialidade* cujo potencial político-epistémico, para além de fomentar o reconhecimento e a promoção de conhecimentos e saberes endógenos, permite a emergência de outros sucedâneos como os conceitos propostos de *transcolonialismo* e *transcolonialidade* - que invocam a existência de formas diferenciadas de colonialismo e colonialidade em diversos contextos coloniais e no panorama após independência. Esta proposta complementa e reforça também a defesa de um

normativismo circunstancial, um normativismo emancipador que surge como uma das formas de contrapor à universalização normativa, seguindo a esteira da *sociologia das alternativas boaventuriana* e a defesa da *transmodernidade dusseliana*, entre outros dignos contributos de intelectuais activistas que integram a constelação contra-hegemónica. Mais concretamente, no caso cabo-verdiano, a tese principal é de que o propósito do seu Estado, idêntico ao de outros países africanos de língua oficial portuguesa, de criar um Novo Sistema de Justiça e um «Direito Novo» que integrasse tanto o direito revolucionário e o direito colonial herdado como os usos e costumes jurídicos ancestrais (direito tradicional), configurou no horizonte a emergência de uma *mestiçagem jurídica emancipadora*. Todavia, a subsequente não inclusão dos supracitados usos e costumes sob o falso considerando da não existência no país do «direito tradicional» comparativamente a outros países africanos, resulta não só no insucesso desse cenário, como no aparecimento momentâneo de uma *mestiçagem jurídica hegemónica* e excludente constituída pelo direito colonial e pelo direito revolucionário. Além do mais, o direito colonial desencadeou, a seguir à independência, uma contra-revolução que teve como protagonista a classe jurídica (magistrados, advogados e juristas) procedente do período colonial, acabando por desterrar o direito revolucionário para as orlas do sistema jurídico estatal, representado apenas pelos Tribunais de Zona (tribunais populares) criados a seguir à independência. Com a mutação do regime político em 1991 (de Partido Único para o Multipartidarismo), a contra-revolução jurídica acaba por se sair vencedora e o pluralismo jurídico estatal dá lugar ao monismo oficial até agora vigorante. O não preenchimento do vazio deixado com a extinção dos Tribunais de Zona em 1991 e o não reconhecimento de outras formas de aplicação da justiça e de direito, leva a que, mediante a pesquisa empírica, se revise o conceito de «direito local» e de «justiça local», no sentido de cultivar os seus conteúdos potencialmente emancipatórios e contra-hegemónicos, procurando, assim, concorrer para emergência e legitimação da pluralidade jurídica do país, embora não reconhecida oficialmente, almejando que isso se traduza, de forma geral, num aumento da democratização da justiça cabo-verdiana, fazendo face aos actuais efeitos negativos da crescente globalização hegemónica do princípio do Estado de Direito.

Abstract

The postcolonial analysis of the role of the Cape Verdean state with respect to the local participation in justice implies, in the context of the use of epistemological instruments conferred by Postcolonial Studies, a critical sociohistorical contextualization of the specificity of the modern state in this country from the Portuguese colonial intercession in order to expose the continuity or the existence of the ruptures, discontinuity or transformations of the political and judicial characteristics of the colonial system immediately after independence. Apart from the deepening of inter-disciplinary and trans-disciplinary nature of the research – what permits the navigation, in an enriching manner, in different areas such as political science, international relations, history, anthropology or literary studies – the *(in)disciplinary* character of Postcolonial Studies allows us to call into question the eurocentric and colonial configuration in Modern Science which evidently cannot avoid considering, for example, even in this area, that its present epistemological paradigm do not recognize or practically leave out the potential contribution and inspiring manner that that knowledge produces in the Global South which it can bring to its «canon». In this sense, to dispute the coloniality of the inheritance of the dominant canon of modern/colonial science that corrodes most African States with a special attention to Cape Verde's case, this study seeks to theorize the proposal of a movement for the *de-coloniality* whose politico-epistemological potential, apart from instigating the recognition and promoting of endogenous knowledge, allows the coming to date of other substitutes such as the concepts of *transcolonialism* and *transcoloniality* – which bring together the existence of variegated forms of colonialism and coloniality in diverse colonial contexts and in the post independent panorama. This proposal complements and reinforces as well the defense of a *circumstantial normativism*, an emancipative normativism which surges with one of the forms and which goes against the normative universalization following the ideas of the

boaventurian sociology of alternatives and the defense of the *dusselian transmodernity* among other highly recognized intellectual activists that are part of the counter-hegemonic constellation. In the concrete case of Cape Verde the principal thesis is that its State is like other Portuguese-speaking African states in creating a New Justice System and a «New Law» that integrates the revolutionary law and the inherited colonial law such as the ancestral legal uses and customs (customary law) horizontally configured the emergence of an *emancipative juridical miscegenation*. However, the subsequent non-inclusion of the above-mentioned uses and customs under the false consideration of the non-existence of «customary law» in the country compared to other African countries causes not only the unsuccessful nature of this situation but also the momentous appearance of the *hegemonic juridical miscegenation* exclusively constituted by colonial and revolutionary law. Moreover, colonial law developed after independence a contra-revolution that had as protagonists the judicial class (magistrates, lawyers and other legal practitioners) coming from the colonial period who sent the revolutionary law to the margins of the state's legal system represented by Local Courts (Popular Courts) created after independence. With the political change in 1991 (from a One Party System to Multiparty System) a legal contra-revolution became the winner and the state's legal pluralism gave way to the current single official legal system. The unfilled space left by the extinction of the Local Courts in 1991 and the non-recognition of other forms of applying justice and law, ensures, through empirical research, revisiting the concept of «customary law» and «local justice» as a way of cultivating its potential emancipatory and contra-hegemonic contents seeking, in general, for the emergence and legitimacy of the legal plurality of the country even though it is not officially recognized, hoping that this will bring into existence the democratization of the Cape Verdean justice system considering the negative effects of the growing hegemonic globalization of the principle of the state of rights.