

# **MOVIMENTOS SOCIAIS NA GUINÉ-BISSAU E EM CABO VERDE: DIÁLOGOS, LEGADOS E REINTERPRETAÇÕES DO PENSAMENTO DE CABRAL SOBRE A CULTURA**

**Miguel de Barros**

Centro de Estudos Sociais Amílcar Cabral (CESAC)  
Bairro de Bôr, s/n, C.P. 667, Bissau, Guiné-Bissau  
miguel.m.debarros@gmail.com  
ORCID: 0000-0002-7435-2311

CRedit: conceptualização, investigação, metodologia, validação, redação do rascunho original, redação – revisão e edição

**Sumaila Jaló**

Faculdade de Letras e Centro de Estudos Sociais  
da Universidade de Coimbra (FLUC/CES)  
Largo da Porta Férrea, 3004-530 Coimbra, Portugal (FLUC)  
Colégio de S. Jerónimo, Largo D. Dinis, 3000-995 Coimbra, Portugal (CES)  
sumailadaguine@gmail.com  
ORCID: 0000-0002-2164-3377

CRedit: conceptualização, investigação, metodologia, validação, redação do rascunho original, redação – revisão e edição

**Redy Wilson Lima**

CEsA/CSG/ISEG-ULisboa  
Rua Miguel Lupi, 20, 1249-078 Lisboa, Portugal  
redywilson@hotmail.com  
ORCID: 0000-0001-8648-586X

CRedit: conceptualização, investigação, metodologia, validação, redação do rascunho original, redação – revisão e edição

**Alexssandro Robalo**

Cooperativa Lilica Boal (CLB)  
Zona dos Correios, C.P. 6110, Porto Inglês, Cabo Verde  
sandropoetanegro@gmail.com  
ORCID: 0009-0006-9953-7992

CRedit: conceptualização, investigação, metodologia, validação, redação do rascunho original, redação – revisão e edição

## **Movimentos sociais na Guiné-Bissau e em Cabo Verde: Diálogos, legados e reinterpretações do pensamento de Cabral sobre a cultura**

*A afirmação de Amílcar Cabral de que “a luta de libertação é, antes de mais, um ato de cultura” tem sido um elemento estruturante na construção de narrativas, formas de organização e mobilização de coletivos sociais para transformação das sociedades bissau-guineense e cabo-verdiana. Porém, é notória a ausência e/ou carência de processos formais endógenos de educação cabralista que tem nos pressupostos de cultura uma importante fonte catalisadora de produção artivista. O presente artigo, que tem como base pesquisas etnográficas e colaborativas realizadas na última década, nestes dois países, parte do desafio de resgatar os ideais cabralistas no seio de novas formas de expressividade de intervenção sociocultural inseridas num quadro de democracia participativa e contra-colonial. Procurar-se-á compreender como os processos públicos de reivindicação e recriação de espaços de cidadania ativa e plena têm constituído entidades capazes de revolucionar ambas as sociedades.*

Palavras-chave: Cabral, cultura, revolução, movimentos sociais, Guiné-Bissau, Cabo Verde

## **Social movements in Guinea-Bissau and Cape Verde: Dialogues, legacies, and reinterpretations of Cabral's thoughts on culture**

*Amílcar Cabral's statement that “the liberation struggle is, first and foremost, an act of culture” has been a structuring element in the construction of narratives, forms of organization and mobilization of social collectives for the transformation of Bissau-Guinean and Cape Verdean societies. However, there is a notorious absence and/or lack of formal endogenous processes of Cabralist education that have in the assumptions of culture an important catalyzing source of artivist production. This article, which is based on ethnographic and collaborative research conducted over the last decade in these two countries, aims to rescue Cabralist ideals within new forms of expressive socio-cultural intervention within a framework of participatory and counter-colonial democracy. It will seek to understand how the processes of claiming and recreating spaces for active and full citizenship have constituted entities capable of revolutionizing both societies.*

Keywords: Cabral, culture, revolution, social movements, Guinea-Bissau, Cape Verde

Recebido: 01 de junho de 2024

Aceite: 21 de junho de 2024

## Cultura – meio e instrumento de libertação em Cabral

A conceção de cultura em Amílcar Cabral é fundada na práxis da luta de libertação na Guiné e Cabo Verde, tal como toda a sua teoria revolucionária, baseada na constante dialética entre a prática revolucionária e a teoria que dela fecunda. Para Cabral (1972, p. 210), a cultura é uma espécie de semente da qual germinou a própria luta de libertação, na medida em que um povo sob o jugo colonial “só pode criar e desenvolver o movimento de libertação por guardar bem viva a sua cultura, apesar da repressão permanente e organizada da sua vida cultural”.

Assim, porque as massas populares preservaram a essência da sua cultura, Cabral (1972, p. 213) considerava que não se devia colocar a elas o problema de “retorno às fontes”, ou de “renascimento cultural”, como defendiam certas tendências pequeno-burguesas no movimento de libertação que liderava. De facto, seria contraditório propor ao povo que resiste à dominação colonial através da prática das suas culturas o regresso a uma fonte que nunca abandonou. Pelo contrário, assevera Cabral, era a elite pequeno-burguesa autóctone que necessitava de um esforço consciente no sentido de se desligar da sua identidade assimilada, adquirida através do processo de formação colonial a que fora submetida durante toda a vida, e reconectar-se com as massas populares cujas culturas aprendeu a ver com desprezo e inferioridade em relação à cultura do colonizador.

Conforme demonstra Rabaka (2009), Cabral designava esta condição de “re-africanização dos espíritos” e era um passo indispensável aos membros da pequena-burguesia autóctone, se de facto almejavam lutar ao lado das massas populares para a sua libertação, que tinha como um dos principais objetivos a “retoma [d]os caminhos ascendentes da sua própria cultura” (Cabral, 1972, p. 228), que lhe tinha sido negada no quadro do domínio imperialista.

Mas o que seria cultura na conceção de Cabral? A resposta tinha sido dada pelo próprio na sua conhecida comunicação à UNESCO sobre *O papel da cultura na luta pela independência*:

A cultura é a síntese dinâmica, ao nível da consciência individual ou colectiva, da realidade histórica, material e espiritual, duma sociedade ou dum grupo humano, das relações existentes entre o homem e a natureza, como entre os homens e as categorias sociais. (Cabral, 1972, pp. 227-228)

Um elemento convocado por Cabral neste conceito de cultura nos parece relevante destacar. Trata-se do carácter dinâmico que ele atribui à cultura. Este elemento é fundamental para se compreender por que Cabral (1972) propõe, no quadro da luta de libertação nacional, o “desenvolvimento de uma cultura mais rica, popular, nacional, científica e universal” (p. 236). Aliás, na análise tecida

sobre diferentes tipos de resistência ao domínio colonial, Cabral (1979) liga o conceito de cultura de forma mais estreita à luta de libertação, na medida em que a define como um processo que deve conduzir o povo à compreensão da “situação concreta da sua terra para transformá-la no sentido do progresso” (p. 83).

Este conceito de cultura, que acentua o seu carácter dinâmico e progressista, tinha como primeiro objetivo a alcançar: “unidade do nosso povo, necessidade de lutar e desenvolver em cada um de nós uma ideia nova que é o *patriotismo*, o amor pela nossa terra, como uma coisa só” (Cabral, 1979, p. 81). Ao associar os desígnios de “unidade” e “patriotismo” à ideia de transformação cultural na Guiné e Cabo Verde, Cabral demonstra compreender que a luta contra o colonialismo só era capaz de triunfar mediante a união das diferenças culturais que marcam os povos da Guiné e estes com o de Cabo Verde.

Esta questão mereceu uma especial atenção de Cabral no Seminário de Quadros realizado em novembro de 1969, em Conacri, no âmbito do qual teceu uma profunda abordagem sobre as bases que fundamentavam a prática de unidade no seio do PAIGC. Para Cabral, o problema da unidade colocava-se em três estágios: o da unidade na Guiné, com um povo marcadamente multiétnico e, consequentemente, multicultural; o da unidade em Cabo Verde que, não enfrentando o desafio de multietnicidade, tinha os seus problemas específicos de divisão entre diferentes camadas sociais da população nativa; e, finalmente, o estágio da unidade entre Guiné e Cabo Verde, que se apresentava mais complexo, sobretudo porque o Estado colonial havia usado, durante muito tempo, cidadãos cabo-verdianos para funções administrativas na Guiné, o que gerou nos guineenses o sentimento de desconfiança em relação aos cabo-verdianos, que eram vistos como sendo colonos negros (Cabral, 1974).

