

UNIVERSIDADE FEDERAL DO RIO GRANDE DO SUL
INSTITUTO DE FILOSOFIA E CIÊNCIAS HUMANAS
DEPARTAMENTO DE HISTÓRIA

WAGNER LUÍS DAS NEVES TEIXEIRA

UMA CULTURA NACIONAL PARA A LIBERTAÇÃO: RAÇA E *ETNIA* NO
PENSAMENTO DE AMÍLCAR CABRAL

PORTO ALEGRE

2016

WAGNER LUÍS DAS NEVES TEIXEIRA

UMA CULTURA NACIONAL PARA A LIBERTAÇÃO: *RAÇA E ETNIA* NO
PENSAMENTO DE AMÍLCAR CABRAL

Trabalho de conclusão de curso apresentado junto
ao curso de graduação em História da Universidade
Federal do Rio Grande do Sul como requisito parcial
para a obtenção do título de bacharel em História.

Orientador: Prof. Dr. José Rivair Macedo.

Porto Alegre

2016

WAGNER LUÍS DAS NEVES TEIXEIRA

UMA CULTURA NACIONAL PARA A LIBERTAÇÃO: RAÇA E *ETNIA* NO
PENSAMENTO DE AMÍLCAR CABRAL

Trabalho de conclusão de curso apresentado junto
ao curso de graduação em História da Universidade
Federal do Rio Grande do Sul como requisito parcial
para a obtenção do título de bacharel em História.

BANCA EXAMINADORA:

Prof. Dr. José Rivair Macedo (UFRGS)

Prof. Dr. Luiz Dario Teixeira Ribeiro (UFRGS)

Prof. Me. Walter Günther Rodrigues Lippold (UNIRITTER)

Porto Alegre

2016

Agradecimentos

Agradeço a meu pai, Sílvio, que desde minha infância incentivou e demonstrou a importância da leitura para nossas vidas. Se hoje ler é parte do meu ofício, sempre será um prazer por sua causa. À minha mãe, Sandra, pela compreensão ao me ver tantas vezes cansado e mal-humorado pelas noites não dormidas e por todo o suporte durante esse processo. Uma fortaleza que não permitiu que eu quebrasse. À Andressa, pelas longas conversas madrugadas adentro, tão importantes para o aprimoramento do senso crítico e de renovação recíproca das forças nos momentos difíceis. Meu ambiente familiar certamente cumpre um papel fundamental nessa trajetória que é a acadêmica. Agradeço a minha família por propiciar meus estudos numa Instituição pública e, acima de tudo, por ficar ao meu lado quando decidi rever minhas decisões. Tudo isso faz de mim um privilegiado.

Na graduação, conheci professoras e professores que despertaram interesses e paixões em mim. Agradeço à Prof^a Regina Xavier e seus “puxões de orelha”, seu rigor metodológico e, acima de tudo, por abrir espaços de debate sobre o papel de negras e negros na sociedade brasileira. Ao Prof. José Rivair, pela oportunidade de estudar a África em toda sua riqueza, sem deixar de lado a criticidade e o rigor; e pela orientação neste trabalho, para o qual sua paciência e compreensão foram especialmente relevantes.

Às companheiras e companheiros de militância, que conheci na Universidade e fora dela, por me inspirarem com sua coerência e vontade de construir um mundo mais justo. Este trabalho reflete alguns debates e formas de atuação e é inspirado também pelo necessário movimento constante entre conhecimentos teóricos e *práxis*, o qual tanto procuramos exercitar.

Agradeço à Liana, pela paciência, pelos conselhos, pelas horas a meu lado. Meu esforço foi teu sacrifício. Encontrei em ti companheirismo e uma grande parceira.

RESUMO

Este trabalho pretende averiguar como o intelectual e político Amílcar Cabral tratou dos conceitos de *raça* e *etnia* nos textos em que discute os caminhos para a *luta de libertação nacional*, ou seja, o enfrentamento ao colonialismo português no âmbito das colônias de Guiné-Bissau e Cabo Verde. Ao entender que suas proposições resultam não só de experiências políticas, mas também de intensas trocas teóricas (propiciadas nos espaços que percorreu e pelos indivíduos que conheceu), apresentou-se aspectos da vida de Cabral articulados a uma visão em perspectiva do mundo desde seus tempos de estudos em Portugal até a volta ao continente africano, culminando com seu definitivo envolvimento na luta anticolonial. As fontes foram produzidas entre os anos de 1966 e 1972, período no qual o pensamento de Cabral já estava numa fase “madura”.

Palavras-chave: Amílcar Cabral; Pensamento africano; Colonialismo; Descolonização; Raça; Etnia.

SUMÁRIO

1 INTRODUÇÃO.....	6
2 O MUNDO DE AMÍLCAR CABRAL. CABRAL NO MUNDO	12
3 OS MOVIMENTOS INTELECTUAIS E A DESCOLONIZAÇÃO	20
3.1 A NÉGRITUDE.....	22
3.2 O PAN-AFRICANISMO.....	25
4 NOVAS FORMAS DE ATUAÇÃO POLÍTICA E AMADURECIMENTO DO PENSAMENTO REVOLUCIONÁRIO	31
4.1 VOLTA À ÁFRICA	31
4.2 EXPRESSÕES DA (AUTO) CRÍTICA	37
5 ANÁLISE DAS FONTES.....	41
5.1 O “SILENCIAMENTO” DA RAÇA.....	42
5.2 RAÇA E ETNIA: DISCUSSÕES CONCEITUAIS	46
5.3 A ARMA DA TEORIA	50
5.4 O SEMINÁRIO DE QUADROS.....	62
6 CONSIDERAÇÕES FINAIS.....	71
FONTE CONSULTADAS	74
REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS.....	75

1 INTRODUÇÃO

No contexto das lutas contra o domínio colonial português, a pequena colônia de Guiné-Bissau declarou unilateralmente em 1973 que boa parte de seu território estava livre do domínio português, abrindo assim caminho para a independência das colônias consideradas mais relevantes - Angola e Moçambique. Este episódio foi uma espécie de *clímax* dos processos de descolonização, uma vez que uma população miserável, com poucos recursos materiais, expectativa de vida baixíssima, e ainda por cima marcada por diferentes “identidades étnicas” conseguiu levar adiante uma luta pela independência e alcançar seu grande objetivo. Para tanto, diversos autores colocam a importância de um partido revolucionário e de seu secretário geral, Amílcar Cabral, para o sucesso dessa empreitada. Os estudos sobre Cabral com que tive contato não deixam margem para dúvidas quanto ao seu prestígio enquanto intelectual, bem como quanto ao caráter estruturante de suas proposições teóricas em sua obra.

Assim, essa pesquisa parte dos escritos teóricos de Cabral, os quais tem base marxista, mas que propõem avanços dentro do próprio método para que sua efetiva aplicação no movimento pela libertação fosse viável. Cabral sustentava que os movimentos pela libertação nacional de seu tempo deveriam se propor a compreender profundamente as realidades econômicas e sociais de seu espaço pois, do contrário, corriam o risco de fazerem uma independência apenas no âmbito formal/político, não rompendo e superando com as práticas que em última instância sustentavam os regimes colonialistas de opressão.

A cultura compõe esse painel teórico e Cabral a identifica como expressão da realidade local, sendo ela a “síntese dinâmica” das soluções encontradas para os desequilíbrios decorrentes do *desenvolvimento das forças produtivas autóctones*. Frente à dominação colonial, a cultura assume o papel de *fator de resistência* a esse domínio, não sendo possível sua harmonização com a exploração perpetrada pelo colonizador. Assim, a cultura desempenhará papel fundamental na luta de libertação, pois ambas guardam entre si uma dialética relação de “dependência e reciprocidade”. A partir desse núcleo conceitual, meu objetivo no presente trabalho de conclusão de curso será o de investigar como Amílcar Cabral relaciona as *raças* e as *etnias* (assim como as questões subjacentes a esses conceitos), assim como os elementos culturais, à luta de libertação nacional. Em que pese a variedade de trabalhos sobre a produção teórica de Cabral (muito popular entre o pensamento de esquerda

em virtude de suas proposições teóricas), me propus a investigar um aspecto pouco explorado de modo mais central nas obras sobre esse pensador com que tive contato.

Tais questões se colocam como relevantes ao passo que, num momento histórico onde boa parte dos intelectuais africanos e afrodescendentes reivindicava uma ressignificação e valorização do negro enquanto sujeito histórico – o que deságua inclusive numa perspectiva de essencialização desse *sujeito negro* –, Cabral se apropria de maneira criativa de certas tendências da época, mas entende que a verdadeira libertação só viria com a superação do sistema de opressão econômica então constituído, rejeitando tanto dogmatismos em torno do pensamento de esquerda como essencialismos em torno do *ser negro*, ou de uma *cultura negra*.

Para Cabral, um processo revolucionário não poderia ser “importado”, devendo ser desenvolvido a partir das condições impostas pela realidade local. Eis aí a relação entre as populações, a realidade a ser superada e a luta de libertação. Para tanto, as culturas deveriam confluir para formar a *unidade nacional*, etapa fundamental de tal processo de libertação: forças populares, da cidade e do campo, empenhadas no objetivo comum de derrotar o colonialismo, e engendrar um povo e um sentimento nacional a partir das populações locais como único caminho para a libertação total. Nesta confluência, não deveria haver hierarquização de culturas, sendo a própria superação das relações desiguais (baseadas nas diferenças, e aí incluídas as relações raciais) uma parte essencial deste processo.

Julgo pertinente estabelecer discussões sobre a *raça* e o racismo pois, num primeiro momento, esperava encontra-los de maneira mais nítida e central em sua obra. Ao longo deste trabalho, procurarei evidenciar os motivos pelos quais esse não acaba sendo o eixo do presente trabalho, sem perder de vista o modo como tal questão pode estar associada às discussões étnicas que permeiam as propostas revolucionárias de Cabral.

A expectativa sobre o que encontrar em uma fonte, antes do contato direto com a mesma, parte de alguma experiência ou curiosidade anterior. Em meu caso, foi a militância no movimento negro que me levou a olhar para a África, mais especificamente para um intelectual e revolucionário africano de base marxista. Tal experiência colocou-me em contato com uma crescente rejeição de determinados indivíduos e organizações a qualquer vinculação com ideias e práticas classificadas como de esquerda. Especialmente o marxismo (tomado nesses casos como uma base de pensamento única, estática ou dogmática) por vezes é duramente criticado por ser supostamente um método de análise e investigação formulado e preocupado exclusivamente com questões europeias e que dizem respeito à branquitude, e que em última instância, ao invés de servir na luta contra o racismo, acaba reforçando o mesmo.

Nestes casos, em contraposição não só a um método científico, como também a quaisquer valores identificados como eurocêntricos, tem-se a tentativa de recuperação de princípios e valores “africanos”, numa releitura de movimentos como a *négritude*, que discutiremos nesse trabalho. Determinados grupos, mais organizados, classificam-se como “pan-africanistas” ou mais especificamente como “afrocentrados”; alguns dos argumentos e das posições com as quais tive contato causaram-me tanto curiosidade como inquietação.

Falo isso na condição de futuro profissional de história que se depara com usos de um passado que talvez não possa ser verificado. Evidentemente, não há aqui qualquer intenção de reivindicar o emprego da neutralidade no estudo e investigação do passado, mesmo porque em minha concepção não há possibilidade de ser um cientista neutro. Pelo contrário, as ciências como um todo tem potencial político, e com a história não é diferente. Deste modo, a recuperação do passado desempenha para o movimento negro justamente esse papel político e de atuação na realidade presente. Contudo, o modo como parte do movimento tem voltado ao passado para não apenas explicar, mas também para influir esse presente – inclusive pela forma por vezes anacrônicas de localizar o *sujeito negro* noutra época e contexto e transportar uma alegada “essência” sua para o momento presente – traz consigo limitações teóricas, metodológicas e práticas. Desta forma, investigar como Amílcar Cabral discutiu *raça* e *etnia* exerce, para mim, também uma função prática e política no presente, já que a base teórica de Cabral, em seu tempo histórico, foi empregada integralmente para a libertação plena dos povos africanos, levando em consideração grande parte das tendências de pensamento que circulavam.

Tomarei como ponto de partida desta investigação uma frase do próprio Amílcar Cabral:

Eu posso ter a minha opinião sobre vários assuntos, sobre a forma de organizar a luta, de organizar um Partido, opinião que aprendi, por exemplo, na Europa, na Ásia, até mesmo talvez noutros países de África, nos livros, em documentos que li, com alguém que me influenciou. Mas não posso pretender organizar um Partido, organizar uma luta de acordo com aquilo que tenho na cabeça. Tem que ser de acordo com a realidade concreta da terra.¹

¹ PARTIDO AFRICANO PARA A INDEPENDÊNCIA DA GUINÉ E CABO VERDE; CABRAL, Amílcar. **PAIGC** - Alguns princípios do Partido: 2 - Partir da realidade da nossa terra. Ser realistas. 19 de

Assim localizo a produção as obras de Cabral aqui analisadas em um contexto de grande circulação de pensamentos revolucionários de diversos matizes. A partir do pós Segunda Guerra Mundial, a circulação de ideias e o compartilhamento de experiências se intensificam, o que concede ao período em questão uma incontestável riqueza de produção intelectual, aliada a tentativas (nem sempre bem sucedidas) de colocar em prática ações baseadas nas conclusões teóricas.

Tal riqueza cobra seu preço e o estudo histórico de algum aspecto deste período pode ser metodologicamente desafiador. Amílcar Cabral é um grande exemplo disso. Quando estudava em Portugal, envolveu-se na oposição ao regime fascista local e aproximou-se do Partido Comunista Português. Lá conheceu outros estudantes africanos que viriam também a ser nomes destacados nas lutas contra o domínio colonial português em outras localidades. Ademais, sua produção intelectual e atuação política no continente africano foi influenciada pelo *pan-africanismo*. Desta forma, merece registro que a investigação e discussão acerca da obra de Amílcar Cabral podem ter diferentes abordagens.

A produção consultada permite vislumbrar algumas dessas abordagens. Manuela Ribeiro Sanches² organiza uma série de textos e discursos classificados pela autora como expoentes do pensamento e da luta anticoloniais. Ao expor os motivos pelos quais selecionou os textos apresentados, Sanches propõe uma síntese abrangente e histórica das propostas coloniais que “alteraram radicalmente a ordem mundial”³. Tal alteração radical se eleva a partir da dupla crítica ao colonialismo e ao eurocentrismo. Longe de estarem desarticuladas entre si, essas críticas foram sendo paulatinamente aprimoradas e sofisticadas em virtude das “intensas trocas e afiliações teóricas”⁴, o que por sua vez não resultou num modelo único de contestação. A consolidação da *négritude* e do *pan-africanismo* são duas importantes expressões desse período, tendo relevância dentro desse grande espaço de trocas. Em tais trocas, circulavam abordagens que discutiam questões de identidade, de cultura, ou que tratavam da persistência das relações desiguais entre colonizadores e colonizados baseadas em

novembro de 1969. Localização: Fundação Mário Soares, Fundo: Arquivo Mário Pinto de Andrade, Pasta: 04340.001.004, p. 2.

² SANCHES, Manuela Ribeiro (org.). **Malhas que os impérios tecem**: textos anticoloniais, contextos pós-coloniais. Lisboa: Edições 70, 2012.

³ *Ibid.*, p. 11.

⁴ *Ibid.*, p. 14.

critérios racistas - assentadas em *estruturas e ideologias* legitimadoras da desigualdade e da violência. Neste contexto, Cabral consolidou sua atuação política.

A crítica ao colonialismo é também o fio condutor da obra de Patrícia Villen. A obra *Amílcar Cabral e a crítica ao colonialismo*⁵ localiza o intelectual revolucionário num panorama de pensamento anticolonial que se combinou com “lutas concretas de libertação, africanas e asiáticas”, e cuja síntese compõe a “verdadeira contestação do sistema de colonização do Ocidente”⁶. Não há nessa obra qualquer grande discrepância com Manuela Sanches. Ainda assim, há nela dois componentes que agregam elementos a esta investigação. A crítica ao colonialismo, para Villen, expressa-se tanto em uma manifestação intelectual como numa manifestação prática, política, notadamente sob a forma de luta de libertação. Ademais, ao citar as lutas asiáticas, a autora estende a abrangência da crítica ao colonialismo para além dos limites da África, dando assim margem à interpretação de que trocas intercontinentais também colaboraram para o aprimoramento mútuo das diversas matizes do pensamento anticolonial.

Reconhece-se que a circulação e troca de experiências ocorreram sobremaneira dentro do continente africano – ou ainda, vinculadas a problemas levantados por afrodescendentes, já que o pan-africanismo enquanto corrente cultural surge fora da África, mas tentando uma “reconexão” com o continente. Não obstante, o próprio momento histórico mundial não restringia à África a contestação de velhos modos de controle. A crítica ao colonialismo amiúde se combinava à denúncia do imperialismo e suas outras formas de dominação (além do próprio colonialismo) como causadores da miséria, do atraso e da exploração a que os povos “não-brancos” ao redor do mundo estavam submetidos. Sob tal concepção, o combate ao “inimigo capitalista” comum à África, à Ásia e também à América Latina, tinha como ponto de partida o método marxista. Ademar Bogo, na introdução de sua obra *Teoria da Organização Política II*⁷, revela que havia uma “articulação política intensa das lutas de independência da África com as da América Latina”. E mais, argumenta que militantes políticos como Che Guevara e Agostinho Neto (sendo este um dos nomes mais conhecidos da luta de libertação em Angola, e em cuja trajetória política esteve em contato com outros nomes das lutas anticoloniais nos domínios portugueses, incluindo-se aí o próprio Amílcar

⁵ VILLEN, Patrícia. **Amílcar Cabral e a crítica ao colonialismo**. São Paulo: Expressão Popular, 2013.

⁶ *Ibid.*, p. 33.

⁷ BOGO, Ademar (org). **Teoria da Organização Política II**. São Paulo: Expressão Popular, 2010, 2. ed.

Cabral) adotaram o marxismo “como ciência da história e deram a ele o vigor do conteúdo e dos métodos de transformação da própria realidade”⁸.

O trabalho está dividido em quatro capítulos. O primeiro deles (capítulo 2) apresenta os primeiros passos de Amílcar Cabral até sua ida para Portugal, época em que começou a ter envolvimento com questões políticas; nele também é feita uma discussão sobre o assimilacionismo, política colonial portuguesa. O capítulo 3 discute conceitualmente dois movimentos intelectuais negro-africanos: *négritude* e *pan-africanismo*. O penúltimo capítulo retoma a trajetória de Cabral a partir de sua volta ao continente africano e sua atuação política até o definitivo envolvimento com a luta de libertação. São pontuadas também tanto as apropriações como as críticas feitas ao *pan-africanismo* e sobremaneira à *négritude*, de forma a transformar definitivamente movimentos intelectuais ou culturais em movimentos políticos. De posse de todas essas discussões, procede-se ao capítulo final, onde são apresentados os conceitos de *raça* e *etnia*, para então lançar o olhar sobre os textos de Cabral e investigar o problema de pesquisa proposto.

Antes de prosseguir, apenas um pequeno comentário a respeito da escrita. Tal como Umberto Eco em *Como se faz uma tese*, ressalto que a escrita se fará quase que inteiramente no gênero masculino quanto à flexão dos substantivos e adjetivos. Ao falar em *pensadores*, por exemplo, reconheço a possibilidade de estar me referindo também a *pensadoras*. Feito esse *mea culpa*, podemos finalmente partir para o desenvolvimento do trabalho.

⁸ Ibid., p. 16, 17.

2 O MUNDO DE AMÍLCAR CABRAL. CABRAL NO MUNDO

Ao analisar o pensamento e a produção intelectual de um indivíduo, não é fácil prescindir de algumas etapas muitas vezes consideradas superficiais ou banais para a investigação histórica em geral. Nesse sentido, a mais significativa dessas etapas talvez seja a reconstituição dos caminhos percorridos e dos espaços frequentados pelo intelectual, antes e durante o período que engloba a produção em apreço. Em estudos de ciências humanas, essa etapa já contém em si uma contextualização, ou ainda prepara o terreno para que se faça a devida historicização do objeto de estudo. Ou seja, não custa ressaltar que a realização de uma biografia sobre Amílcar Cabral não figura entre os objetivos deste trabalho. Ademais, catalogar e narrar uma série cronológica de eventos que marcaram sua vida, por si, não contribui com qualquer valor instrumental à elucidação dos objetivos aqui perseguidos.

Feitas tais ponderações, procederei à exposição de alguns aspectos relativos à vida de Cabral que não devem ser negligenciados se pretendemos um melhor entendimento das discussões que o mesmo fez sobre a questão racial e as questões étnicas em sua obra. Tais aspectos são trazidos em todos os trabalhos de maior fôlego sobre seu pensamento que consultei, ainda que a ênfase num ou noutro ponto específico variem, conforme os objetivos dos autores.

Amílcar Cabral nasceu na Guiné-Bissau, filho de pai originário de Cabo Verde e mãe guineense. Ainda criança partiu com a família para Cabo Verde, local onde veio a completar seus estudos primários. Essas informações aparecem em todos os trabalhos consultados, tendo em vista que revelam dinâmicas sócio-espaciais entre essas duas antigas colônias e, mais especificamente, dão os primeiros indícios da relação de Amílcar Cabral com cada um desses espaços coloniais, seja considerando-os individualmente ou em conjunto.

Outro aspecto bastante mencionado pelas autoras e autores consultados tem a ver com o excelente desempenho escolar que Amílcar Cabral teve desde muito jovem. A relevância de tal informação tem menos a ver com qualquer tipo de exaltação meritocrática do indivíduo do que com recuperar a trilha que o levou, ao conseguir bolsas de estudos, até Lisboa, local que viria a ter grande relevância para a conformação posterior de Cabral enquanto sujeito político e intelectual relevante.

Farei a partir daqui um primeiro exercício de correlação entre dados biográficos de Cabral e elementos mais elucidativos do momento histórico em que ele estava inserido. Inclusive, esse movimento dialético será amplamente empregado neste trabalho, ou seja, tanto

as referências bibliográficas como os referenciais teóricos serão apresentados e discutidos ao longo do texto, conforme surja a necessidade de abordá-los.

Como já mencionado, Amílcar Cabral, nascido na Guiné-Bissau, era filho de um casal cujas origens ligava-se aos dois espaços geográficos nos quais ele iria atuar posteriormente. Mais, Patrícia Villen afirma que sua família pertencia à classe de assimilados.⁹ Segundo Lorenzo Macagno¹⁰, o assimilacionismo português teve alguns traços específicos ao largo de seu emprego como política de Estado de Portugal, o que compreende-se entre a virada do século XIX para o XX até a década de 1960. Macagno discute como o assimilacionismo luso estava situado “no espaço de um cruzamento contraditório”, o que acabava por configurá-lo como um dispositivo marcado por “dilemas e paradoxos.”¹¹ Amílcar Cabral vê a assimilação como a “única solução pretensamente positiva” do colonialismo português para negar a resistência cultural africana, mas que não teve sucesso simplesmente por ser falsa, já que o modelo de “integração” esbarrava no modo de domínio colonial e as relações de poder daí decorrentes (veremos ao longo do trabalho as consequências do domínio colonial, de acordo com o próprio Cabral).¹²

Ou seja, o assimilacionismo não tinha pretensão de ter resultados práticos de forma imediata. Revelou-se como um subterfúgio do sistema colonial português para o disciplinamento das populações locais, aliado a um prolongamento por tempo indeterminado de sua presença no continente africano. Patricia Villen¹³ relaciona esse aspecto a uma leitura tipicamente racista de Portugal em relação às populações sob seu domínio. Demonstra que a assimilação imediata dos africanos, por exemplo, não seria o melhor caminho uma vez que as populações negras eram, no entendimento português, incapazes de se autogovernar e culturalmente inferiores. Isso justifica também a necessidade de uma legislação especial que desse conta da realidade local, ou seja, “a cada sociedade corresponde uma lei adequada ao seu ‘estado de evolução.’”¹⁴

As bases ideológicas do sistema colonial português foram, pelo menos até o final da Segunda Guerra Mundial, manifestamente assentadas em termos racistas. Logo, “a temática

⁹ VILLEN, Patricia. Op. cit., p. 126.

¹⁰ MACAGNO, Lorenzo. Assimilacionismo. In: SANSONE, Livio; FURTADO, Cláudio Alves (org). **Dicionário crítico das ciências sociais dos países de fala oficial portuguesa**. Salvador: EDUFBA, 2014. p. 31-46.

¹¹ Ibid, p. 31-32.

¹² CABRAL, Amílcar. O papel da cultura... In: COMITINI, Carlos (org.). **Amílcar Cabral: A arma da teoria**. Rio de Janeiro: Codecri, 1980-b. p. 76.

¹³ VILLEN, Patricia. Op. cit.

¹⁴ MACAGNO, Lorenzo. Op. cit., p. 38.

racial emergia em primeiro plano na política colonial portuguesa”, inclusive com a exposição de “muitos estereótipos fisiológicos e culturais”¹⁵ na defesa do colonialismo luso. No pós Segunda Guerra Mundial, todavia, Portugal não escapou das consequências que nova a conjuntura internacional trazia¹⁶. É neste período, “favorável à autodeterminação dos povos”, que Portugal “desenvolveu um conjunto de medidas na tentativa de legitimar o colonialismo”.

¹⁷ Villen chama esse processo de *reconstrução do aparato ideológico colonial*:

O colonialismo continua aparecendo como um instrumento de expansão dos benefícios da civilização ocidental, mas [...] a primeira preocupação da propaganda do regime nesse período é a de integrar em seu programa ideológico o *princípio da igualdade racial* e da *harmonia da convivência racial*.¹⁸

Essa reconstrução do aparato tenta dar conta das críticas que, em nível mundial, passaram a sofrer tanto o colonialismo como o racismo. A grande parcela do mundo que, a despeito de não estar no centro do conflito mundial, colaborara com recursos materiais e humanos para libertar o Ocidente das presas do nazi-fascismo, chegou a seu momento de denúncia do racismo que ainda persistia para além das fronteiras ocidentais e de reivindicação de sua própria liberdade. Afinal, a contradição causada pela continuidade do colonialismo dentro desse cenário do pós-guerra – momento bem caracterizado pela proclamação da Carta das Nações Unidas, com o repúdio ao racismo, o compromisso de reconhecimento da autodeterminação dos povos, e a manifestação de manutenção da “paz mundial” – se tornara escandalosa.