Na sua crítica à teoria revolucionária de Cabral, Tomás (2018) sustenta a tese de que esta apresenta dois problemas, sendo o primeiro referente ao que designa de “disjunção entre aquilo que Cabral efetivamente fez e o modo como escrevemos atualmente sobre o tema” e que “[o] segundo diz respeito a uma disjunção entre a imaginação nacionalista e a realidade étnica” (p. 53). Não discutiremos aqui o que Tomás considera de “primeiro problema” da teoria revolucionária de Cabral, porque não constitui o cerne da discussão traçada neste artigo, mas interessa-nos refutar o segundo problema por ele levantado, o de que “Cabral agiu num enquadramento nacionalista, tentando unir um vasto conjunto de grupos étnicos e raciais, quando o contexto em que operava exigia que se prestasse atenção particular ao problema étnico” (p. 53).

Como afirmámos anteriormente, toda a teoria revolucionária de Cabral é fundada no processo da luta pela independência, tentando garantir sempre que não

fossem teorias a determinar a prática da luta – tanto política, quanto armada – contra o poder colonial português. Ao contrário da tese defendida por Tomás, o nacionalismo de Cabral não se desligava do contexto da sua aplicação, nem nos casos específicos da Guiné e Cabo Verde, nem na conceção do projeto de um Estado binacional que unia os dois territórios e povos. Cabral analisa os dois contextos socioculturais na sua comunicação ao referido Seminário de Quadros de 1969, onde expôs os desafios que se colocavam a cada um dos níveis da unidade que propunha, incluindo as camadas mais complexas e problemáticas da união entre a Guiné e Cabo Verde. O líder do PAIGC lembrou, por exemplo, o facto de até 1879 a Guiné ter sido governada a partir de Cabo Verde e de muitos cabo-verdianos terem servido na administração colonial na Guiné, fruto de maiores avanços no domínio de instrução nas ilhas, o que contribuía para serem vistos pelos guineenses na mesma medida que os colonos brancos. Este sentimento de desconfiança sobre os cabo-verdianos existia mesmo entre os combatentes do PAIGC, conforme analisou o seu líder no seminário de 1969 (Cabral, 1974).

No entanto, o conceito cabralista de cultura não será apreendido na totalidade sem ser analisado a partir do seu sentido dinâmico e nacionalista. Mornente, é a iluminação do elemento dinâmico da cultura que permite a Cabral, no quadro da luta de libertação, propor um avanço para a criação de uma cultura nacional, o que seria impossível se esse movimento criador não partisse da união entre as diferentes etnias (e culturas) que constituíam particularmente a Guiné.

Lopes (1986, pp. 12-16), reproduzindo uma cronologia proposta por João Barreto sobre as resistências dispersas das etnias espalhadas pela Guiné, que viria a ser dominada pelo colonialismo português, registou um conjunto de 36 confrontos entre as comunidades étnicas autóctones e expedições militares coloniais entre 1588 e 1902. Pélissier (2006, pp. 42-43), num estudo mais recente, enumera 81 confrontos envolvendo Portugal e diferentes grupos étnicos na Guiné, de 1841 a 1936. No entanto, nenhum destes atos de “resistências dispersas” impediu que a administração colonial se implantasse no território. Este facto não só desmente a quem pensa não terem existido resistências à ocupação colonial antes da criação do PAIGC para a “resistência unificada”, mas ainda ajuda a compreender a dimensão progressista de “unidade e luta”, enquanto palavras de ordem que serviam de base para orientação ideológica ao movimento de libertação e uma delas, a “unidade”, como analisado aqui anteriormente, constitui mesmo a chave para a derrota do colonialismo português e para a fundação de uma “nação africana forjada na luta” (Cabral, 1973, p. 150), ainda que o desígnio inicial de esta nação dar corpo a um Estado binacional não se tenha concretizado depois da independência.

A centralidade da cultura no pensamento e ação revolucionária de Cabral resume-se melhor na afirmação de que uma “sociedade que se liberta verdadeiramente do jugo estrangeiro, retoma os caminhos ascendentes da sua própria cultura” e, por isso, “a luta de libertação é, antes de mais, um *acto de cultura*” (Cabral, 1972, p. 228). O conceito de cultura que Cabral nos propõe é progressista, que se recusa a um “retorno” acrítico às fontes e não se fecha sobre si. Nesse caminho para a criação de uma nova cultura, científica, e que se afirma como parte do grande património cultural da humanidade, Cabral advertia sobre a necessidade de combater todos os aspetos negativos da nossa cultura, bem como não a confundir com a cultura do colonizador, sem que, no entanto, isso signifique o desdenho de aspectos positivos da cultura estrangeira.

Cabral não encontrou na criação de “cultura nacional” uma fórmula mágica para resolver o problema étnico na Guiné, nem fugiu de analisar esta problemática a partir da compreensão do contexto em que essa teoria era aplicada. Pelo contrário, como demonstra o estudo de Rabaka sobre o legado teórico de Cabral (2009), e conforme procuramos analisar aqui, os fundamentos teóricos de Cabral sobre a cultura são resultantes da sua longa práxis revolucionária. Por um lado, está-se perante uma teoria que procurou analisar os complexos processos de transformação pelos quais as culturas nativas passaram, sobretudo a partir das tentativas da sua eliminação por parte do colonizador, ainda que tenham conseguido preservar as suas “essências”. Por outro lado, Cabral parte desse profundo conhecimento da natureza diversa e dinâmica da cultura para projetar a criação de uma entidade binacional, estruturada pelas dinâmicas culturais inseridas nas especificidades dos contextos sociais em que são desenvolvidas.

Este projeto de sociedade de Cabral e do PAIGC não deixava de ser ousado e de conter riscos. Mas que projeto revolucionário, no sentido de transformação radical da realidade vigente, avança sem se confrontar com riscos de variada natureza?

Além da noção cabralista da cultura, o conceito de *ativismo*, entendido aqui como manifestações artísticas de carácter ativista e, por isso, de intervenção e de resistência políticas (Raposo, 2015), é usado para compreender as práticas juvenis de arte reivindicativa nos contextos em que o artigo se foca. Concordando com a abordagem de Mesquita (2011) sobre *Arte ativista e ação coletiva*, as dinâmicas de ativismo artístico analisadas aqui propõem-se, com todas as suas limitações e forças, a intervir para mudanças sociais e políticas no contexto do seu engajamento.

Os autores deste artigo têm desenvolvido na última década trabalhos etnográficos sobre as várias dimensões da juventude tanto na Guiné-Bissau como em Cabo Verde, com destaque para a relação dos jovens urbanos com o ativismo

social e político no campo das artes (Barros & Jaló, 2021; Lima, 2020; Lima & Robalo, 2023; Robalo, 2016). Evitando a fórmula clássica dos estudos etnográficos em contexto urbano centrada num artista, grupo ou bairro específico, as pesquisas desenvolvidas inserem-se num quadro metodológico em que se busca, a partir do termo “círculo”, transcender as dinâmicas de bairro, privilegiando o trânsito dos grupos pela cidade como forma de apreender a criatividade no modo de apropriar o espaço público. A compreensão das semelhanças e/ou diferenças do “círculo do *hip-hop*”, com foco nas suas expressões oral e visual, em Bissau e Praia, começou por um exercício de estudo colaborativo e não comparativo sobre a forma como os *rappers* têm resgatado o pan-africanismo de Cabral (Barros & Lima, 2012, 2018, 2021), sendo este trabalho uma continuidade e alargamento destas reflexões conjuntas. Nesta lógica, partimos do desafio de olhar de forma crítica o conceito de cultura em Cabral, simultaneamente como elemento mobilizador e identitário de coletividades sociais, na perspetiva de compreender de que modo estava a ser reinterpretado e vivido no seio de novas formas de expressividade de intervenção sociocultural inseridas num quadro de democracia participativa e contra-colonial.

Assim, na seção introdutória, procuramos traçar um enquadramento que discute o conceito de cultura em Amílcar Cabral como instrumento de resistência e de libertação dos povos. Esta noção cabralista de cultura serve ainda de base para compreender como as dinâmicas *artivistas* servem de meios de reivindicação para transformações socioculturais nos dois contextos. Na segunda seção do artigo traça-se uma breve análise de como o legado da luta de libertação que fundou as duas nações foi apagado nos seus processos educativos, sendo este fator uma das principais consequências de abandono de práticas educativas pela libertação, fundamento-chave dos respetivos sistemas educativos até princípio da década de 1990. Na seção seguinte, procurou-se mapear e caracterizar os processos públicos de reivindicação e recriação de espaços de cidadania ativa e plena, desencadeados através de dinâmicas coletivas de *artivismo* como mecanismo alternativo de oposição ao poder político, mas também de reivindicação e disputa de memórias estruturantes das identidades guineense e cabo-verdiana.

## **Entre a opacidade e reivindicações de processos formais endógenos de educação cabralista**

O ensino colonial na Guiné, como em todos os territórios africanos sob domínio português, baseava-se na lógica segregacionista e de aculturação, tão cara à ideologia colonial em geral. Durante muito tempo, o sistema educativo colo-

nial praticado na Guiné compreendia duas principais divisões: uma, referente ao ensino oficial, limitado aos filhos dos colonos portugueses e à insignificante parcela da população nativa assimilada, e outra referente ao ensino rudimentar, destinado às crianças nativas oriundas de famílias consideradas não civilizadas pela administração colonial (Jaló, 2020; Koudawo, 1996).