Lorenzo Macagno¹⁹ sustenta que algumas das mudanças do discurso colonial remetem ao golpe de Estado de 1926 e seu principal desdobramento, a Constituição de 1933 - a qual “criou” o Estado Novo português, costumeiramente referido como *salazarismo*. O *Regime de Indigenato*, também de 1926, “radicalizou a distinção ‘indígenas’ versus ‘assimilados’ ”²⁰. Já

¹⁵ VILLEN, Patricia. Op. cit., p. 56, 57.

¹⁶ Sob muitos aspectos, 1945 é simbolicamente um ano importante para o anticolonialismo como um todo, assim como para Amílcar Cabral especificamente. Veremos diversas referências a 1945 ao longo deste trabalho.

¹⁷ FRANCO, Paulo Fernando Campbell. **Amílcar Cabral**: a palavra falada e a palavra vivida. Dissertação de Mestrado. Programa de Pós-Graduação em História Social/USP. São Paulo, 2009. p. 74.

¹⁸ VILLEN, Patricia. Op. cit., p. 66.

¹⁹ MACAGNO, Lorenzo. Op. cit.

²⁰ Ibid, p. 36.

o *Acto Colonial* de 1930 estabeleceu a base legal da relação de Portugal com suas colônias, que eram aí eufemisticamente denominadas “domínios ultramarinos”. É interessante observar que o *Acto Colonial* trouxe também dois elementos importantes para a reconfiguração do discurso pós 1945. Primeiro, a reivindicação portuguesa de sua “*função histórica* de possuir e colonizar domínios ultramarinos”²¹, algo que procurava retomar o mito de um grande império português (glorioso no passado por seu alegado pioneirismo, à época das grandes navegações, em levar o progresso e a civilização a outras porções do mundo) e que uma vez mais tinha missão histórica. Finalmente, tal missão estava acompanhada da moral cristã, ou seja, a missão civilizatória era também uma missão evangelizadora. Historicamente amparadas, a difusão do Império era, portanto, uma difusão da fé cristã, que por sua vez cumpria o papel de coesionar o Império, fato que daria um caráter peculiar e pretensamente positivo ao colonialismo português.²²

Em vista disso, cabe assinalar que as mudanças na base ideológica do colonialismo português já estavam em curso antes mesmo do início da Segunda Guerra Mundial. Não obstante, é com a conjuntura pós 1945 que o colonialismo como um todo passa a ser abertamente questionado, o que ocasiona uma reorientação mais rápida e profunda no discurso.

A justificativa de base racial para a defesa da colonização foi transformada num elemento cultural. Assim, a cultura portuguesa seria a expressão do estágio superior de civilização e caberia a Portugal levá-la aos povos menos civilizados ou que viviam em “estado selvático”. Se no discurso a matriz da justificativa se deslocou para aspectos alegadamente culturais (tais como forma de organização social ou política, por exemplo), na prática as condutas violentas e discriminatórias contra os “povos indígenas” seguiram sem grandes diferenciações.

Tal transformação no discurso veio combinada com o já apresentado “reavivamento dos mitos do passado Imperial para a construção de uma ‘*grande nação portuguesa*’”²³. Aqui, a ideia de nação se reveste de importância, uma vez que, gradualmente, o discurso incorporou o argumento de que as populações dos territórios ultramarinos eram também parte da nação portuguesa - sendo esta assentada na fé cristã e estando acima de diferenças raciais. Os regulamentos alternativos para indígenas seguiam existindo, mas a via da assimilação era ainda o caminho para o progresso, e todos os indígenas em tese estariam aptos a algum dia

²¹ AGÊNCIA GERAL DAS COLÓNIAS, 1946 apud MACAGNO, Lorenzo. Op. cit. Grifo nosso.

²² VILLEN, Patricia. Op. cit.

²³ MACAGNO, Lorenzo. Op. cit., p. 35. Grifo nosso.

atingirem tal patamar. Portanto, em seu próprio discurso, Portugal era um grande país com domínios no ultramar, e qualquer população aí inserida era parte da nação portuguesa, indivisível.

Amílcar Cabral era, afinal, um *assimilado* e foi essa condição social que propiciou seu acesso aos estudos. Todavia, tal condição social oferecia menos benefícios materiais ou possibilidades concretas de ascensão social do que o discurso oficial alegava. Um assimilado ocuparia uma posição intermediária entre um *indígena* e o português (branco), ou seja, via de regra encarregava-se de papel de interveniente dos interesses do Estado português, mas raramente gozava da plenitude dos direitos de um legítimo cidadão português. Evidentemente, a mudança do discurso não acarretou práticas essencialmente novas; eufemismo algum foi capaz de eliminar a violência e o racismo na relação de Portugal com os africanos. É inclusive essa espécie de “limbo” localizado entre ser africano e ser europeu que ocupa boa parte das reflexões de indivíduos como Frantz Fanon e do próprio Amílcar Cabral.

Dessa forma, Amílcar Cabral e sua família também passaram por dificuldades materiais – especialmente por conta de severas secas que regularmente atingiam Cabo Verde, fenômeno que explica o nascimento de um filho de cabo-verdianos em Guiné-Bissau. Os movimentos migratórios de cabo-verdianos em direção à Guiné-Bissau eram, por essa razão, igualmente regulares e compunham a dinâmica da relação entre os oriundos de Cabo-Verde e as diversas comunidades étnicas guineenses.

O ótimo desempenho escolar rendeu ao jovem Cabral bolsas que bancaram a continuidade de seus estudos após a conclusão do ensino básico. Assim, 1945 foi importante também para a trajetória pessoal de Amílcar Cabral, já que neste ano ele partiu para Lisboa e iniciou o curso de Agronomia. A respeito desse período, a dissertação de Tcherno Ndjai²⁴ é rica em detalhes e sustenta a importância deste período para a formação intelectual e, nomeadamente, para a formação política de Cabral.

De modo semelhante aos demais trabalhos consultados (e como está sendo feito aqui também), Ndjai retoma alguns aspectos biográficos para entender o pensamento de Cabral e amparar seus argumentos. Assim como Paulo Franco²⁵, sua investigação preocupa-se em captar a concepção do pensamento cabralino, tomado aqui numa perspectiva mais abrangente e concentrando o olhar nos aspectos mais notórios de sua teoria (especialmente aqueles que orbitam o conceito de *unidade e luta*). Tais trabalhos não ficam restritos à análise do

²⁴ NDJAI, Tcherno. **O pensamento político de Amílcar Cabral: teoria e prática em momentos decisivos na libertação da Guiné Bissau (1959-1969)**. Dissertação de Mestrado. Programa de Pós-Graduação em História Social das Relações Políticas/UFES. Vitória, 2012.

²⁵ FRANCO, Paulo Fernando Campbell. Op. cit.

pensamento, mesmo porque estudar a figura de Amílcar Cabral desmembrando teoria e prática não é tarefa fácil. Sua teoria reflete uma preocupação constante em se mostrar funcional para o desenvolvimento de ações que visassem à superação dos problemas apontados – qual seja, o domínio colonial em primeiro plano, e a submissão ao imperialismo num segundo momento. Sendo assim, os autores mencionados dedicam capítulos para discutir a gênese e a atuação do Partido Africano da Independência da Guiné e Cabo Verde (PAIGC), bem como o papel da *luta armada*.

Tcherno Ndjai²⁶ indica que, alguns anos antes de partir para Lisboa, Amílcar Cabral já identificava a vinculação entre os efeitos da guerra, a posição do salazarismo frente ao conflito²⁷ e a situação de penúria pela qual passava Cabo Verde, uma vez mais castigada pelas secas e conhecendo grandes perdas humanas frente à indiferença do Estado português. Mas a visão crítica de Cabral com relação a Portugal (e também ao imperialismo) começou a se definir com sua chegada em solo europeu, tendo em vista que é a partir daquele momento que entrou em contato com estudantes vindos de outras colônias africanas. Como visto, o momento era de grandes críticas favorecidas pela conjuntura mundial pós Guerra, bem como de denúncia do regime ditatorial português encabeçado por António de Oliveira Salazar. Por conseguinte, tal confluência de condições favoreceu o florescimento de um pensamento cada vez mais crítico, não só de Cabral enquanto indivíduo, mas também de sua geração.

O espaço de socialização suscitado pela Casa de Estudantes do Império (CEI) colocara Cabral em envolvimento com acadêmicos de outras colônias e dessa experiência emergiu a convicção de que os limites e constrangimentos impostos pela situação colonial não estavam restritos à Cabo Verde e Guiné-Bissau, tampouco ao continente africano. Franco²⁸ afirma que a CEI foi o resultado da fusão das casas de estudantes das colônias (separadas conforme a localidade até 1944) e passou a reunir estudantes oriundos de Cabo Verde, Guiné-Bissau, Moçambique, Angola, São Tomé e Príncipe, Macau, Goa e Timor. Se a unificação numa só casa respondia à lógica centralizadora do domínio colonial, que pretendia defender a união da “nação portuguesa” a partir de suas próprias disposições, ironicamente foi tal espaço que favoreceu a troca de experiências e ideias entre os estudantes. A CEI acabou propiciando a “formação de uma consciência histórica e representou um espaço cultural e político de

²⁶ NDJAI, Tcherno. Op. cit.

²⁷ Sem tomar partido no grande conflito que envolvia as potências mundiais, Portugal obteve ganhos significativos com o comércio durante o período, às custas de penosos sacrifícios humanos e materiais em suas colônias.

²⁸ FRANCO, Paulo Fernando Campbell. Op. cit.

contestação do salazarismo e da difusão do pensamento anticolonial”²⁹, desenvolvidos a partir da síntese daquela que veio a se transformar numa elite cultural e intelectual anticolonialista.

Essa elite, estando na Europa, tinha também a seu alcance os métodos marxistas para a compreensão da realidade da qual era um produto. Franco ³⁰ e Ndjai ³¹ destacam a importância do pensamento de base marxista em vista, mais uma vez, da conjuntura do pós-guerra, notadamente pela vitória sobre o nazismo. No quadro local, havia também a aproximação entre membros da CEI e do Partido Comunista Português, o que aproximava a crítica ao colonialismo das ações com que os movimentos de esquerda locais contrapunham o Estado português fascista. Sem embargo, o pensamento marxista não estava circunscrito ao universo europeu, uma vez que os frequentadores da CEI, a partir dessa proximidade com o Partido Comunista, liam e discutiam sobre, por exemplo, o processo revolucionário chinês ou a guerra na Indochina contra o domínio colonial francês. Assim,

os contatos com movimentos de esquerda na capital portuguesa e a amizade com colegas de outras colônias [foram] fundamentais não só na moldagem do nacionalismo contra o colonialismo português, como na formação das próprias ideias políticas de Amílcar Cabral. ³²

Outro ponto que vem à tona a partir da experiência de Amílcar Cabral em Portugal tem a ver com sua condição “racial”. Não se pode deixar de dar importância ao fato de Cabral ser um homem negro em contato com um mundo branco, que a todo momento tentava convencê-lo da sua inferioridade e da dos habitantes dos territórios colonizados. A *assimilação* é posta em cheque e a contradição de carregar essa condição social só aumentará dali em diante. Naquele momento da sua trajetória, a condição de *ser negro* serviu também como elemento agregador de parte dos residentes e frequentadores da CEI.

As afinidades ideológicas em torno de um pensamento³³ de esquerda, anticolonial, crítico ao imperialismo, também foram sendo paulatinamente configuradas pela crítica ao

²⁹ Ibid, p. 87.

³⁰ Ibid.

³¹ NDJAI, Tchernó. Op. cit.

³² NDJAI, Tchernó. Op. cit, p. 89

³³ Ao falar em “um pensamento”, pretendo na verdade estabelecer uma forma de síntese das mais variadas formas de contestação do colonialismo que surgiam naquele momento.

racismo enquanto instrumento acessório do domínio colonial. A crítica ao racismo era, no caso em questão, levantada a partir da associação entre os estudantes negros. Tal associação decorreria também por motivos de ordem prática (por exemplo, aluguéis compartilhados e moradia nas mesmas localidades, por conta de dificuldades financeiras), mas àquela altura dava corpo à incipiente confluência da resistência cultural e da recuperação da autoestima do negro com o posicionamento e a ação política radical, de ruptura. Veremos mais adiante como o movimento da *négritude* e alguns princípios norteadores do *pan-africanismo* inspiraram aquela geração de estudantes e foram incorporados à sua produção intelectual e sua ação política.

Desta forma, os primeiros anos de Amílcar Cabral pavimentam o caminho para a construção de seu pensamento. Sendo um assimilado, teve a oportunidade de estudar, o que o levou até Portugal. Lá, esteve em contato com africanos de outras colônias, com as mobilizações antifascistas e com o pensamento de esquerda marxista. A combinação desses elementos formou não só Amílcar Cabral, como também aqueles indivíduos que seriam os protagonistas da luta anticolonial nas demais colônias portuguesas da África, a chamada *geração de Cabral*³⁴.

Antes de prosseguir com a discussão no próximo capítulo, cumpre fazer uma importante consideração metodológica quanto ao conceito de *colonialismo*. Sempre que fizer qualquer referência ao mesmo, estarei considerando que ele engloba uma conjuntura particular, ou seja, é dotado de um sentido e de uma estrutura de funcionamento que lhe são intrínsecos, não podendo ser estudado de maneira fragmentada. Esta é a proposta de Georges Balandier³⁵, que define tal conjuntura particular como *situação colonial*. A situação colonial funciona enquanto sistema, no qual as interações entre as estruturas dominantes e as culturas dominadas são desiguais e ideologicamente embasadas (pelo racismo, por exemplo). Considero essa a abordagem mais adequada pelo fato de que muitos dos intelectuais que se propuseram a pensar o enfrentamento ao colonialismo compartilhavam dessa dimensão de um enfrentamento antissistêmico, caso de Amílcar Cabral.

³⁴ A expressão foi criada pelo sociólogo angolano Mario Pinto de Andrade para descrever um grupo de estudantes africanos que se conheceu em Portugal e, a partir daí, articulou seu pensamento e sua atuação política. Compunham a *geração* o próprio Mário de Andrade e nomes como Eduardo Mondlane, Agostinho Neto, Alda Espírito Santo – professora e poetisa em cuja casa os estudantes regularmente se reuniam –, além de Amílcar Cabral. A *geração de Cabral* viria nas décadas seguintes a protagonizar os movimentos de libertação em seus países e, a partir da atuação dos partidos políticos que criaram, seguiram tendo uma atuação relativamente coordenada em âmbito continental. NDJAI, Tchernon. Op. cit., p. 14; 92-93.

³⁵ BALANDIER, Georges. A noção de situação colonial. **Cadernos de Campo**. v. 3, n. 3 (1993) São Paulo: USP, 1993. p. 107-131.

3 OS MOVIMENTOS INTELECTUAIS E A DESCOLONIZAÇÃO

No capítulo anterior, abordei conceitualmente a *assimilação* na colonização portuguesa do século XX e como esta condição social influenciou nos primeiros passos de Amílcar Cabral. Introduzi também alguns elementos do momento histórico no qual ele estava inserido, conformadores de sua atuação política. Este capítulo tem o intuito de discutir dois dos movimentos mais significativos que surgiram nos espaços onde Cabral circulava.

Neste capítulo, farei a discussão conceitual de movimentos político-culturais que tiveram desdobramentos práticos no contexto da descolonização do continente africano. Nesse momento serão também discutidos alguns autores/intelectuais da época, ressaltando-se elementos de sua produção que Cabral viria a retomar ou reavaliar. Importante ter em mente que as ideias tinham nos encontros e conferências grandes espaços de circulação e influência recíproca entre os participantes.

Essa não é a primeira nem será a última vez que falo neste trabalho da importância das trocas teóricas e da *circulação de ideias* para a configuração do pensamento de Amílcar Cabral. Trabalharei a *circulação de ideias* dentro da proposta apresentada por Eduardo Devés-Valdés³⁶. Em *O Pensamento Africano Sul-Saariano*, o autor busca abarcar as diversas manifestações do pensamento africano subsaariano de maneira esquemática, pontuando suas aproximações com expressões do pensamento asiático e latino-americano. Devés-Valdés propõe uma divisão em quatro grandes momentos cronológicos (a partir da metade final do século XIX até a atualidade) e, neste trabalho, devemos nos deter ao segundo terço do século XX, referido pelo autor como a “época clássica”, de grandes Escolas e grandes figuras.

Sendo um trabalho de síntese, *O Pensamento Africano Sul-Saariano* busca discutir diversos autores e pensadores, agrupando-os de acordo com similaridades. Dada a abrangência que esse trabalho pretende contemplar, não é incomum que alguns autores apareçam como expoentes de mais de uma “escola”, algo que à primeira vista pode até mesmo colocar em dúvida a virtude analítica das classificações trazidas. Não obstante, assumindo que tipificações são também resultado da ação do investigador frente ao seu objeto de estudo, parece-me oportuno ressaltar que essa aparente confusão vem a demonstrar muito mais a complexidade de nosso problema do que a inutilidade das categorizações. Ora, tamanha quantidade de autores pode ser classificada cronologicamente, pelo idioma de sua

³⁶ DEVÉS-VALDÉS, Eduardo. **O Pensamento Africano Sul-Saariano**: conexões e paralelos com o pensamento Latino-Americano e Asiático. Rio de Janeiro: CLACSO, 2008.

produção, pelo espaço (geográfico) onde se deu sua atuação intelectual e/ou política, só para dar alguns exemplos.

Em certa medida, absorverei essa aparente relativização como um recurso para a construção do argumento de que Cabral foi influenciado por várias tendências dos pensamentos africano, diaspórico, latino-americano e asiático. Ainda assim, não pretendo furtar-me de enfatizar algumas das suas influências, especialmente para o devido trato com as fontes e com o problema de pesquisa. Desta forma, e de maneira articulada a outros pontos semelhantes, procederemos à discussão de dois elementos marcantes da produção intelectual africana que terão reflexo na *geração de Cabral: a négritude e o pan-africanismo*.

Devés-Valdés, no terceiro capítulo de seu trabalho³⁷, argumenta que já na década de 1930 diferentes *redes intelectuais* estavam assentadas nas principais capitais europeias – notadamente Londres e Paris – a partir da presença de africanos e afrodescendentes, os quais se organizaram sob diversas entidades civis (como jornais, por exemplo) e estabeleceram contato com a África e as Américas. Em geral, nesses primeiros momentos do período em questão, as redes que estavam estabelecidas fora da África gozavam de maior contato mútuo entre si e com outras ideias que apareciam e se firmavam no cenário internacional, especialmente após a Segunda Guerra Mundial. Tal “intensidade de comunicação e de circulação de ideias e de pessoas”³⁸ contribuiu para o aparecimento de ideias e matrizes de pensamento novas ou inovadoras.

Dentre as redes descritas, cabe destaque à rede de estudantes africanos estabelecidos em Lisboa e Coimbra, que compreendia Amílcar Cabral, Agostinho Neto e Mario Pinto de Andrade, apenas para citar alguns nomes. Em que pese a afirmação de que a rede de língua portuguesa seria “de menor intensidade e, decerto, com menor circulação de ideias”³⁹, vimos no capítulo anterior que esses estudantes puderam constituir familiaridade com elementos da realidade asiática e da luta antifascista que grupos de esquerda portugueses travavam. A suposta menor circulação de ideias não deve relegar tal rede a um nível inferior dentro do pensamento do período, mesmo porque é dali que posteriormente sairiam os indivíduos chave para as lutas de libertação nas diversas coloniais portuguesas. Devés-Valdés indica ainda que “ali se conheceu *algo* da produção da negritude, [...] *algo* do pan-africanismo”⁴⁰.

³⁷ Ibid., p. 101-136.

³⁸ Ibid., p. 131.

³⁹ Ibid., p. 105.

⁴⁰ Ibid., p. 105, grifo nosso.

O vocábulo “algo”, citado na frase logo acima, pode passar a noção de que tanto a *négritude* como o pan-africanismo não são relevantes para o pensamento articulado a partir dessa rede lusófona. Contudo, mesmo que o pensamento da geração de Cabral não se dedique meramente a reproduzir uma ou outra categoria, ainda assim deve a elas algumas de suas formulações teóricas mais sofisticadas ou inovadoras, seja pela reinterpretação, seja pela crítica.

3.1 A NÉGRITUDE

A *négritude* é uma das categorias “inéditas” oriundas da intensa circulação de pessoas e ideias anteriormente citada. É produto do ambiente afro-parisiense e sua “paternidade” é usualmente atribuída a dois nomes: Léopold Senghor e Aimé Césaire. Para iniciar a sua apresentação e discussão, lanço mão de uma definição em certa medida simples, porém muito objetiva e útil para um primeiro contato com a *négritude*. Em termos gerais, ela pode ser entendida como um

movimento cultural e literário com fortes implicações políticas e ideológicas [...] tendo como ponto central a recuperação da identidade e da humanidade. Seu aspecto positivo está ligado à restauração da dignidade do homem negro⁴¹.

Devemos ter em tela, primeiramente, a dimensão cultural do movimento da *négritude*. Tal dimensão se expressou especialmente sobre a forma de poesia, algo que vai ao encontro da “propensão literária” que a rede lusófona de intelectuais manifestava em seus primeiros momentos.⁴² Essa forma de manifestação, como explicitado no trecho citado acima, basicamente propunha a valorização e a recuperação de valores e mesmo da dignidade de indivíduos negros, frente ao fenômeno colonialista de inferiorização e subjugação dos

⁴¹ RIBEIRO, Luiz Dario Teixeira. Da conquista europeia à descolonização. In: VISENTINI, Paulo Fagundes; RIBEIRO, Luiz Dario Teixeira; PEREIRA, Analúcia Danilevich. **Breve história da África**. Porto Alegre: Leitura XXI, 2007. p. 82

⁴² DEVÉS-VALDÉS, op. cit.

indivíduos não brancos. É, também, um processo de negação do *assimilacionismo*, uma reação a ele. Desta forma, sendo aqui o negro um ser cuja origem *racial* é apagada ou impedida de se manifestar, este sujeito de personalidade vacilante e incerta deverá almejar um *retorno às origens, à sua fonte*. Após o encontro entre Senghor e Césaire, na década de 1930 em Paris, que concebeu tal modelo de afirmação identitária e de denúncia do racismo (mais como expressão literária, através de revistas, por exemplo, do que pela militância tipicamente política), os grandes “artífices” da *négritude* a foram desenvolvendo cada um à sua maneira.

Senghor viria a desenvolver suas ideias em torno de “uma africanidade que se define como o oposto das Luzes, [...] cunhando a célebre frase de que se a razão é helena, o sentimento é africano”⁴³. Tal africanidade estaria associada menos a fatores propriamente raciais – “haverá negros, negros puros, negros pretos? A ciência diz que não”⁴⁴ – que ao espaço geográfico, qual seja, o continente africano, que teria conformado o estabelecimento de uma civilização e de uma cultura “una e unitária”.⁴⁵ Desta forma, coloca essa cultura como portadora de um *estilo negro* e de uma *alma negra*, que se traduzem, no caso do *estilo*, em manifestações singulares e/ou influências nas artes, na literatura e na música, produzida tanto na África (o “continente negro”) como nos espaços de diáspora. Já a *alma negra* enfoca questões tais como a preponderância da emoção frente à razão helena, a importância da organização familiar e sua associação com o trabalho, especialmente no meio rural: “Na sociedade negra, o trabalho da terra é o mais nobre. [...] Pense-se nos Estados Unidos; os operários negros do Norte, os eleitores ativos, têm a nostalgia das plantações do Sul onde os seus irmãos vivem em servidão”⁴⁶.

Sanchez⁴⁷ reforça a expressão eminentemente cultural da *négritude* de Senghor, a qual não necessariamente rejeitava a “apropriação criativa” de elementos externos, harmonizando esse essencialismo com princípios universalistas. Ainda assim, deve-se mencionar que tais postulados foram muito criticados, não só por gerações posteriores, como também no contexto em que estava inserido Senghor. José Carlos Venâncio⁴⁸ traz uma perspectiva interessante para olharmos as críticas do período pós-descolonização feitas a Senghor ao

⁴³ SANCHES, Manuela Ribeiro (org.). Op. cit., p. 22.

⁴⁴ SENGHOR, Léopold Sédar. O contributo do homem negro. In: SANCHES, Manuela Ribeiro (org.). Op. cit., p. 73.

⁴⁵ Ibid., p. 74.

⁴⁶ Ibid., p. 83.

⁴⁷ Manuela Ribeiro (org.). Op. cit.

⁴⁸ VENÂNCIO, José Carlos. A «África (eternamente) renascida». Relendo três dos «seus» insígnis pensadores: Léopold Sédar Senghor, Frantz Fanon e Amílcar Cabral. **Vegueta**: Anuario de la Facultad de Geografía e Historia. n. 14 (2014). p. 185-195.

indicar que ele teria sido alvo de “intelectuais e políticos de influência marxista” por conta de seu posicionamento politicamente ambíguo com relação ao Ocidente e ao *neocolonialismo*: “a sua capacidade de negociação, de moldagem às circunstâncias, que, sendo, em princípio, uma qualidade positiva, [...] reverteu-se negativamente”.⁴⁹ Venâncio, contudo, evita assumir posicionamento mais nítido quanto às consequências políticas de definir o negro em função do branco, uma questão que poderia ser considerada secundária porque anacrônica, mas somente se desconsiderássemos que os contemporâneos já refletiam sobre essa limitação.

Quanto a Césaire, merece destaque primeiramente sua assertiva de que as *culturas nacionais*⁵⁰ se agrupam por afinidades e que as culturas africanas podem ser entendidas a partir da matriz de uma “civilização negro-africana.”⁵¹ Essa, por sua vez, já não estava geograficamente restrita a África. Face à ação totalizante e desagregadora do colonialismo, é a unidade dos negros enquanto colonizados que deve ser o elemento de reaglutinação. Não poderia haver substituição da cultura indígena pela cultura do colonizador, pois aos indígenas, na prática, era negado o “domínio mais completo das diferentes funções técnicas e intelectuais”⁵² que compõem uma cultura, uma civilização. Tampouco seria inviável uma cultura mestiça, pois somente uma “civilização viva” tem sua “heterogeneidade vivida interiormente como homogeneidade”⁵³ – ou seja, pode incorporar e assumir elementos não autóctones voluntariamente. O colonizado, por outro lado, é tolhido de exercer sua iniciativa histórica, e, conseqüentemente, está rodeado de coisas que não escolheu tampouco pode fazer uso.

Se em 1961 Fanon já criticava tanto direta como indiretamente a atuação política de Senghor, além da própria *négritude*, parte disso pode ser explicado pela tendência que se verificava no contexto do desenrolar das descolonizações e independências. Desta forma, o movimento cultural cedia espaço para a atuação propriamente política, engajada naquele momento de luta pela libertação, emancipação e construção nacional⁵⁴. Além disso, entre o texto de Senghor (cujo original data de 1939) e a conferência de Césaire no *Primeiro Congresso Internacional de Escritores e Artistas negros*, ocorrido em 1956 em Paris, a

⁴⁹ Ibid., p. 188.