Esta estratificação da população escolar era ancorada nos fundamentos da colonização portuguesa inscritos no Ato Colonial de 1930 – atualizado em 1933 – e no Estatuto Político, Civil e Criminal dos Indígenas, vulgarmente conhecido por Estatuto do Indigenato, aplicado à Guiné após a sua revisão em 1954. Enquanto a primeira lei fixava os objetivos da colonização portuguesa como um desígnio de dominação e de civilização de povos “bárbaros e sem cultura”, a segunda determinava as condições para um nativo se tornar “assimilado”, estatuto social que garantia a elevação a um patamar de estratificação social acima da população tida como não civilizada, indígena, na designação colonial, mas que continuava a não garantir qualquer perspetiva de igualdade com o colono (Jaló, 2020).

Conforme as disposições do Estatuto do Indigenato, um nativo só era admitido ao grau de assimilado se fizesse prova de usar a língua portuguesa fluentemente e de possuir condições económicas que lhe garantissem uma vida à portuguesa. Para Amílcar Cabral, um profundo conhecedor das realidades portuguesa e guineense, “se os portugueses tivessem de preencher estas condições, mais de 50% da população não teria direito ao estatuto de ‘civilizado’” (Cabral, 1960, p. 54), sobretudo porque estariam longe de assegurar o cumprimento do critério económico estabelecido para esse efeito. Por outro lado, estes dados apresentados por Cabral em 1960, um ano antes da revogação formal do Estatuto do Indigenato, indicam que apenas escassos 0,3% das populações de Angola, Moçambique e Guiné, territórios onde a Lei do Indigenato era aplicada, eram considerados “assimilados”, em consequência de profundas contradições entre o desígnio colonial de aculturação e a prática dessa política.

De acordo com Koudawo (1996, pp. 73-74), dois fatores explicam essas contradições, quando vistas à luz da prática do ensino colonial na Guiné. Primeiro, enquanto pregava o objetivo de assimilar a população nativa mediante a imposição do uso da língua portuguesa, a administração colonial deixava a tarefa de ensinar, nas escolas rudimentares, aos missionários católicos, que, por sua vez, promoviam o uso das línguas nativas para facilitar o seu objetivo principal de evangelização. Segundo, o ensino rudimentar destinado aos indígenas não ia além de quatro anos de aprendizagem e não garantia a ponte com o ensino oficial, muito menos possibilitava a continuidade dos estudos a quem concluía esse ciclo escolar.

Este quadro de profundo atraso no domínio da educação na Guiné, que só teve o primeiro liceu em 1958, cinco anos antes do início da luta armada pela independência, persistiria para lá da revogação do Estatuto do Indigenato em 1961. A partir de 1968, com a prática da política de “Guiné Melhor”, durante a governação de António de Spínola, a situação se alterou para melhor, fruto do desafio colocado pelo PAIGC à administração colonial, dado que o partido tinha começado a garantir o funcionamento de serviços de educação, entre outros serviços sociais, às populações das zonas libertadas (Borges, 2019; Jaló, 2020; Koudawo, 1996).

A questão da educação, a par da cultura, ocupa um lugar de destaque no pensamento e na ação revolucionária de Amílcar Cabral. Ensinar o povo a ler, a escrever e a pensar com base na apropriação dos saberes científicos era dos principais objetivos da luta do PAIGC contra a dominação colonial. Para Cabral, a ciência e a educação se situavam no mesmo nível de importância que a cultura no projeto da sociedade a ser forjada na luta de libertação. Aliás, estes três desígnios fundiam-se num único objetivo: o de garantir o progresso de todas as forças produtivas na nação que ia nascer da independência (Cabral, 1972, 1979).

Por isso, logo em 1964, um ano depois do início da luta armada, criaram-se – na corrente do I Congresso do PAIGC realizado em Cassacá, uma localidade no sul da Guiné-Bissau – as primeiras escolas nas então zonas libertadas do interior do país. Mais tarde, em Conacri, capital da vizinha Guiné, e em Ziguinchor, no Senegal, seriam criados internatos, onde parte dos alunos que concluíam o ensino primário prosseguiam os estudos nos níveis subsequentes (Borges, 2019).

De acordo com Koudawo (1996), a educação das massas era parte importante da luta do PAIGC contra o colonialismo, na medida em que, através da garantia de acesso à educação às camadas sociais excluídas pelo sistema do ensino colonial, o PAIGC não só expunha as limitações das políticas educativas coloniais, mas também possibilitava que o confronto ideológico com o regime colonial fosse igualmente no âmbito do ensino. Para Cabral (1979), era imperativo “tirar tudo quanto era feito pelos colonialistas, que mostram a mentalidade dos colonialistas” (p. 99) nas escolas do PAIGC. Para além de denotar o carácter ideológico anticolonial e de libertação da prática educativa do partido, esta afirmação do líder do PAIGC era reforçada a seguir com a declaração da natureza engajada e politizada do ensino. Estes traços da ideologia de libertação transmitidos nas escolas do partido eram aplicados tanto na conceção dos manuais escolares, “falandos do nosso Partido, da nossa luta, da nossa terra, do presente e do futuro do nosso povo, dos direitos do nosso povo”, quanto no domínio pedagógico, sobre o qual Cabral (1979, p. 99) afirmou: “Para nós a pedagogia é aquilo que ensina

às crianças a nossa luta, os direitos do nosso povo, o Partido, o Hino do nosso Partido, o valor do nosso Partido, além do A, B, C, o Gato e a Raposa, o Lobo e o Chibinho, etc.”.

Em última análise, o que Cabral defendia era uma prática educativa integrada na dinâmica social, cultural e histórica do contexto da sua aplicação. Esta visão educativa pela libertação, cuja edificação nos primeiros anos da independência contou com importante participação de Paulo Freire, filósofo e pedagogo brasileiro, prevaleceu na Guiné-Bissau até primórdios da década de 1980 (Freire, 1978; Freire & Guimarães, 2011), não conseguindo posteriormente resistir às transformações vivenciadas no país, provocadas sobretudo pela neoliberalização econômica com fortes implicações políticas, sendo a educação uma das instituições mais afetadas por essas mudanças, cujos efeitos se manifestavam no abandono da conceção educativa pela libertação e na progressiva degeneração de todo o sistema educativo (Martins & Monteiro, 1996).

Esse marco político-ideológico transitório no PAIGC, então partido-Estado, inaugurou uma era que se estende aos dias de hoje, caracterizada por uma contradição entre os conteúdos educativos, modelos pedagógicos, conceção curricular e o contexto sociocultural da prática educativa. Por outras palavras, a educação deixou de servir de instrumento para a construção do progresso social na Guiné-Bissau, como era almejado na sua fundação durante a luta de libertação nacional.

Em Cabo Verde, o processo educativo foi implementado em diferentes momentos históricos e apresenta um quadro bem particular. Pode-se falar de uma educação formal que vigorou durante o regime colonial, onde, como demonstrou Robalo (2023), esse modelo buscou cumprir um objetivo mais de ordem ideológica, do que qualquer finalidade de caráter pedagógico. Basta lembrar que tardivamente se implementou um sistema robusto de ensino, porquanto durante um longo período vigorou uma educação eclesiástica, que, no fundo, cumpria o mesmo desiderato colonial (Carvalho, 2019; Moniz, 2009).

Não é por acaso que a elite intelectual local, aquela letrada e “formal”, foi a franja da população que beneficiou de uma formação académica proporcionada pelo regime colonial, tendo feito uso dos instrumentos disponibilizados por este último. Daí, a língua, a linguagem e a abordagem usadas no ensino estavam profundamente inseridas no projeto colonialista.

Contudo, a opção por um combate anticolonial, levada a cabo pelo PAIGC, sob a liderança de Amílcar Cabral (1977/2013), acabou por contribuir para, pelo menos, uma tentativa de desmantelamento do sistema educativo colonial, que funcionou sem grandes sobressaltos por vários séculos. Com o avanço da luta

armada, na Guiné, e clandestina, em Cabo Verde, um novo capítulo histórico estaria a ser escrito.

Em Cabo Verde, durante o período de combate ao colonialismo, por ter havido um forte controlo por parte da PIDE, assim como pelo tipo de luta política levado a cabo, acabou por não haver a possibilidade de criação de espaços educativos como a Escola Piloto, nas zonas libertadas bissau-guineenses e em Conacri. Contudo, mesmo assim, foi precisamente no interior da instituição escolar que várias iniciativas de resistência e de contestação anticolonial surgiram (Anjos, 2013a). Foi, mormente, através da poesia de cariz revolucionário e anticolonial que os jovens cabo-verdianos de então buscaram contestar a situação colonial que se vivia naquela altura.