⁵⁰ Se podemos considerar que o emprego dessa expressão terá semelhante significado em *Os condenados da Terra* (Frantz Fanon) e também nas obras de Amílcar Cabral, opto por defini-la quando estivermos discutindo as fontes especificamente.

⁵¹ CÉSAIRE, Aimé. Cultura e colonização. In: SANCHES, Manuela Ribeiro (org.). Op. cit., p. 254.

⁵² Ibid., p. 263.

⁵³ Ibid., p. 268.

⁵⁴ SANCHES, Manuela Ribeiro (org.). Op. cit.

négritude também já sofrera algumas transformações. Não obstante, um traço marcante se mantinha, que era o da recusa ou resistência à assimilação.

Ao recordar as práticas assimilacionistas e o discurso ideológico do colonialismo português, é possível inferir que a *négritude* teria potencial relevante de penetração entre os estudantes reunidos na CEI. Todavia, como as ideias não circulam sozinhas, foi a revista *Présence Africaine* (Presença Africana) que se ocupou de tal tarefa. Essa revista inicialmente ofereceu “um salto qualitativo na produção, circulação e intensificação da comunicação entre o meio negro parisiense e deste com o existente em diversas colônias francesas.”⁵⁵ Em seguida, as propensões literárias de ambas as *redes intelectuais* puseram os estudantes lusófonos reunidos em Portugal em contato com o material produzido na *Présence Africaine*. A ponte entre ambas é bem caracterizada na figura de Mario Pinto de Andrade. Tendo colaborado para a criação do CEI, posteriormente vindo a ser um dos expoentes da “geração de Cabral” e logo depois tomando partido na luta de libertação em Angola, Andrade sintetiza bem as “tendências transnacionais entre os africanos de colônias portuguesas”⁵⁶. O trabalho em Paris como chefe de redação da *Présence Africaine* colocou-o em contato com outros intelectuais, e sua participação no *Primeiro Congresso Internacional de Escritores e Artistas negros* rendeu-lhe mais inspirações a partir particularmente das intervenções de Césaire e Fanon (cujo teor abordaremos no próximo capítulo)⁵⁷. Ou seja, tendo Mario de Andrade e Amílcar Cabral proximidade em sua atuação política, podemos aceitar que a circulação de ideias dava-se também nesse nível.

3.2 O PAN-AFRICANISMO

Essa certamente é uma ideologia complicada de explicar em sua totalidade. Para ilustrar tal desafio, basta dizer que se Sanches⁵⁸ coloca o *pan-africanismo* e a *négritude* como semelhantes, eventualmente complementares, mas sem afirmar categoricamente que um e outro estão guardam entre si uma relação de dependência, Venancio⁵⁹ por sua vez indica que “alguns” autores consideram a *négritude* como a expressão cultural do *pan-africanismo*. A

⁵⁵ DEVÉS-VALDÉS, Op. cit., p. 104.

⁵⁶ SANCHES, Manuela Ribeiro (org.). Op. cit., p. 27.

⁵⁷ Ibid. p. 27.

⁵⁸ Ibid.

⁵⁹ VENÂNCIO, José Carlos. Op. cit.

dissertação de Franco⁶⁰, ainda que não se detenha sobre tal questão, segue por esse caminho, assim como Devés-Valdés⁶¹ define a *négritude* como uma “vertente” do *pan-africanismo*. Entendê-los como aproximados, e não subordinados um a outro, atende melhor à minha expectativa e objetivo. A própria forma como tenho exposto ambos os movimentos já sugere minha “escolha”.

O *pan-africanismo* remonta à virada do século XIX para o XX e sofreu transformações até o período que nos interessa aprofundar. De modo geral, começou como reivindicação de extensão de direitos dos africanos e de seus descendentes espalhados por todo o mundo, a partir da “dinâmica das relações históricas entre a África continental e suas diásporas.”⁶² As experiências psicológicas e sociais da diáspora – as variadas formas de inferiorização do homem negro e de quaisquer aspectos ligados a sua origem ou forma de organização, a violência empregada em diferentes níveis a fim de perpetuar tais formas de relação entre não-negros e negros – paulatinamente tiveram um desdobramento reacional.

Uma definição precisa do *pan-africanismo* é também uma tarefa complicada, tendo em vista que sob essa denominação agregaram-se diversos indivíduos e grupos culturais e políticos, de diferentes partes do mundo, cujas formas de ação nem sempre estavam em imediata sincronia. Ainda assim, o *pan-africanismo* enquanto ideologia (sem prejuízo de identificar as particularidades de suas “correntes”, resalte-se) começou a se materializar com a organização e realização da *Primeira Conferência dos Povos de Cor*, ocorrida em Londres no ano de 1900. Entre 1921 e 1923, foram realizados três Congressos Pan-Africanos em cidades europeias (Lisboa recebeu o de 1923, assim como Londres). Em 1927, o quarto Congresso reuniu-se em Nova York.

Isso indica que a afirmação da importância do exercício da solidariedade mútua entre os povos africanos e afrodescendentes (aí entendidos como um corpo único) e a imprescindível emancipação dos povos negros por todo o mundo foram, nessas primeiras décadas, fenômenos pensados e exercidos menos de forma autóctone ao continente africano do que por indivíduos e organizações *em diáspora*. Essas primeiras décadas são classificadas por Devés-Valdés⁶³ como as duas primeiras gerações do *pan-africanismo*. Opto aqui por não esmiuçar suas particularidades, mas sim colocá-las conjuntamente em comparação à terceira geração pan-africanista, o que será feito a seguir.

⁶⁰ FRANCO, Paulo Fernando Campbell. Op. cit.

⁶¹ DEVÉS-VALDÉS, Op. cit.

⁶² HARRIS, Joseph E. A África e a diáspora negra. In: MAZRUI, Ali A.; WONDJI, C. (E). **História Geral da África, VIII**: África desde 1935. Brasília: UNESCO, 2010. p 852.

⁶³ DEVÉS-VALDÉS. Eduardo. Op. cit.

A conjuntura dos anos 1930 colocou o fascismo em evidência e uma ação específica teve repercussão no pan-africanismo: a invasão da Etiópia pela Itália. Assim, a resposta pan-africana veio sob a forma de “um aprofundamento da doutrina e a uma ampliação das atividades.”⁶⁴ Esse é um elemento pertinente para entendermos a importância do *Quinto Congresso Pan-Africano*, realizado em Manchester em 1945.

Já discutimos como o ano de 1945 simbolicamente implicou grandes transformações no cenário mundial e, destacadamente, na África. O Congresso de Manchester é mais uma evidência da importância desse ano enquanto um balizador, uma referência. Evidentemente, as mudanças experimentadas dentro do *pan-africanismo* não surgiram da noite para o dia e os parágrafos anteriores oferecem uma pequena mostra disso. Ainda assim, foi a partir das conclusões e discussões do quinto congresso que a ideologia pan-africana definitivamente orientou suas forças para uma atuação tipicamente política. Devés-Valdés chama esse momento de terceira geração do *pan-africanismo*, posto que a ideologia incorporou a defesa “[dos] negros do mundo de todas as formas de abuso e exploração” (resumo da primeira geração), assim como a “articulação dos negros do mundo com o objetivo de obter igualdade de direitos” (cerne das propostas da segunda geração), e os combinou na defesa da “independência dos povos africanos da tutela colonial.”⁶⁵

Villen cita um trecho de *Ideologias das Independências Africanas*, obra de Yves Benot, para colocar que o *pan-africanismo* pós 1945 tomaria uma “direção declaradamente política, com o propósito de enfrentar em termos radicais o problema da descolonização”, além de afirmar que o princípio pan-africano mais basilar, ou seja, a defesa da unidade, “tomou um sentido concreto por meio das lutas dos movimentos de libertação nacional”⁶⁶. Para esta autora, o pan-africanismo seria até então mais um movimento cultural do que propriamente uma ideologia política, o que por sua vez o confundiria em alguns momentos com a própria *négritude*.

Se há por um lado diferentes propostas de classificação e entendimento do pan-africanismo até seu quinto congresso (como o parágrafo anterior permite entrever), o ano de 1945 é o ponto de inflexão incontestável para entendermos os processos de descolonização, as mobilizações pelas independências africanas e, especificamente, a obra de Amílcar Cabral. Assim, podemos associar esse primeiro momento da dita terceira geração ao que Edem Kodjo

⁶⁴ HARRIS, Joseph E. Op. cit., p. 852.

⁶⁵ DEVÉS-VALDÉS, Eduardo. Op. cit., p. 110, 111.

⁶⁶ VILLEN, Patricia. Op. cit., p. 36.

e David Chanaiwa⁶⁷ chamam de “pan-africanismo como movimento de libertação”. A obra *História Geral da África, VIII: África desde 1935* propõe em diferentes capítulos a abordagem do pan-africanismo como um movimento de integração política regional e, no momento específico que aqui estudamos como movimento de libertação. Tal abordagem não necessariamente se contrapõe àquela de Devés-Valdés, mas antes procura ressaltar algumas diferentes perspectivas desse último autor, que por sua vez está mais preocupado em estabelecer reflexões sobre o *pensamento*.

Uma rápida análise do quinto Congresso evidencia as mudanças no *pan-africanismo*. Antes de tudo, foi o primeiro dos congressos em que a maioria dos delegados eram africanos. Na esteira da libertação europeia do fascismo, os debates envolveram sobretudo a libertação da África colonizada. Todavia, a libertação exigida não era só política ou formal, mas também abrangia a reivindicação de que quaisquer leis racistas fossem abolidas, assim como o trabalho forçado e os entraves para a organização civil dos negros, onde quer que estivessem. Também foi dado o alerta às potências europeias de que, caso julgassem inevitável, o uso da força na busca por esses objetivos seria empregado. Assim, o quinto Congresso colaborou para que o pan-africanismo se tornasse uma “ideologia de massas [...] [e] uma ideologia nacionalista para a libertação do continente africano”, bem como consolidou a necessidade da “luta pela independência política ser somente a primeira etapa e o *meio* para se atingir a completa emancipação nas esferas econômica, cultural e psicológica.”⁶⁸ A luta pela independência política como meio para a “completa emancipação” será assim reivindicada por vários líderes e teóricos das revoluções africanas das décadas de 1950 a 1970, dentre os quais se enquadra Amílcar Cabral.

A importância do quinto Congresso para transformar os rumos não só do *pan-africanismo* enquanto ideologia, mas especialmente da situação política concreta do continente africano é reiterada em diversos estudos relativos ao processo de descolonização africana⁶⁹. Mesmo o artigo de Venâncio, que apresenta um posicionamento marcado por maior ponderação ao analisar a disseminação da influência das teorias no período, faz a seguinte colocação a respeito do *pan-africanismo*:

⁶⁷ KODJO, Edem; CHANAIWA, David. Pan-africanismo e libertação. In: MAZRUI, Ali A.; WONDJI, C. (E). Op. cit.

⁶⁸ Ibid., p. 899. Grifo nosso.

⁶⁹ DEVÉS-VALDÉS, Eduardo. Op. Cit.; FRANCO, Paulo Fernando Campbell. Op. cit.; HARRIS, Joseph E. Op. cit. NDJAI, Tchernó. Op. cit.; VILLEN, Patrícia. Op. cit.

A repercussão do movimento em África foi mais tardia e circunscreeu-se muito à parte anglófona do continente, não deixando, todavia, de desempenhar um papel importante para a emergência do nacionalismo no continente. Particularmente relevante, a este respeito, foi o 5º. Congresso, realizado em 1945, em Manchester [...] ⁷⁰.

A convergência das reivindicações levantadas pelas gerações anteriores do *pan-africanismo* e sua verdadeira transformação a partir do Quinto Congresso Pan-Africano foram decisivas para a maturação do nacionalismo africano, ao qual Amílcar Cabral viria a ser vinculado e contribuiria teoricamente. Mesmo não desconsiderando as divergências a respeito da relação entre nacionalismo africano e *pan-africanismo*, concluo que é possível afirmar que a ideologia pan-africana – primeiramente enquanto movimento de libertação e, no contexto de conquista das primeiras independências, como movimento de integração regional – esteve no centro das discussões e proposições teóricas mais relevantes levadas à cabo na África a partir principalmente dos anos 1950.

Importa aqui apresentar, mesmo que em linhas gerais, o papel da independência de Gana em 1957 na definição do pan-africanismo como movimento de integração regional, assim como o de Kwame Nkrumah, líder daquele processo. Nkrumah alertava para os perigos “do neocolonialismo e da balcanização” do continente africano, e defendia que, aos Estados que recém haviam conquistado sua independência política a partir principalmente do início da década de 1960, “a solução realmente progressista é a unidade política, com uma política externa comum, um plano de defesa comum e um programa econômico comum, dirigido para o desenvolvimento de todo o continente.” ⁷¹ Nkrumah empreendeu esforços para dar materialidade a tais propostas e, na posição de primeiro ministro de Gana, ajudou a promover congressos (Conferência dos Estados Independentes, Conferência dos Povos Africanos), nos quais a integração ou unidade política e econômica eram discutidas.

Os esforços visando a integração regional culminaram com a criação, em 1963, da Organização pela Unidade Africana (OUA). Contudo, essa organização respondia apenas que parcialmente “às aspirações integracionistas do pan-africanismo, [pois] encontrava-se distante

⁷⁰ VENÂNCIO, José Carlos. Op. cit.

⁷¹ NKROMAH, Kwame. O neocolonialismo em África. In: SANCHES, Manuela Ribeiro (Org.). Op. cit., p. 291.

de alcançar a satisfação dos velhos radicais pan-africanistas”⁷², dentre eles o próprio líder ganense. O *pan-africanismo* como integração regional teria perdido seu ímpeto em vista de uma série de condições que se impuseram ao contexto da época, incluindo-se aí o desejo dos numerosos Estados recém independentes de voltarem-se ao “fortalecimento dos seus laços com as antigas potências coloniais”⁷³ e o golpe de Estado que em 1966 removeu Nkrumah de seu posto político.

Amílcar Cabral, imerso nesse cenário, certamente traz em sua obra traços marcantes dessa ideologia, conquanto suas contribuições não se furtem de posicionamentos críticos a determinados aspectos. Veremos no próximo capítulo como a experiência em Portugal, o contato com relatos da situação de outras colônias, as “teorias negras” (*négritude* e *pan-africanismo*), além de sua própria formação profissional, confluíram para a concepção do pensamento de Cabral, frequentemente valorizado nos meios acadêmicos por sua originalidade – especialmente no tocante ao marxismo. De posse dessa bagagem, parto finalmente para a investigação do que significam *raça* e *etnia* nas fontes trabalhadas e qual o papel desses conceitos na luta de libertação nacional.

⁷² ASANTE, S. K. B. O Pan-africanismo e a Integração Regional. In: MAZRUI, Ali A.; WONDJI, C. (E). **História Geral da África, VIII**: África desde 1935. Brasília: UNESCO, 2010. p 877.

⁷³ Ibid., 878.

4 NOVAS FORMAS DE ATUAÇÃO POLÍTICA E AMADURECIMENTO DO PENSAMENTO REVOLUCIONÁRIO

Até aqui, apresentou-se alguns dados e introduziu-se algumas interpretações sobre os primeiros anos da trajetória de Amílcar Cabral, no tempo em que era estudante em Lisboa. Levantou-se ainda algumas discussões conceituais em torno do *assimilacionismo* colonial português e das teorias da *négritude* e do *pan-africanismo*. Conforme já indicado anteriormente, meu objetivo, ao propor essas questões e discuti-las separadamente, é o de criar condições para identificar seus pontos mais relevantes, para em seguida concatená-los e finalmente localizá-los enquanto influências intelectuais para Cabral.

Defendo que as condições conjunturais do pós Segunda Guerra Mundial inauguraram um período que ficou marcado por grande *circulação de ideias*. Estando Amílcar Cabral inserido em espaços por onde tais ideias de fato circularam, pode-se reconhecer que tais ideias circularam por ele. Some-se a isso as experiências de sua trajetória (primeiro enquanto indivíduo e depois como parte de um “grupo”) submetida às particularidades do colonialismo português. O militante intelectual e o militante político se confundem, por vezes não é possível estabelecer qualquer diferenciação. As fontes nos darão uma dimensão disto.

4.1 VOLTA À ÁFRICA

O trabalho de Franco⁷⁴ fornece elementos relevantes para seguirmos localizando a figura de Amílcar Cabral dentro de um contexto não só de circulação de ideias, como também de atuação profissional e política. Assim, é interessante que olhemos agora para os anos finais da formação superior de Cabral e seus primeiros anos de trabalho como agrônomo a serviço de órgãos ligados ao governo português.

Desde que partira para Portugal, Amílcar Cabral voltou pela primeira vez a Cabo Verde em 1949, para gozar suas férias. As ilhas cabo-verdianas novamente sofriam os efeitos de uma severa seca, que mais uma vez deixaria dezenas de milhares de mortos. Cabral combinou suas impressões acerca daquele quadro, que uma vez mais presenciava, a projetos

⁷⁴ FRANCO, Paulo Fernando Campbell. Op. cit.

peçoais. Assim, ao colaborar com uma publicação editada pela burocracia colonial, ensaiou, a partir de seus conhecimentos em agronomia, críticas a “ausência de vontade política para amenizar as tragédias provocadas pelas estiagens.”⁷⁵ Além disso, aproveitou o período de férias de um radialista da ilha de Santiago para substituí-lo e, a partir daí, apresentar programas que “defendiam a revalorização da África em sintonia com os princípios da *negritude*”.⁷⁶

A virada da década de 1940 para 1950, ainda que não seja o período no qual as fontes que analisarei tenham sido produzidas, já indicam como as trocas e experiências de Cabral começavam a se manifestar em suas reflexões e sua atuação. Nos casos acima descritos, podemos notar uma espécie de descompasso entre a formação técnica de Cabral, aliada à sua vontade de colocá-la a serviço das populações locais, e a inoperância de Portugal frente àquele problema, o qual se repetia frequentemente. Além disso, tentou ainda dar vazão à necessidade de revalorizar aquele espaço na condição de pertencimento à África, num exercício de disseminação das ideias da *négritude* com as quais já mantinha contato (por intermédio, lembremos, da revista *Présence Africaine* e de sua proximidade com Mario de Andrade). Manifestava-se também em poemas de sua própria autoria.

Consideradas subversivas, essas ações acarretaram uma espécie de exílio de Cabral em relação ao continente africano, para onde retornaria apenas três anos depois. Nesse meio tempo, fez seu trabalho final no Alentejo, porção do território de Portugal predominantemente rural. Essa experiência o colocou em contato as populações rurais e sua realidade, marcada pelas duras condições de vida e de trabalho, pelo analfabetismo e alimentação muitas vezes insuficiente.⁷⁷ Ou seja, guardadas as devidas diferenças com a situação colonial, a diferença entre o discurso oficial e a condição prática da população portuguesa também se revestia de contradições. É razoável supor que uma experiência como essa tenha incentivado Cabral a localizar os problemas relativos à exploração das populações pobres dentro de uma perspectiva maior, sistêmica, e não unicamente como exclusividade da situação colonial. Ainda assim, Cabral não se renderia à conveniência de empregar um modelo único como chave para a superação dos problemas (semelhantes ou não) que enfrentavam os lugares os quais conheceu e/ou atuou. Veremos isso com mais cuidado quando abordarmos os textos-fonte.

Findo seu “exílio”, Cabral foi contratado pela Administração Colonial para realizar um trabalho de fôlego na Guiné Portuguesa, começando então a coordenar a realização do

⁷⁵ Ibid., p. 118.

⁷⁶ Ibid., p. 118.

⁷⁷ Ibid.

Recenseamento Agrícola de 1953. Este é outro momento chave, afinal foi no período em que realizou o recenseamento que Amílcar Cabral conheceu *in loco* as populações rurais guineenses. Ainda de acordo com Franco⁷⁸, o envolvimento com o recenseamento foi importante não só por ter permitido a Cabral identificar e “arrolar” as singularidades de cada comunidade étnica da Guiné, mas principalmente estabelecer como que, a partir do trabalho rural, tais comunidades se relacionavam mutuamente. Logo mais além, esse conhecimento viria a nortear a atuação política e as ações para a mobilização das populações da Guiné.

Há de se considerar também os apontamentos feitos por Ndjai no tocante à volta de Cabral para a Guiné Bissau. Ndjai⁷⁹ observa que Cabral havia passado em torno de 20 anos sem ir à Guiné. Para esse autor, essa “frágil e curta vivência inicial”⁸⁰ estaria na raiz de algumas dificuldades de Cabral em se afirmar como uma liderança nacionalista naquela porção do território africano. Sua ascendência cabo-verdiana impedia também qualquer possibilidade de reivindicar uma identidade étnica, condição que Cabral soube usar retoricamente para reivindicar uma “neutralidade” e colocar, posteriormente, sua ideia de consciência nacional como consequência da unidade forjada na luta de libertação⁸¹. Todavia, para Ndjai tais dificuldades não foram necessariamente resolvidas, mas contornadas e postergadas (tanto por Cabral como pelo próprio PAIGC) sempre que possível, constituindo uma contradição e um ponto fraco na trajetória política de Cabral, ambos supostamente eclipsados em parte pela historiografia oficial.

A partir da volta à Guiné, Cabral paralelamente estabeleceu contato com nacionalistas locais – experiência que Ndjai⁸² também descreve como não livre de dificuldades, uma vez que tais nacionalistas direcionariam ataques tanto aos brancos portugueses como também aos cabo-verdianos. Para Ndjai, o discurso oficial construído posteriormente camuflou parte desse contato, o que expressaria tanto uma tentativa de legitimar a figura de Amílcar Cabral enquanto líder da luta nacional, como o de associar Cabral (e suas contribuições teóricas) ao surgimento do nacionalismo no contexto de Cabo Verde e, principalmente, Guiné-Bissau.

⁷⁸ Ibid.

⁷⁹ NDJAI, Tchernó. Op. cit.

⁸⁰ Ibid., p. 76.

⁸¹ SOUSA, Julião Soares. O fenómeno tribal, o tribalismo e a construção da identidade nacional no discurso de Amílcar Cabral. In: TORRAL, Luís Reis; PIMENTA, Fernando Tavares; SOUSA, Julião Soares. **Comunidades Imaginadas: Nação e Nacionalismos em África**. Coimbra: Imprensa da Universidade de Coimbra, 2008. p. 161-172.

⁸² NDJAI, Tchernó. Op. cit.

Tal reflexão é fruto de uma investigação mais preocupada em desmistificar certos aspectos acerca de Cabral que são pouco ou nada avaliados criticamente. Não faz parte dos objetivos deste trabalho celebrar a figura de Amílcar Cabral – há diversos trabalhos escritos e, mais recentemente, produções audiovisuais⁸³ com esse propósito. Assim, críticas levantadas por Ndjai ajudam a evitar que se caia em armadilhas tais como associar qualquer aspecto da obra de Cabral como absolutamente inéditos, frutos de uma genial originalidade do indivíduo.

Por outro lado, não tenho a pretensão de avaliar em que medida sua teoria tinha ou não viabilidade no que diz respeito à relação entre as comunidades étnicas guineenses e a “construção” da cultura nacional. Se a maneira (prática ou política) pela qual Cabral procurou afirmar e consolidar sua legitimidade frente ao processo de libertação deve, segundo Ndjai, ser reavaliada e redimensionada, penso que ainda assim é possível localizar em Cabral especificidades que justifiquem a investigação do problema que proponho.

Venho estruturando o raciocínio de que Amílcar Cabral, apesar de suas contribuições teóricas frequentemente mencionadas e valorizadas, não estruturou seus escritos teóricos a partir tão somente de ideias “suas”. Pelo contrário, foi tributário de um período de grande circulação de ideias. Foram suas experiências pessoais – as quais, ressalte-se, não estavam totalmente desconectadas dos espaços por onde circulou, marcados pela aproximação com outros indivíduos e a atuação conjunta entre eles – que podem explicar parte de sua originalidade. Originalidade que, conforme veremos, foi também fruto da crítica e da adaptação de ideias já existentes, tanto no pensamento marxista como no que hoje chamamos de pensamento africano.

Voltemos, desta forma, a Amílcar Cabral. Além dos primeiros contatos com nacionalistas guineenses, que estavam mais ou menos organizados a partir do Movimento para a Independência Nacional da Guiné (MING), ele próprio procurou organizar em 1954 um Clube Desportivo e Cultural que aceitaria africanos. Lembremos que, àquela altura, vigorava o *Estatuto dos Indígenas*, mais uma das variantes jurídicas que o Estado português adotou para dividir os africanos em duas categorias: assimilados e indígenas⁸⁴. Já vimos que os indígenas estavam sujeitos a diversas restrições e a livre associação era uma delas. Com isso, Cabral seria “convidado” a se retirar da Guiné.

⁸³ O documentário *Cabralista*, que não foi consultado para a escrita deste trabalho, resgata elementos da vida, da obra e da atuação de Cabral, e é, de fato, uma interessante produção. Há reprodução de trechos originais de discursos de Cabral (em português, em crioulo e em francês), grande quantidade de fotografias e alguns vídeos da época. Amílcar Cabral é apresentado como um sujeito pouco comum, que conseguia reunir um grande carisma e uma apurada capacidade intelectual, sempre aplicada a sua atuação. CABRALISTA. Direção: Valerio Lopes. Produção: Medeo Productions. 2015. Trilogia. Disponível em: <<http://cabralista.com/>>

⁸⁴ MACAGNO, Lorenzo. Op. cit.

Voltando a Portugal, viu que ali havia condições de “levar adiante a organização dos meios necessários para iniciar a luta das conquistas da Guiné e de Cabo Verde”⁸⁵, isso porque alguns de seus colegas de outras colônias ainda estavam em Lisboa. Ndjai faz a seguinte afirmação, que vai ao encontro da ideia de que Cabral estava em constante troca de ideias e experiências:

[...] a geração de Cabral sempre atuou de forma unificada, independentemente da origem de seus elementos. Por um lado, eram pessoas que viviam na diáspora e, por isso, careciam de uma base política consolidada nos seus respectivos países.⁸⁶

Se, ao fazer essa afirmação, sua meta é “desnaturalizar o mito” que se teria formado em torno de Cabral, para meus objetivos tal passagem opera outra finalidade, a qual não necessariamente se choca com a intenção de Ndjai.