A partir de 1975, com a proclamação da independência nacional, Cabo Verde passou a dispor de um conjunto de condições objetivas e subjetivas (atreladas à ideia de “reafricanização dos espíritos”) para a edificação de um sistema educativo que fosse capaz de romper com os graves problemas herdados do colonialismo, mas que não iriam ser superados por via exclusiva da independência formal (Reis, 2019). O então partido-Estado desenvolveu inúmeras iniciativas como forma de afirmar um modelo de educação preocupado com a reconstrução nacional e focado na “reafricanização dos espíritos”. Várias iniciativas desenvolvidas no âmbito nacional, assim como outras resultantes da solidariedade pan-africana, servem para sinalizar tal preocupação.

Alguns exemplos são paradigmáticos no novo contexto político e pedagógico. Primeiro, a criação de novos programas curriculares, que buscavam romper com o imaginário colonial e reafirmar a personalidade africana (Reis, 2019). Segundo, é de destacar a presença ativa de Paulo Freire no âmbito das campanhas de alfabetização levadas a cabo depois da independência. Freire esteve em Cabo Verde em 1977 e 1979, em que dirigia o Instituto de Ação Cultural, entidade responsável pelas iniciativas ligadas à alfabetização. O Seminário de Formação de Coordenadores Regionais de Alfabetização, em outubro de 1979, constitui um dos momentos marcantes da presença deste grande vulto da pedagogia crítica mundial (Varela, 2023). Terceiro, um evento singular em que Cabo Verde tomou parte foi o I Encontro dos Ministros da Educação e Educadores das antigas colônias portuguesas, realizado em Bissau, em fevereiro de 1978 (“Iniciou-se ontem”, 1978). *Last but not least*, como forma de manifestar o seu engajamento com o avanço do trabalho no domínio da educação, o governo cabo-verdiano enviou para Angola, em junho de 1979, um total de 50 professores primários, como gesto de solidariedade em prol da educação (“Professores caboverdianos”, 1979).

No entanto, como constatou Moniz (2009), apesar das tentativas do partido-Estado (PAIGC/PAICV) no sentido de fazer a ruptura com a educação colonial, o que prevaleceu, muitas vezes, foi precisamente a reprodução do modelo de educação colonial. Na mesma linha, Paulo Freire constatou, durante o período em que trabalhou no projeto de alfabetização, que a elite que herdou o poder em Cabo Verde, em larga medida, não chegou a romper com o colonialismo, apesar de alguns dirigentes terem proclamado a necessidade de uma “descolonização das mentes”, enquanto última etapa da descolonização (Freire, 1978; Freire & Guimarães, 2011).

Como demonstra Robalo (2023), o exemplo paradigmático da continuidade da *praxis* colonial, no domínio educativo, prende-se com o lugar da língua cabo-verdiana, porquanto a esta continuou a ser negada a possibilidade de se constituir em língua de ensino. Pelo contrário, a elite de então reforçou o lugar cimeiro do português como língua de ensino, enquanto a única capaz de produzir um discurso intelectual, científico e pedagógico.

Na década de 1990 surgiu a proposta de uma reforma do sistema educativo, predominando a preocupação de se produzir um novo quadro legislativo, tal como novos programas e conteúdos curriculares. No entanto, como diz Monteiro (2014, p. 276), apesar de uma suposta preocupação em criar a aproximação entre o sistema educativo e a realidade local, nota-se que “não se vislumbra uma efetiva assunção do desiderato de desmantelamento dos legados educativos coloniais, com realce para o ensino secundário”. Dois fatores poderão estar na base dessa falta de compromisso, segundo Monteiro (2014, p. 276): por um lado, a falta de recursos financeiros, o que obrigava o país a buscar financiamentos externos; por outro, o facto de os “autores mapeadores da reforma serem, praticamente, apenas especialistas da antiga metrópole colonizadora”. Sendo assim, um dos elementos históricos de tamanha importância que perderia sua centralidade é a figura de Amílcar Cabral.

Em termos ideológicos, é nessa mesma década, 1990, que o neoliberalismo ganha um enorme protagonismo em termos de políticas educacionais. No entender de Vieira (2019, p. 49), através das investidas do “Banco Mundial (BM) e do Banco Africano para o Desenvolvimento (BAD), o processo educativo conhece uma nova fase”. Deste modo, para o mesmo autor, “as grandes opções políticas implementadas no setor da educação passaram a ser diretamente determinadas pelos princípios neoliberais postulados pelos *experts* das instituições financeiras supranacionais” (Vieira, 2019, p. 49). Mediante o avanço da ideologia neoliberal na governação em Cabo Verde, em termos do sistema educativo novos materiais foram sendo elaborados, buscando romper com o modelo vigente durante

a governação do “partido único” (PAIGC/PAICV), o que acabou por contribuir para um processo de “descabralização”, para usar uma expressão de Cardina e Rodrigues (2021).

Os desvios dos sistemas educativos bissau-guineense e cabo-verdiano dos ideais cabralistas que estiveram na base da sua fundação, enquanto consequência direta do profundo disfuncionamento das instituições do Estado, têm desencadeado protestos de várias naturezas, com maior incidência nas produções artísticas juvenis. Entre eles, destacam-se as músicas de intervenção juvenil, baseadas sobretudo no *rap*, e nos coletivos de artes urbanas mobilizados em torno de produções de murais que estabelecem diálogos com o passado histórico da Guiné-Bissau e Cabo Verde, mediante propostas de resgate e projeção, ao ar livre, de figuras que marcam a memória social, mas cujas histórias e eventos em que foram protagonistas, com destaque para a luta de libertação nacional, não fazem parte dos conteúdos de aprendizagem das escolas públicas nos dois países.

É interessante ainda sublinhar que essa dinâmica musical e artística juvenil acontece num contexto em que, na Guiné-Bissau, há uma declarada tentativa de apagamento da memória da luta de libertação por ações de figuras identificadas à testa do Estado. Três exemplos ajudam-nos a comprovar esta afirmação. Em 2020, o governo da Guiné-Bissau atribuiu a duas ruas/avenidas de Bissau nomes de presidentes de países da sub-região oeste-africana com ligações pessoais ao Presidente da República, Umaro Sissoco Embaló, nomeadamente Macky Sall, Presidente do Senegal, e Muhammadu Buhari, Presidente da Nigéria. O último caso foi o que levantou maior controvérsia no debate público, dado que o nome do Presidente nigeriano foi atribuído a uma avenida antes identificada por Caetano Semedo, em homenagem a este combatente pela independência da Guiné-Bissau e Cabo Verde. Numa tentativa de fugir das contestações à mudança do nome da avenida, o governo guineense defendeu-se com o argumento de que só uma parte da avenida tinha o nome de Caetano Semedo e seria o resto a levar o nome de Muhammadu Buhari.<sup>1</sup> Porém, a nossa pesquisa descobriu que esta afirmação é desmentida pela morada oficial de Tiniguena, uma conhecida ONG nacional com mais de 30 anos, sita na parte da avenida que mudou de nome, e cuja localização continua a indicar para Avenida Caetano Semedo.

Desde 2021, por decisão de Umaro Sissoco Embaló, Presidente da República, a independência da Guiné-Bissau passou a ser celebrada a 16 de novembro, dia das forças armadas, e não a 24 de setembro, dia da proclamação unilateral da independência. Este ato, cujos detalhes não teremos espaço para discutir aqui, inscreve-se na crescente militarização do poder político que o país tem enfren-

<sup>1</sup> Mais informações em: <https://www.odemocratagb.com/?p=26627>

tado nos últimos cinco anos. Mais recentemente, em julho de 2024, o governo guineense emitiu um despacho que proibiu a colocação, no espaço público, de qualquer material não governamental com indicação da celebração do centenário de Amílcar Cabral, justificando a imposição com o facto de que estaria a preparar uma homenagem oficial do Estado ao líder das lutas de independência da Guiné e Cabo Verde.

Esta tentativa de imposição do esquecimento da memória da luta de libertação é reforçada pelo Decreto n.º 01/2023,<sup>2</sup> emitido pelo governo da Guiné-Bissau, determinando que as datas de 3 de agosto e 23 de janeiro deixam de ser feriados nacionais. Tratam-se, respetivamente, da data que assinala o massacre de estivadores bissau-guineenses das companhias comerciais coloniais pelas forças de repressão colonial, no largo de Pindjiguiti, em 1959, decorrente de um protesto pela melhoria das suas condições salariais; e da data do início da luta armada pela independência em 1963. Ou seja, dois marcos fundadores da resistência nacionalista pelas independências da Guiné-Bissau e Cabo Verde.