Logo após nova partida para Portugal, Cabral é contratado por uma empresa para desempenhar trabalhos agrícolas em Angola. Essa nova atividade profissional coloca-o em contato com os movimentos políticos clandestinos naquela colônia portuguesa. Ainda que Ndjai levante dúvidas sobre a efetiva participação de Amílcar Cabral na fundação do Movimento Popular pela Libertação de Angola (MPLA) (fato que teria sido “fabricado” como mais um recurso para a legitimação do líder político), esse autor tem uma passagem reveladora para entendermos a importância de Cabral já a partir daquele momento:

Com essa facilidade de mobilidade entre Angola e Portugal [...] passou a servir de elo de ligação entre os elementos angolanos do grupo, que permaneciam em Lisboa, como, por exemplo, Agostinho Neto e Lúcio Lara, [e] com os contatos estabelecidos em Luanda, entre os quais Viriato Cruz e Joaquim Pinto de Andrade, irmão de Mário de Andrade⁸⁷.

⁸⁵ FRANCO, Paulo Fernando Campbell. Op. cit., p. 131.

⁸⁶ NDJAI, Tchernó. Op. cit., p. 103.

⁸⁷ Ibid., p. 103.

Insisto nessas longas passagens de Njldai pois elas expressam, como pouco autores, a maneira pela qual atuavam aqueles líderes nacionalistas das colônias africanas de Portugal. A partilha de espaços e experiências, que cronologicamente começou quando se conheceram na Europa e se envolveram na luta contra o fascismo português em apoio ao Partido Comunista, passando pelo acúmulo obtido com o Quinto Congresso Pan-Africano, era ainda marcada pela experiência comum da colonização portuguesa. Mario de Andrade enquanto redator da *Présence Africaine* ajudou também a disseminar a *négritude* como elemento agregador e de resistência, ainda que tal movimento tenha sido criticado logo nas décadas seguintes.

Assim, a “unidade africana” foi politicamente exercitada pelos representantes das colônias de Moçambique, Angola, Guiné-Bissau e Cabo Verde e se expressou em três momentos: a) com a organização do Movimento Anti-Colonial (MAC) em 1957; b) com a ampliação do MAC após a II Conferência dos Povos Africanos, em 1960, chamado a partir daí de Frente Revolucionária Africana para a Independência das Colônias Portuguesas (FRAIN); c) finalmente, com a criação da Conferência das Organizações Nacionalistas das Colônias Portuguesas (CONCP). Esta última já refletia um momento de maior organização e amadurecimento dos movimentos nacionalistas e seus membros eram vinculados aos partidos nacionalistas que aqueles homens haviam fundado: o PAIGC, o MPLA e a FRELIMO. Os partidos tinham também muito pontos comuns em seus programas (como, por exemplo, o compromisso em promover e lutar pela “unidade africana” em nível continental, como única forma de resistir às investidas neocoloniais das grandes potências)⁸⁸.

Importa também lembrar das iniciativas que buscavam uma maior articulação intercontinental ainda na década de 1950. Nesse sentido, a *Conferência de Bandung* (realizada em 1955 na cidade indonésia de mesmo nome) é expressiva na medida em que Amílcar Cabral esteve lá presente como ouvinte. O encontro reuniu líderes de 23 países da Ásia e do Oriente Médio, além de 4 Estados africanos independentes. A conferência não foi uma “manifestação unânime de sentimentos antiocidentais que muitos pensaram haver sido. Houve, realmente, uma divisão bem equilibrada entre os regimes pró-ocidentais e antiocidentais”⁸⁹ lá representados. Não obstante, aquele espaço se destacou por ter ajudado a estabelecer contatos não apenas entre indivíduos, como também entre Estados africanos e asiáticos com a declarada intenção de se oporem ao neocolonialismo e ao imperialismo.

⁸⁸ Cf. leitura dos programas dos seguintes partidos (de Guiné-Bissau e Cabo Verde; de Angola; e de Moçambique respectivamente): PAIGC, MPLA e FRELIMO. COMITINI, Carlos. *África arde*. Rio de Janeiro: Codecri, 1980-a.

⁸⁹ KIMCHE, David. A África Negra e o Movimento de Solidariedade dos Povos Afro-Asiáticos. *Revista Afro-Ásia*, Salvador, n. 8-9, 1971. p. 96.

Ademais, Bandung é reconhecida como o marco fundador do conceito de Terceiro Mundo, um novo bloco político caracterizado pela “fraqueza dos padrões de vida, a insuficiência dos serviços públicos, a presença de todos os elementos característicos do subdesenvolvimento” e a conseqüente intenção de enfrentar tais condições adversas a partir do “sentimento de solidariedade na desigualdade.”⁹⁰ É lá, portanto, que Cabral expande seu “contato com os dirigentes anticolonialistas e conhece o quadro afro-asiático de discussões e apoio aos movimentos anticoloniais”.⁹¹

4.2 EXPRESSÕES DA (AUTO) CRÍTICA

A condição de assimilado, associada às particularidades daquele período histórico, contribuiu para o acirramento das contradições entre o discurso oficial (os supostos benefícios ou mesmo a possibilidade real de acessar todas os requisitos para se tornar um assimilado) e a condição prática do que significava ser um assimilado – um sujeito de personalidade deslocada, que almejava (ou precisava) se afastar de suas origens africanas, sem no entanto conseguir apagar o traço mais visível dessa origem, qual seja, a cor da sua pele.

Tendo a *négritude* sido também uma reação aos limites e contradições do *assimilacionismo*, daí advém sua facilidade de trânsito entre os estudantes africanos que estavam em Portugal. Cumpriu assim um papel de aglutinador desses estudantes, que manifestaram a necessidade de (re)afirmar sua identidade e sua humanidade, voltando às suas *fontes*. Todavia, as críticas e limites que Frantz Fanon⁹² apontou a respeito dessa concepção também viriam a cumprir uma função para a maturação do pensamento de Cabral.

Fanon expõe que o colonialismo, para fins de afirmação, não se preocupou em diferenciar as populações africanas, bastando a ele resumir todas as populações em seu domínio sob a palavra *Negro*, vocábulo que aí opera como um conceito, carregado de significados (inferiorizantes, evidentemente) e que é determinado geograficamente. Para Fanon, é a essa lógica que o intelectual colonizado inicialmente responderá e, partindo daí, “a

⁹⁰ DIA, M. apud KIMCHE, David. Op. cit., p. 116

⁹¹ VILLEN, Patrícia. Op. cit., p. 127

⁹² FANON, Frantz. **Os condenados da terra**. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1979. 2. ed.

condenação do colonialismo é continental”⁹³ e seu resgate buscará afirmar uma alegada *cultura africana*.

Todavia, essa cultura africana “revelou-se em certos setores apenas capaz de suspender interdições e maldições”⁹⁴ e a necessidade que os homens de cultura africanos sentiram de “racializar suas reivindicações, de falar mais de cultura africana que de cultura nacional”⁹⁵ só implicou contradições e limitações “internas”. Fanon argumenta que os negros das diferentes partes da África e também os pertencentes a populações diaspóricas eram fundamentalmente semelhantes apenas num primeiro nível, qual seja, o de sua definição a partir da diferenciação em relação ao branco. O psiquiatra e ensaísta martinicano declara também que esta cultura, da maneira como se apresentava, estava desconectada da realidade e não poderia abrir “caminhos concretos” rumo à plena libertação.

Eduardo Mondlane, um dos membros fundadores e primeiro presidente da Frente de Libertação de Moçambique (FRELIMO) compartilhava de leitura semelhante. Em *A estrutura social – mitos e factos*⁹⁶, Mondlane discute as características do mundo colonial moçambicano, jogando luzes nas diferenças entre o discurso oficial propagado pelo governo português e as condições materiais e reais da população colonizada naquele território. Rejeita a ideia de um império português alegadamente não racista, mostrando, por exemplo, como trabalhadores urbanos africanos recebiam salários muito inferiores aos dos trabalhadores brancos, apesar da similitude nas funções desempenhadas. Além disso, utiliza números de censos e dados estatísticos para argumentar que a política de assimilação era nada mais que um engodo, uma forma diferenciada e mais sofisticada de dominação, e que o número real de assimilados era baixíssimo – o que, na prática, submetia a esmagadora parte da população nativa à condição de *indígena* e a todos os tratamentos (legais ou extralegais) que tal condição pressupunha.

Nesse texto, constará também considerações sobre a relação entre os colonizados intelectuais que se incorporam a movimentos nacionalistas e a massa predominantemente rural. No momento em que apresenta e discute outra das características da estrutura social moçambicana – a miscigenação, mais uma “particularidade” do mundo colonial luso que supostamente provaria seu caráter não-racista – Mondlane vê como consequência de tal característica o estabelecimento de uma “minoría mulata, [...] elemento importante na super-

⁹³ Ibid., p. 176.

⁹⁴ Ibid., p. 176, 177.

⁹⁵ Ibid., p. 178.

⁹⁶ MONDLANE, Eduardo. *A estrutura social - mitos e factos*. In: SANCHES, Manuela Ribeiro (org.). *Op. cit.*, p. 309-332.

estrutura da sociedade *não indígena*⁹⁷. Essa comunidade de “mulatos”, apesar de sua integração ao mundo urbano e ao sistema educacional português, não consegue se ver completamente livre das práticas racistas que, no caso em questão, expressam-se sob forma de dominação portuguesa frente às práticas culturais endógenas. Assim, o “mulato passa por experiências que naturalmente o impedem de se identificar completamente com os Portugueses.”⁹⁸

Os “mulatos” melhor instruídos (ou seja, os intelectuais), afetados por tal impossibilidade de se sentirem completamente portugueses e no âmbito dessas crescentes contradições, acabariam por se manifestar em formas ainda efêmeras de agitação política e nacionalismo. Sua capacidade de operar mudanças, contudo, ainda é limitada, uma vez que “a [sua] posição privilegiada em relação ao africano tem prejudicado a sua actividade política, e até suas ideias políticas.”⁹⁹ Desta forma, vão se voltar completamente para aquilo que julgam expressar suas origens africanas, mas mesmo essas formas tipicamente culturais de volta às origens ainda carecem de “base para converter essas ideias em *acções realistas*”¹⁰⁰, já que o distanciamento entre esses intelectuais e a “população comum africana” ainda era fator de limitação da ação.

Tanto Fanon como Mondlane identificam que essa volta às origens, por si, era incapaz de transformar material e concretamente a condição de vida da massa populacional que ainda estava sob a batuta do colonialismo. Haveria um descompasso entre aquilo que os intelectuais *imaginavam* ser a cultura africana e as necessidades e entraves que as culturas locais de fato conheciam. A essa altura, e como já exposto, a cultura africana operava dentro de uma lógica dialética com aquilo que *a priori* pretendia contrapor, ou seja, as formas de expressão da cultura do colonizador que lhe impunham a dominação e a violência. Sendo o racismo uma importantíssima engrenagem para o funcionamento da empresa colonial, e também a partir de uma linguagem racializada que se expressarão muitas formas de resistência.

Em que pesem as críticas a certas propostas da *négritude*, Fanon alerta para que a sua geração não descarte o acúmulo que as gerações anteriores propiciaram com suas propostas e suas formas de expressão artística, afinal

⁹⁷ Ibid., p. 325.

⁹⁸ Ibid., p. 327.

⁹⁹ Ibid., p. 328

¹⁰⁰ Ibid., p. 329. Grifo nosso.

eles se bateram como puderam, com as armas que possuíam, e se os ecos de sua luta não repercutiram na arena internacional, cumpre ver a razão disso menos na ausência de heroísmo que numa situação internacional fundamentalmente diferente¹⁰¹.

Além disso, Mondlane avança sua análise nesse ponto em *Resistência - a procura de um movimento nacional*¹⁰². O objetivo aí é discutir as condições que, afinal, confluem para o nascimento de um sentimento que antecede e permite a consolidação da ideia de unidade nacional. Para ele, a unidade vem da experiência comum de sofrimento e exploração ensejada pela empresa colonial. Foi esta experiência marcada pela exploração e pelo sofrimento físico e psicológico dos africanos que “deu origem à comunidade territorial e criou as bases para uma coerência psicológica”¹⁰³.

Uma vez mais, todo o processo – a denúncia da violência e da exploração, a rejeição a esse modelo e a proposta de algo novo, que vencesse e superasse o colonialismo – se opera a partir da relação dialética entre o mundo colonizado e o português colonizador. Afinal, se levamos em conta as considerações de Fanon que apontavam para os limites de um modo de agir cuja lógica tão somente respondia ao mundo colonizador, qual seria o avanço em relação à *négritude* enquanto movimento cultural? O que permitiria abrir os caminhos rumo à libertação se antes isso estava limitado?

Esta é uma questão que naturalmente emerge. Se a *négritude* por si não seria capaz de dar conta de cimentar a unidade nacional, requisito importante para a luta pela libertação nacional, parece contraditória a premissa de que era a experiência colonial (e não qualquer semelhança espacial, linguística ou de ordem econômica, para não mencionarmos as já criticadas semelhanças fenotípicas), estrangeira por excelência, que seria o elemento aglutinador. Mas é nessa aparente contradição que entra o *pan-africanismo* e toda sua capacidade de influência e de ação, definidas especialmente a partir do já apresentado Quinto Congresso Pan-Africano. A defesa pan-africanista da libertação dos povos africanos e diaspóricos passava pela ideia da unidade. Devemos lembrar também que sua definitiva virada para a ação política transformou-o numa ideologia nacionalista e de massas, posta a serviço da libertação do continente africano.

¹⁰¹ FANON, Frantz. Op. cit., p. 172.

¹⁰² MONDLANE, Eduardo. *Resistência - a procura de um movimento nacional*. In: SANCHES, Manuela Ribeiro (org.). Op. cit. p. 333-354..