No caso de Cabo Verde, a tentativa de esvaziamento e branqueamento da memória histórica é bastante evidente. A título de exemplo, em 2011, o português Adriano Moreira foi homenageado na Universidade do Mindelo, mesmo sendo a figura responsável pela reabertura do Campo de Concentração do Tarrafal, instância repressiva do regime do Estado Novo, como pode ser confirmado através da portaria n.º 18 539, de 17 de junho de 1961. Ironicamente, essa homenagem foi prestada no mesmo dia em que, mundialmente, se celebra os Direitos Humanos.

Na mesma linha, as estátuas de figuras ligadas à escravatura e ao colonialismo continuam preservadas nas praças centrais do país, não obstante todas as contestações feitas por ativistas e académicos. No sentido contrário, datas ligadas à luta anticolonial têm sido sistematicamente “esquecidas”, como é o caso da data do nascimento de Amílcar Cabral. Não é por acaso que o parlamento cabo-verdiano negou a resolução que propôs celebrar o centenário de Amílcar Cabral, com votação contra de todos os deputados do MpD, partido maioritário no parlamento e que sustenta o atual governo.

Por isso, as mobilizações em torno dos movimentos artísticos juvenis nos dois países inserem-se no que Molden (2016) considera construção de memória contra-hegemónica, na medida em que procuram resistir às tentativas de silenciamento ou imposição de narrativas sobre o passado por parte de atores à testa das instituições do Estado. Na mesma linha teórica, para Mesquita (2011), estas práticas de arte ativista – que preferimos designar de *artivismo* – pressupõem “escrita de uma *contra-história* para uma cultura de oposição” (p. 29), sendo justa-

<sup>2</sup> Mais detalhes em: <https://www.odemocratagb.com/?p=42600>

mente este caráter de oposição em relação às narrativas oficiais sobre o passado o que configura as produções dos movimentos *artivistas* analisados neste artigo.

## Mobilização de coletivos sociais para transformação das sociedades bissau-guineense e cabo-verdiana

Na Guiné-Bissau e Cabo Verde, no período pós-independência, as organizações infanto-juvenis como os Pioneiros de Abel Djassi e a JAAC-CV, criadas ainda durante a luta armada nos anos de 1960, tiveram a função de doutrinamento político-partidário da geração que Cabral apresentou como a “Flor da Revolução”, com vista à sua transformação no motor do desenvolvimento sob o prisma do pan-africanismo. Na década de 1980, época em que se propaga o discurso de crise africana (Mamdani *et al.*, 1988), o PAICV, já separado do PAIGC, encontrou na tese da modernização, de inspiração funcionalista e institucionalista, uma saída da suposta crise.

Subjacente a essa escolha, estava a crença de que a consolidação da nação e o seu desenvolvimento só seriam possíveis caso fossem realizados em aliança com as antigas potências coloniais, sem descurar, contudo, o apoio económico e ideológico das antigas alianças socialistas do período revolucionário. Na Guiné-Bissau, a aceleração da crise económica, a desvalorização da moeda e a pressão popular levaram à adesão ao projeto de liberalização do mercado. Estes posicionamentos ideológicos abriram caminho à liberalização económica e política, que culminou na vitória em Cabo Verde do MpD, um partido declaradamente liberal, o que acelerou a implementação dos programas de reestruturação económica. Na Guiné-Bissau, a manutenção do PAIGC no poder após as eleições de 1994 não estancou a situação de crise, tendo aberto o caminho para a adesão do país à zona económica monetária da África Ocidental, passando a usar o franco CFA como moeda (Sangreman *et al.*, 2006).

O reposicionamento ideológico cabo-verdiano dos anos de 1990 significou, na prática, a substituição de uma lógica de reafricanização identitária e da memória consolidada por volta dos anos de 1970 por uma massa estudantil do Liceu da Praia, que encontraram na poesia “uma ponte linguística entre a luta armada que ocorreu na Guiné-Bissau e o cotidiano cabo-verdiano de pequenas resistências ao colonialismo” (Anjos, 2013b, p. 123), para uma lógica de desafricanização identitária e da memória (Cardina & Rodrigues, 2021). Deu-se início, então, a um processo de apagamento, silenciamento e difamação da figura de Cabral.

Estes acontecimentos abriram igualmente caminho ao processo da ONGuificação da sociedade civil (Barros & Lima, 2021), levando à despolitização

e transformação da sociedade civil em sociedade servil (Costa, 2013). Ainda assim, fora da esfera de influência político-partidária, o *rap* vai-se consolidar como uma importante voz dissidente juvenil que, não obstante a sua fraca conscientização política inicial, ao transportar os discursos infrapolíticos dos espaços privados para a esfera pública, vai-se tornando pouco a pouco um influente espaço de resistência e denúncia.

A introdução do *hip-hop* na Guiné-Bissau e em Cabo Verde ocorreu nos anos de 1980, curiosamente num período, como já referido, marcado pelo trabalho ideológico de (re)construção identitária da nação – socialista e africana. Por isso, pelo facto de que muitos dos seus pioneiros frequentavam os espaços de doutrinamento ideológico pan-africanista, não é forçoso afirmar que esse movimento cultural emerge desde o início com uma orientação pan-africanista, se bem que esse pan-africanismo se manifestava de forma inconsciente na maioria dos seus principais protagonistas.

Nos anos de 1990, altura em que se dá o amadurecimento do *rap* cabo-verdiano, desencadeou-se um processo de sua indigenização através do uso da língua cabo-verdiana. É, no entanto, apenas nos anos de 2000 que a sua reafricanização se efetiva com a integração consciente do pensamento cabralista e pan-africanista. Apesar do paralelo traçado por vários ativistas entre a cultura do colonizador e a comercialização da cultura *hip-hop* (Clark, 2018) pela sua utilização como uma espécie de *soft power* na propagação da ideologia neoliberal do imperialismo norte-americano e na exportação da misoginia e violência (Abu-Jamal, 2006), o *rap* é hoje descrito como uma plataforma pan-africana (Clark, 2018), visto ter-se tornado na expressão cultural mais poderosa em África, por onde as velhas identidades africanas estão sendo desconstruídas e reconstruídas (Saucier, 2011).

Embora esta viragem do *rap* para temas cabralistas e pan-africanistas coincidisse com o regresso do PAICV ao poder, tal não foi impulsionada por este partido. Ela surgiu espontaneamente no seio de coletivos juvenis e ativistas pan-africanistas que encontraram em Cabral uma importante ferramenta de luta face a uma espécie de anomia e vazio ideológico vivenciado pelos jovens. No caso da Guiné-Bissau, este processo ocorre sobretudo depois do conflito político-militar de 1998/99, que derrubou o regime de Nino Vieira, sendo discursos e mensagens de Cabral recuperados para uma nova musicalidade de intervenção, simbolizando o renascimento da era das ideologias.

Portanto, essas perspetivas visavam resolver o problema da crise identitária, resultado de séculos de escravização e de dominação colonial, que ainda se mantinha no imaginário coletivo, procurando influenciar assim os jovens, a partir do pensamento cabralista, a adotar novas condutas de orientação afrocêntrica,

de forma a aumentar a sua autoestima e criar condições para a (re)escrita da sua história silenciada pelo pensamento eurocêntrico reproduzido pelo sistema educativo formal no período pós-colonial.

Enquanto fenômeno contra-colonial (Lima & Robalo, 2019), o *rap* fez emergir nos jovens aquilo que Pais (2007) designou como identidades reflexivas e reflexividade estética, visto que reorientou as suas identidades consoante a sua condição social imposta pelos constrangimentos desencadeados pelos programas de reestruturação económica, mas buscando responder, a partir de uma reflexividade transformadora, a identificação com uma estética performativa urbana desviante, mesmo sendo percebida, num primeiro momento, como culturalmente estranha ao seu universo. Coube, portanto, a álbuns como *Regime de Crime* de Naka B, na Guiné-Bissau, e a coletivos como a *Ra-Teknolojia*,<sup>3</sup> em Cabo Verde, e muitos outros, esse trabalho de recontextualização histórica, fazendo a ponte entre o período de luta revolucionária liderada por Cabral e as demonstrações de rua que marcaram a paisagem urbana cabo-verdiana entre os anos de 2005 e 2015, que teve no *rap* o seu principal impulsor, articulador e meio de difusão (Lima & Vicente, 2023).

Em Cabo Verde, paralelamente ao trabalho da *Ra-Teknolojia*, surgiu, na segunda metade dos anos de 2000, a atuação da associação *Djuntarti* que, influenciada pelo movimento *Shokanti*, coletivo liderado por um *rapper* cabo-verdiano radicado nos EUA, criou o Festival Hip-Hop *Konsienti* (FHHK), um espaço organizado em rede por ativistas socioculturais de praticamente todos os bairros da cidade da Praia que, numa lógica cabralista de “pensar para melhor agir e agir para melhor pensar”, conseguiu mobilizar, entre os anos de 2008 e 2009, uma quantidade significativa de jovens à volta de espetáculos temáticos do *hip-hop*.

Pensado como um espaço de reflexão, embora nem sempre alinhado com coletivos como a *Ra-Teknolojia*, ambos devem ser considerados como espaços de consciencialização político-identitária orientados por dois princípios cabralistas basilares, visando a reconectividade dos jovens com a sua ancestralidade: a reaficanização dos espíritos e o retorno às fontes.

Foi, portanto, a partir destas premissas conceptuais que, apoiado pela associação *Fidjus di Cabral*, uma coletividade cabo-verdiana pan-africanista radicada na Holanda, a *Djuntarti* organizou, em janeiro de 2010, a *Marxa Cabral*, também conhecida como *Marxa do Hip-Hop*, pensada como um ato de insubordinação

<sup>3</sup> Criado em 2000 por um ativista cabo-verdiano de regresso dos EUA após a sua formação universitária, responsável pela importação do afrocentrismo norte-americano, associado ao conservadorismo negro. O coletivo fez do *rap* uma ferramenta de educação e consciencialização africana, disseminada em vários programas do canal jovem da Rádio de Cabo Verde, que controlavam. Igualmente, foram bastante ativos nos bairros das principais cidades santiaguenses, organizando um conjunto de palestras.

simbólica com vista a assinalar o dia do assassinato de Cabral, juntando ativistas socioculturais e comunitários. Em termos gerais, esta atividade estava enquadrada numa programação mais vasta de educação informal, que incluía rodas de conversa, intercâmbio cultural e um grande espetáculo final no centro histórico colonial da cidade, juntando todos os elementos do *hip-hop*. Um dos elementos de representação de Cabral instituído pela *Djuntarti* foi a exploração da sua imagem através da pintura. Aliás, o *rap* e o *graffiti* foram significativamente os elementos mais representativos nesse movimento e foi, não determinado por, mas a partir do FHHK que se começa a observar, na cidade da Praia em concreto, imagens de Cabral representado nas mais diversas formas e estilos.

Durante a *Marxa Cabral* de 2010, todo o palco foi “grafitado” com imagens e frases fortes de Cabral que, pelo seu conteúdo, tornaram evidente que se estava também perante uma disputa entre estes “novos” pan-africanistas e os mais “velhos” (comandantes da luta pela libertação e os primeiros dirigentes do país independente), a quem acusaram de terem traído os seus ideais (Barros & Lima, 2012). Esta disputa tinha como pano de fundo a legitimidade do seu legado e a salvaguarda da sua memória (Barros & Lima, 2018).

Em 2013, a *Marxa* foi resgatada pelo movimento *Korrenti Ativista* (mais tarde formalizada como associação *Pilorinho*), rebatizada *Marxa do Povo*, a que além dos ativistas fundadores, se juntou elementos populares que, em conformidade com o pensamento de Cabral (1979), faziam parte da cultura africana e, por isso, não precisavam de um processo de retorno às fontes. Falamos de manifestações como a *Tabanka*, o *Batuku* e os *Rabeladus* de Espinho Branco, um grupo social de cariz religioso reprimido socialmente ao longo de décadas e que tinha em Cabral e na bandeira de luta revolucionária do PAIGC uma das suas principais referências (Velloso, 2019). Do mesmo modo, a *Marxa* buscou a viragem para África, mobilizando as comunidades oeste-africanas residentes em Cabo Verde, em particular a bissau-guineense.

A importância da pintura de figuras revolucionárias com Cabral como referência foi outra prática resgatada pelo *Pilorinho*, em que através do programa de arte urbana,<sup>4</sup> entre os anos de 2018 e 2021, se buscou fazer da arte urbana um instrumento de empoderamento comunitário em dois sentidos. Por um lado, o empoderamento socioeconómico com a criação de condições para o desenvolvimento de um circuito de arte urbana, com o objetivo de vir a proporcionar algum rendimento aos pequenos negócios locais, bem como autofinanciar os pequenos

<sup>4</sup> Enquadrado no projeto *Xalabas*, financiado pela Delegação da União Europeia em Cabo Verde, este projeto tinha como principal objetivo contribuir para uma maior integração das comunidades no desenvolvimento do turismo sustentável, através da ampliação e diversificação da oferta turística no bairro de Achada Grande Frente, de onde é originária a associação *Pilorinho*.

projetos desenvolvidos na comunidade, através da venda de um programa de visitas promovidas pela associação. Por outro, a iniciativa assumia o desafio do empoderamento identitário, através da difusão de pinturas de figuras e do quotidiano locais, bem como de imagens e escritas com a técnica de *stencil*, como forma de salvaguarda da memória coletiva do bairro.



Figura 1: Mural Titina Silá, Praia, Cabo Verde

Duas figuras se destacaram nessas pinturas: a de Cabral e a de Titina Silá,<sup>5</sup> concebidas coletivamente e executadas por Vhils (Portugal) e Banksslave (Quénia). No caso da figura de Cabral, a sua execução a partir de uma das suas fotografias mais icónicas na parede da escola secundária local representou uma crítica à invisibilização da sua figura e pensamento pelo sistema educativo cabo-verdiano e igualmente uma ferramenta de consciencialização política dos moradores do bairro.

A par de outros projetos desenvolvidos pela associação *Pilorinho*, tendo Cabral como emblema, a *Marxa Cabral* é sem dúvida um dos seus marcos simbó-

<sup>5</sup> Militante e combatente do PAIGC nascida em 1943, em Cadique, sul da Guiné-Bissau. Morreu a 30 de janeiro de 1973, vítima de uma emboscada do exército colonial, no Rio Farim, durante uma tentativa de deslocação para tomar parte no funeral de Cabral em Conacri.

licos de resistência, solidariedade e emancipação mais importantes. Com a sua consolidação ao longo dos anos, passou a representar a nova resistência política contra-colonial e a continuidade da “revolução” perante os novos desafios neocoloniais, uma vez que, como salienta Mafeje (1995), a exigência de dignidade e reconhecimento continua a ser a principal bandeira dos movimentos sociais africanos, muito pelo facto de não se ter traduzido na igualdade e solidariedade para com grupos sociais em situação de desvantagem socioeconómica, de onde é originária grande parte destes ativistas e em nome do qual Cabral e os seus camaradas lutaram.

Com mais de uma década da sua realização, esta manifestação cultural e juvenil é hoje uma importante plataforma política e identitária que congrega vários coletivos cabo-verdianos de inspiração pan-africanista, passando nos últimos dois anos a ser organizada por um conselho de ativistas e coletivos autointitulado *Kualizon Movimentu Federalista Pan-Afrikanu*. Para este ano do centenário de Cabral, por exemplo, o lançamento pouco inocente do livro de Brito-Semedo (2023), a partir de uma agenda lusotropicalista, questiona a pertença da cabo-verdianidade à matriz identitária africana e “culpabiliza” a geração de Cabral de protagonizar uma viragem forçada à África. Assim, alguns pan-africanistas cabo-verdianos da nova geração, associados ao *Kualizon*, propuseram a criação de um mural pan-africano intitulado Rostos do Pan-africanismo numa das rampas do centro histórico da cidade da Praia. Existem também pinturas colaborativas de figuras revolucionárias da Guiné-Bissau.

Estas mobilizações coletivas, não obstante as constantes tentativas de instrumentalização e de colonização político-partidária e institucional, vão-se aguentando, no limite do possível, apartidárias, prestando lealdade apenas aos ideais cabralistas. A *Marxa* deste ano do centenário do nascimento de Amílcar Cabral aliou-se à Fundação Amílcar Cabral, reunindo antigos combatentes e figuras públicas ligadas à cultura e à política.

Na Guiné-Bissau, o abandono dos ideais cabralistas foi concretizado através da captura das instituições do Estado por grupos de interesse instalados nas forças armadas e nas principais formações políticas do país, transformadas em autênticas máquinas de luta pela conquista e manutenção do poder, sem qualquer preocupação com o bem-estar da população. Este processo que conduziu à fragilização do Estado e que se iniciou com o golpe de Estado de 14 de novembro de 1980, que conduziu Nino Vieira ao poder para um período de dezoito anos, agravou-se com o conflito político-militar de 1998/99, tendo consolidado o afastamento das instituições do Estado da prestação de serviços básicos à população, que passou a não encarar o Estado como entidade com função de melhorar a sua condição de sobrevivência.



Figura 2: Mural Amílcar Cabral, Bissau, Guiné-Bissau

O período de crises político-militares inaugurado pelo golpe de 1980, cujas consequências se arrastaram por mais tempo, é marcado por consideráveis manifestações culturais de reivindicação contra o estado difícil em que a população bissau-guineense foi obrigada a viver. Tanto na literatura, como na música, os protestos contra as crises do “presente” encontravam no legado da luta de libertação e na heroicidade dos seus protagonistas, sendo Cabral o mais referenciado, elementos discursivos que possibilitam expressões artísticas de oposição aos atores políticos e militares envolvidos nas cíclicas convulsões pós-independência (Jaló, 2024).

Entretanto, desde 2019, os processos reivindicativos de carácter cultural mais significativos têm sido protagonizados por jovens artistas plásticos reunidos na Galeria Jovem, com mentoria inicial de Cazé, experiente muralista brasileiro, através do projeto Caminhos Urbanos, cujos murais, em vários pontos da cidade de Bissau, têm procurado estabelecer constantes diálogos com os grandes desafios atuais de transformação sociocultural, política e económica da Guiné-Bissau, através de problematização do quotidiano, mas também, e sobretudo, através de representação dos principais protagonistas da luta de libertação.



Figura 3: Mural José Carlos Schwarz e Cobiana Djazz, Bissau, Guiné-Bissau

Assim, a imagem projetada com Amílcar Cabral de olhos postos na Assembleia Nacional Popular; a reprodução de uma das mais icónicas fotografias de Titina Silá, com uma criança ao colo e a sorrir para outras à caminho da escola; ou de José Carlos Schwarz<sup>6</sup> com olhar fixo na rua com o seu nome, representam uma forma peculiar de concretização do conceito cabralista de cultura (e manifestação cultural através da arte) como instrumento a ser colocado ao serviço do progresso.

Este sentido de protesto presente nos movimentos artísticos bissau-guineenses está igualmente inserido nas dinâmicas de mobilização de movimentos sociais que reivindicam o legado cabralista assente na “reafricanização dos espíritos”, como desígnio que possibilita o resgate e a valorização da história, da memória social e de práticas culturais nativas invisibilizadas. Neste particular,

<sup>6</sup> Considerado pioneiro da música contemporânea guineense, José Carlos Schwarz foi a principal voz dos Cobiana Djazz, um dos mais emblemáticos conjuntos musicais guineenses dos anos de 1970. Nasceu em Bissau a 6 de dezembro de 1949 e faleceu num acidente de avião a 27 de maio de 1977.

um movimento social que se caracteriza como sendo afro-centrista e pan-africanista, *Nô Raiz* (Nossa Raiz), tem protagonizado eventos que incluem educação não formal; sessões de debate entre os seus membros, baseadas na leitura e discussão de obras e autores afrocentristas e pan-africanistas, produção de arte urbana; e várias formas de intervenção pública que possibilitam novas formas de abordagem sobre as culturas bissau-guineenses e africanas.

## **Conclusão: uma contra-colonialidade cabralista baseada no artivismo**

As fragilidades dos sistemas educativos nos países africanos, agravadas com a implementação de programas de reformas neoliberais, contribuíram para o esvaziamento do plano curricular de elementos afrocentrados e de cariz ideologizante que postulavam elementos da história capazes de produzir pensamentos endógenos. Para piorar, essas reformas foram baseadas em pressupostos que concorreriam para a retirada de figuras históricas do processo de aprendizagem, substituindo-as por narrativas distantes do quotidiano da sua realização. Esta escolha impunha aos educandos conteúdos de uma dimensão mental intangível, como foi a introdução da disciplina de Educação Social, na Guiné-Bissau, focada mais nos direitos do que nas responsabilidades individuais e coletivas.

Se na Guiné-Bissau a fragilidade do Estado suscitou que a liderança do processo de reformas no sistema educativo fosse deixada à diligência de atores externos, já em Cabo Verde este processo beneficiou da chegada da oposição ao poder, sendo que esta procurou desassociar os heróis da independência dos processos de aprendizagem, num contexto de produção de novas memórias ideologizantes. Nesta base, a liberalização política nos dois países teve lugar num contexto de tripla crise: da política, da economia e da educação.

Como consequência, no processo de descoletivização de movimentos de massas procedeu-se de forma paradoxal, permitindo que os jovens desafiliados fossem disputados por sensibilidades partidárias, mas também abrindo o caminho para a adesão a projetos de cariz associativo de variedade índole, procurando projetar novas formas de integração social.

Contudo, a limitação dos dois modelos, partidário – baseado na cultura de líder e estruturas fechadas em si – e o associativo – muito dependente dos financiamentos e de uma agenda de doadores externos – abriu caminho ao surgimento e protagonismo de coletividades não formais de vários grupos sociais, como jovens e artistas nos dois países e nas suas diásporas. Através da evocação de mensagens e conceção de imagens cabralistas, estes movimentos desenvolveram

formas de produção simbólicas e culturais, que contribuíram e configuraram ser decisivas para um processo de (re)descoberta, resgate, valorização de novas narrativas e tendências na abordagem pública de Amílcar Cabral.

Uma das características mais notáveis desta tendência é o *artivismo* – através do movimento político-artístico e cultural de coletividades sociais e periféricas, em termos de artes visuais contemporâneas. Por meio das suas criações artísticas, estes coletivos expõem, representam, no âmbito da estética, da narrativa, da performance, e procuram ressignificar o cabralismo como meio e instrumento de transformação, contribuindo para que Cabral, transformado em conceito, ganhasse maior atualização e amplitude, abarcando assim novas utopias e novas estratégias de luta e resistência.

A base para esse enfrentamento *artivista* apresenta-se como uma nova possibilidade de leitura para as questões de cidadania ativa e plena, posicionamento público, formas de organização da ação coletiva, permitindo que essa ressignificação se dê em espaços que denunciam as narrativas hegemónicas e neocoloniais, mas também dominam o sistema político e o modelo económico vigentes, gerando corrupção, exclusão, pobreza e conflitos.

Cabralismo no *artivismo* é esse movimento de luta e resistência que procura autonomia, através de contingentes politizados que partilham visões sobre o mundo a partir de elementos que os vinculam a Cabral. Por meio das suas obras, sejam elas música *rap*, arte urbana, literatura, peças de teatro, filmes, t-shirts ou sumbias... buscam a afirmação de uma forma de afrocentricidade, reivindicam uma nova construção da herança cultural dos povos, procuram afirmar a sua versão da história, por meio de narrativas que são suas por direito e por legado.

## Referências

- Abu-Jamal, M. (2006). 'A rap thing,' 'on rapping rap', and hip hop or homeland security. In D. Basu, & S. Lemelle (Eds.), *The vinyl ain't final. Hip hop and the globalization of black popular culture* (pp. 23-27). Pluto Press.
- Anjos, J. C. (2013a). De políticos-literários a político-técnicos: A perda da imaginação política e o mimetismo estatal pós-colonial em Cabo Verde. In C. M. Sarmento, & S. Costa (Orgs.), *Entre África e a Europa: Nação, Estado e democracia em Cabo Verde* (pp. 117-139). Almedina.
- Anjos, J. C. (2013b). Cabo Verde na década de 70: O liceu da Praia e o nascimento improvável de uma nação africana. In M. Carvalho, & L. Gomes (Orgs.), *Memórias do liceu da Praia* (pp. 257-272). UniCV.
- Barros, M. de, & Jaló, S. (2021). A fome e o trabalho agrícola como alicerces da soberania cultural e política em Amílcar Cabral. *Novas Letras – Revista de Letras, Arte e Cultura*, 5, pp. 80-84.
- Barros, M. de, & Lima, R. W. (2012). Rap kriol(u): O pan-africanismo de Cabral na música de intervenção juvenil na Guiné-Bissau e em Cabo Verde. *REALIS – Revista de Estudos AntiUtilitaristas e PosColoniais*, 2(2), 89-117. <https://periodicos.ufpe.br/revistas/realis/article/download/8768/8743>
- Barros, M. de, & Lima, R. W. (2018). 20 de Janeiro de 1973. Assassinato de Amílcar Cabral. In M. Cardina, & B. S. Martins (Orgs.), *As voltas do passado: A guerra colonial e as lutas de liberdade* (pp. 240-248). Tinta da China.
- Barros, M. de, & Lima, R. W. (2021). RAPensando novos mapeamentos culturais e territoriais de emancipação cívica na Guiné-Bissau e em Cabo Verde. *Mundo Crítico*, 6, pp. 82-101.
- Borges, S. V. (2019). *Militant education, liberation struggle, consciousness: The PAIGC education in Guinea Bissau 1963-1978*. Peter Lang.
- Brito-Semedo, M. (2023). *Cabo Verde - Ilhas crioulas. Da cidade-porto ao porto-cidade* (séc. XV-XIX). Rosa de Porcelana.
- Cabral, A. (1960). A verdade sobre as colónias africanas de Portugal. In A. D. Silva (Org.) (2008), *Documentário: Textos políticos e culturais* (pp. 43-64). Cotovia.
- Cabral, A. (1972). O papel da cultura na luta pela independência. In A. D. Silva (Org.) (2008), *Documentário: Textos políticos e culturais* (pp. 203-236). Cotovia.
- Cabral, A. (1973). Mensagem de Ano Novo (Janeiro de 1973). In A. D. Silva (Org.) (2008), *Documentário: Textos políticos e culturais* (pp. 145-166). Cotovia.
- Cabral, A. (1974). *Alguns princípios do nosso partido*. Seara Nova.
- Cabral, A. (1979). *Análise de alguns tipos de resistência*. Imprensa Nacional de Bolama.
- Cabral, A. (2013). *A arma da teoria*. Fundação Amílcar Cabral. (Obra original publicada em 1977)
- Cardina, M., & Rodrigues, I. N. (2021). The mnemonic transition: The rise of an anti-colonial memoryscape in Cape Verde. *Memory Studies*, 14(2), 380-394. <https://journals.sagepub.com/doi/abs/10.1177/1750698020927735>
- Carvalho, M. (2019). *O passado hoje. História do liceu em Cabo Verde de 1860 a 1975: Praia, Ribeira Brava, Mindelo*. Livraria Pedro Cardoso.
- Clark, M. K. (2018). *Hip-hop in Africa: prophets of the city and dustyfoot philosophers*. Ohio University Press.

- Costa, S. (2013). Sociedade civil, Estado e qualidade da democracia em Cabo Verde: Entre a letargia cívica e a omnipresença do Leviatã. In C. M. Sarmento, & S. Costa (Orgs.), *Entre África e a Europa: Nação, Estado e democracia em Cabo Verde* (pp. 273-329). Almedina.
- Freire, P. (1978). *Cartas à Guiné-Bissau: Registros de uma experiência em processo* (2.ª ed.). Paz e Terra.
- Freire, P., & Guimarães, S. (2011). *A África ensinando a gente: Angola, Guiné-Bissau, São Tomé e Príncipe* (2.ª ed.). Paz e Terra.
- Iniciou-se ontem o I Encontro de Ministros da Educação das ex-colónias – Reinventar a educação seguindo o caminho traçado já durante a luta armada. (1978, 16 de fevereiro). *Nô Pintcha*, pp. 1 e 8.
- Jaló, S. (2020). *Ideologias educativas na Guiné(-Bissau) – 1954-1986*. Dissertação de mestrado em História Contemporânea, Faculdade de Letras da Universidade do Porto, Portugal. <https://repositorio-aberto.up.pt/bitstream/10216/129615/2/425646.pdf>
- Jaló, S. (2024). Poemando através da história: Memória histórica da Guiné-Bissau nas poesias de Tony Tcheka e Lagartixa Npasmadu. *Revista LHM - Literatura, História e Memória*, 19(34), 258-279. <https://doi.org/10.48075/rilmh.v19i34.31755>
- Koudawo, F. (1996). A independência começa pela escola. Educação do PAIGC versus educação colonial. In J. Augel, & C. Cardoso (Coord.), *Guiné-Bissau: Vinte anos de independência* (pp. 67-78). INEP.
- Lima, R. W. (2020). *Di kamaradas a irmons: O rap cabo-verdiano e a (re)construção de uma identidade de resistência*. Tomo, 37, pp. 47-88.
- Lima, R. W., & Robalo, A. (2019). Entre o mito da morabeza e a (negada) questão racial em Cabo Verde: Um olhar contracolonial. In A. R. Oliva, M. C. Marona, R. C. G. Felice, & W. F. do Nascimento (Orgs.), *Tecendo redes antirracistas: Áfricas, Brasis, Portugal* (pp. 77-97). Autêntica.
- Lima, R. W., & Robalo, A. (2023). Disputas de e por espaços político-identitários: O rap e os movimentos sociais em Cabo Verde. *Afrique Development*, 48(3), 153-178. <https://www.jstor.org/stable/48778836>
- Lima, R. W., & Vicente, S. D. (2023). Cabo Verde à beira da revolução: A emergência do pan-africanismo cabo-verdiano e os protestos em África. *Afrique Development*, 48(1), 1-25. <https://www.jstor.org/stable/48722480>
- Lopes, C. (1986). Guiné-Bissau à procura de um modelo social. *Soronda, Revista de Estudos Guineenses*, 1, pp. 5-38.
- Mafeje, A. (1995). Theory of democracy and the African discourse: Breaking bread with my fellow-travellers. In E. Chole, & J. Ibrahim (Eds.), *Democratization processes in Africa: Problems and prospects* (pp. 5-28). CODESRIA.
- Mamdani, M., Mkandawire, T., & Wamba-dia-Wamba, E. (1988). Social movements, social transformation and struggle for democracy in Africa. *Economic and Political Weekly*, 23(19), 973-981.
- Martins, G., & Monteiro, H. (1996). Efeitos do PAE no sector da educação. In A. I. Monteiro (Coord.), *O Programa de Ajustamento Estrutural na Guiné-Bissau – Análise dos efeitos sócio-económicos* (pp. 117-202). INEP.
- Mesquita, A. (2011). *Insurgências poéticas: Arte ativista e ação coletiva*. Annablume & FAPESP.
- Molden, B. (2016). Resistant pasts versus mnemonic hegemony: On the power relations of collective memory. *Memory Studies*, 9(2), 125-142. <https://doi.org/10.1177/1750698015596014>

- Moniz, E. (2009). *Africanidades versus europeísmos: Pelejas culturais e educacionais em Cabo Verde*. Instituto da Biblioteca Nacional e do Livro.
- Monteiro, F. O. N. (2014). *O ensino secundário em Cabo Verde: Trajetória histórica, desafios e formação (pedagógica) docente*. Tese de doutoramento, Universidade de Santiago de Compostela, Espanha. <https://core.ac.uk/download/pdf/75992696.pdf>
- Pais, J. M. (2007). Cotidiano e reflexividade. *Educação & Sociedade*, 28(98), 23-46.
- Pélissier, R. (2006). *As campanhas coloniais de Portugal 1844-1941*. Estampa.
- Professores caboverdianos para Angola. (1979, 12 de maio). *Nô Pintcha*, p. 3.
- Rabaka, R. (2009). Amílcar Cabral: Using the weapons of theory to return to the source(s) of revolutionary decolonization and revolutionary re-Africanization. In R. Rabaka, *Africana critical theory: Reconstructing the black radical tradition, from W. E. B. Du Bois and C. L. R. James to Frantz Fanon and Amílcar Cabral* (pp. 227-283). Lexington Books.
- Raposo, P. (2015). "Artivismo": Articulando dissidências, criando insurgências. *Cadernos de Arte e Antropologia*, 4(2), 3-12. <https://doi.org/10.4000/cadernosaa.909>
- Reis, C. (2019). *A educação em Cabo Verde: Um outro olhar*. Livraria Pedro Cardoso.
- Robalo, A. (2016). Música e poder em Cabo Verde: Das práticas contestatárias dos jovens rappers à potencialidade "castradora" do Estado. *Desafios*, 3, pp. 103-130.
- Robalo, A. (2023). "Tudu kenza ki sabi debi nxina ken ki ka sabi": O projeto educacional em Cabo Verde face ao combate pela descolonização e reafricanização dos espíritos (1975-1980). Dissertação de mestrado, Fundação Getúlio Vargas, Rio de Janeiro, Brasil. <https://repositorio.fgv.br/server/api/core/bitstreams/36ec3a65-4d8b-4d38-adab-27375ccaa33d/content>
- Sangreman, C., Sousa Jr., F. de, Zeverino, G., & Barros, M. de. (2006). *A evolução política recente na Guiné-Bissau: As eleições presidenciais de 2005, os conflitos, o desenvolvimento e a sociedade civil*. CESE-A-ISEG.
- Saucier, P. K. (2011). Introduction. Hip-hop culture in red, black, and green. In P. K. Saucier (Ed.), *Natives tongues: An African hip-hop reader* (pp. xiii-xviii). African World Press.
- Tomás, A. (2018). Cabral e a pós-colónia: Leituras pós-coloniais de esperanças revolucionárias. In M. R. Sanches (Org.), *Descolonizações. Reler Cabral, Césaire e Du Bois no séc. XXI* (pp. 51-77). Edições 70.
- Varela, F. M. (2023). Formação de educadores de adultos em Cabo Verde: Contribuição político pedagógica de Paulo Freire. *Com a Palavra, o Professor*, 8(22), 89-103. <http://revista.geem.mat.br/index.php/CPP/article/view/975>
- Velloso, N. (2019). *O mar e a vovó tartaruga: Variações políticas na luta da associação Pilorinho na cidade da Praia em Cabo Verde*. Tese de doutoramento não publicada, Universidade Federal do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, Brasil.
- Vieira, A. (2019). Análise ideológica da evolução das políticas educativas em Cabo Verde. In M. A. Barreto, C. Carvalho, & F. Santos (Orgs.), *COOPEDU IV – Cooperação e Educação de Qualidade* (pp. 53-65). Centro de Estudos Internacionais. <https://books.openedition.org/cei/663>