¹⁰³ MONDLANE, Eduardo. Op. cit., p. 333.

5 ANÁLISE DAS FONTES

Nos primeiros capítulos, dediquei-me a localizar Amílcar Cabral dentro de um grande contexto e, nesse contexto, estabelecer quais foram alguns dos contatos que este indivíduo teve e quais ideias circularam nos espaços frequentados por ele. Alternei a apresentação de informações de sua vida com a discussão teórica e conceitual de algumas das mais relevantes linhas do pensamento africano do período. Ao encarar todos esses elementos a partir da perspectiva de que eles interagem e podem produzir novas sínteses, estabeleci uma hipótese para explicar a produção de Cabral não como inédita, mas como tributária e ao mesmo tempo renovadora do pensamento já estabelecido – seja ele o de esquerda ou o africano. Mais, procuro com esse raciocínio demonstrar que o pensamento africano e o pensamento de esquerda não precisam necessariamente “competir” ou ser colocados numa relação de antagonismo. O Marxismo empregado como método (de investigação ou de transformação), e não como mero dogmatismo, é nada mais que uma ferramenta que pode ser reinventada para ser útil aos propósitos que estão colocados. Acredito, portanto, que Cabral orientou sua produção mais madura dentro dessa linha.

Talvez a originalidade teórica de Cabral não seja, afinal, tão original, se assumirmos que ele fez nada mais que resgatar a essência da concepção materialista da história: localizou naquela parte do continente africano os “individuos reales, su acción y sus condiciones materiales de vida”¹⁰⁴ para então orientar seus escritos e sua ação. Sua “parte” pan-africanista e mesmo a *négritude*, por sua vez, dão os instrumentos para que fosse rejeitada a ideia de que todas aquelas populações não tivessem história simplesmente por não manifestarem a luta de classes (ainda hoje amplamente aceito como o *motor da história*), numa de suas intervenções mais conhecidas e valorizadas¹⁰⁵.

Estando de posse de todas essas relações e conceituações, a intenção, a partir de agora, é a de finalmente partir para a análise das fontes. Para isso, todavia, preciso considerar mais um artigo e logo depois conceitualizar a noção de *raça* e a de *etnia* ou *etnicidade*.

¹⁰⁴ MARX, Karl; ENGELS, Friedrich. Feuerbach. Oposición entre las concepciones materialista e idealista (I capítulo de La Ideología Alemana). In.: MARX, Karl; ENGELS, Friedrich **Obras Escogidas en tres tomos**. Moscou: Progreso, 1974. t. I, p. 15.

¹⁰⁵ Sua fala na Primeira Conferência Tricontinental de Havana, que é uma das fontes a serem analisadas nesse trabalho.

5.1 O “SILENCIAMENTO” DA RAÇA

O artigo de Felipe Paiva *Sentidos do silêncio: o conceito de “raça” em Amílcar Cabral*¹⁰⁶ debate uma questão muito próxima à que eu proponho no presente trabalho. Seu argumento centra-se no entendimento de que a obra produzida por Amílcar Cabral em sua juventude (incluindo-se aí alguns de seus poemas) tinha como elemento central o conceito de “raça”. Com o fenômeno que Paiva define como “amadurecimento” da obra, a “raça”, para Amílcar Cabral, foi se deslocando do centro do argumento até que acaba *silenciada* nos escritos e discursos.

As fontes que analisarei podem ser enquadradas no período que Felipe Paiva define como a “fase madura” de Cabral. Assim, este artigo fornece algumas pistas para responder à minha inquietação inicial, que foi a de não encontrar referências explícitas ao conceito de *raça* (tal como apresentarei em breve) nas fontes. Teria sido nesses primeiros escritos de Cabral que a influência de Mario de Andrade, ou pelo menos o elo que o editor da *Présence Africaine* propiciava entre a *geração de Cabral* e os preceitos da *négritude*, se fez mais explícita. A preocupação central era com o “mundo negro”, e o negro (que, para o Amílcar Cabral de então, era frequentemente sinônimo de africano) era a expressão humana da África. Desta forma, a “crítica [de Cabral] à colonização, e ao racismo nela implicado, é feita, por conseguinte, em termos racialistas.”¹⁰⁷

Acompanhando o raciocínio proposto por Paiva, parece mesmo razoável asseverar que o conceito de *raça* teria perdido a centralidade nos escritos de Cabral se a isso relacionamos a crítica que a *négritude* já sofria, conforme visto anteriormente. As concepções essencialistas não foram completamente abandonadas, entretanto a conjuntura da descolonização trouxe novas problemáticas (de caráter menos cultural do que político) para o centro do debate (pan) africano. Ou seja, o racismo não havia desaparecido “magicamente”, mas a resposta a ele vinha cada vez mais estruturada a partir de uma matriz que se propunha a enfrentar também as problemáticas trazidas pela nova conjuntura.

Desta forma, Paiva identifica em Cabral que “o fator raça passa a ceder espaço a outros elementos retóricos.”¹⁰⁸ Para isso, teriam contribuído, já a partir da segunda metade da

¹⁰⁶ PAIVA, Felipe. Sentidos do silêncio: o conceito de “raça” em Amílcar Cabral. *África(s): Revista do Núcleo de Estudos Africanos e do Programa de Pós-Graduação em Estudos Africanos e Representações da África*. Vol. 2, n. 4, jul./dez. (2015). Alagoinhas: UNEB, 2015. p. 17-33.

¹⁰⁷ *Ibid.*, p. 22.

¹⁰⁸ *Ibid.*, p. 22.

década de 1950, o início da luta armada argelina contra o domínio francês. Se a Argélia não estava vinculada ao mundo negro, o fator comum da Argélia com tal mundo estava justamente na *situação colonial*. A obra *Os condenados da terra* foi originalmente publicada em 1961, mas o capítulo “Fundamentos Recíprocos da Cultura Nacional e das Lutas de Libertação”, por exemplo, é uma adaptação da participação de Frantz Fanon no II Congresso de Escritores e Artistas Negros, promovido pela *Présence Africaine* em Roma no ano de 1959.

É neste capítulo que, imediatamente após apresentar as críticas e limites à *négritude*, Fanon define a *cultura nacional* e estabelece seu papel para a concretização das *lutas de libertação*. Vamos partir da seguinte citação para entendê-lo:

Enquanto a princípio o intelectual colonizado produzia pensando exclusivamente no opressor, ou para fasciná-lo ou para denunciá-lo através de categorias étnicas ou subjetivistas, pouco a pouco adota o hábito de se dirigir a seu povo¹⁰⁹.

Ou seja: a cultura nacional, na situação colonial, não poderia existir se os intelectuais somente fizessem um mero movimento de volta ao passado, às origens, resgatando elementos que pouco faziam sentido naquele tempo histórico. Isso porque o domínio colonial “mumifica” as culturas locais. Em *Racismo e cultura*¹¹⁰, Fanon já discutia como as culturas locais são afetadas pela presença do domínio colonial. Tais culturas seriam “mumificadas”, ficando imobilizado também o pensamento individual. Além disso, *Racismo e cultura* coloca o racismo como um elemento cultural e “mais visível” de uma dada estrutura, não sendo, todavia, uma constante em quaisquer formações sociais.

Em vista disso, a cultura nacional no contexto da situação colonial será aquela que estará a serviço da libertação nacional em seu tempo histórico. As culturas tradicionais, estando estagnadas uma vez que sua base material é também sufocada pelo domínio colonial, não necessariamente terão esse caráter revolucionário. Pelo contrário, poderiam inclusive representar obstáculo para o processo de libertação. Mais: os “especialistas colonialistas” não

¹⁰⁹ FANON, Frantz. Op. cit., p. 200.

¹¹⁰ Id. Racismo e cultura. In: SANCHES, Manuela Ribeiro (org.). Op. cit., p. 273-285

hesitariam em “correr em socorro das tradições da sociedade autóctones”¹¹¹, especialmente do “tribalismo”, a fim de frear o ímpeto transformador da cultura nacional.

Fanon desenvolveu a noção de cultura nacional a partir de uma relação dialética entre ela e a libertação nacional, ou para ser mais preciso, entre ela e o próprio nacionalismo. Se “revalorizar a cultura no quadro do domínio colonial” incorria em erro, por outro lado era o nacionalismo que seria a forma “mais eficaz de defesa da cultura nacional.”¹¹² Noutras palavras, essa cultura seria a expressão da nação, enquanto que a nação seria concomitantemente a “condição” e uma “exigência” da cultura. Fanon destaca ainda que a nação reúne elementos que “lhe podem conferir credibilidade, validez, dinamismo e criatividade “, especialmente porque “seu caráter nacional tornará a cultura permeável às outras culturas”¹¹³ e também poderá influenciá-las.

Mas essa cultura nacional precisa de um gatilho que a dispare. E, na situação colonial, tal gatilho é a luta “consciente e organizada” contra o domínio estrangeiro. A luta de libertação não devolveria à cultura nacional sua aparência e atribuições antigas, mas envolveria todas as camadas do povo e reuniria as condições para definir uma nova etapa da humanidade. Somente a libertação obtida nessa condição particular de luta, sem “saltar a etapa [da consciência] nacional”¹¹⁴, é que poderia inserir a nação na cena da história: “é no centro da consciência nacional que se ergue e se vivifica a consciência internacional”¹¹⁵, conclui Frantz Fanon.

A partir de Fanon, apresentei alguns dos “elementos retóricos” que referi anteriormente. Assim, para Paiva¹¹⁶ as transformações que o pensamento de Cabral conheceu se expressam através do deslocamento da “raça” do centro do debate até o momento em que “o termo desaparece e a oposição direta entre branco e negro é desfeita.”¹¹⁷ O embate agora se daria noutro nível e o novo elemento central de Amílcar Cabral passa a se concentrar no nacionalismo. Aqui também o nacionalismo não é um objetivo a ser atingido, e sim uma condição para a conquista da libertação, num primeiro momento, e logo em seguida para a

¹¹¹ Id., op. cit., p. 202.

¹¹² Ibid., p. 204.

¹¹³ Ibid. p. 204.

¹¹⁴ Ibid. p. 206.

¹¹⁵ Ibid., p. 207.

¹¹⁶ PAIVA, Felipe. Op. cit.

¹¹⁷ Ibid. p. 27

“união solidária entre os países africanos e para além deles, transcendendo noções meramente culturalistas ou afinidades ideológicas ‘raciais’ ou continentais.”¹¹⁸

Essa “união solidária” não obrigatoriamente rejeita os princípios da *négritude* e do *pan-africanismo*, mas acaba almejando transpor as fronteiras do “mundo negro”, uma dinâmica que tais ideologias já não podem dar conta. Além disso, devemos entender que a reivindicação dessa união se colocava praticamente como impreterível, já que havia o perigo da dominação neocolonialista e das pressões e práticas imperialistas.

O imperialismo era condenado com mais força desde o Quinto Congresso Pan-Africano, todavia foram congressos como a Conferência de Bandung e a afirmação do terceiro-mundismo que deram um caráter mais global para a denúncia e a reação contra as nações potencialmente agressoras. Ademais, colocaram na ordem do dia a necessidade de cooperação mútua entre o terceiro-mundo para que os países não-alinhados tivessem condições mínimas de suportar essa constante ameaça. Se raramente as manifestadas intenções de unidade se materializaram, isso não impediu que alguns intelectuais se dedicassem a explicar e teorizar o que afinal era unidade e como se poderia forjá-la. Amílcar Cabral foi um deles.

Finalizando as considerações em torno do artigo *Sentidos do silêncio: o conceito de “raça” em Amílcar Cabral*, Felipe Paiva conclui que “em termos estritamente teóricos, o progressivo apagamento da raça em seu discurso, [...] pode encaminhar para novas formas de compreender a emancipação humana.”¹¹⁹ Posiciono-me em concordância com essa leitura, tendo em vista que a circulação de ideias em torno de Cabral foi intensa e acompanhou as mudanças e efervescências pelas quais passava a África. Gostaria apenas de fazer uma pequena observação, na medida em que Paiva, em alguns momentos, pode dar a entender que o apagamento do conceito de “raça” está associado a uma perda de importância do racismo dentro do contexto de lutas anticoloniais. Assim, reafirmo que o combate ao racismo não se tornou secundário frente às prioridades da luta anticolonial, mas que para combatê-lo alguns intelectuais do período identificaram limites e propuseram novas leituras para o problema. Ou seja, o racismo enquanto relação de dominação ainda existia e superá-lo não deixara de ser uma prioridade.

¹¹⁸ SANCHES, Manuela Ribeiro (org). Op. cit., p. 40.

¹¹⁹ PAIVA, Felipe. Op. cit., p. 30.

5.2 RAÇA E ETNIA: DISCUSSÕES CONCEITUAIS

Na seção anterior, localizei o conceito de *raça* dentro de Amílcar Cabral a partir do trabalho de Paiva¹²⁰. Mas afinal, qual a carga teórica que esse conceito carrega? Nesta seção, executarei a derradeira discussão conceitual deste trabalho, a qual é elementar para a investigação do problema de pesquisa que aqui proponho. Começarei com a *raça* e seguirei com a *etnia* ou *etnicidade*.

Tanto Livio Sansone¹²¹ como Kabengele Munanga¹²² discutem o significado do vocábulo *raça* desde seu uso na botânica e na zoologia, como elemento para demarcar diferenças morfológicas entre espécimes, até sua transposição para a diferenciação de grupos humanos. Primeiramente operando com conotação análoga à classe, casta ou ascendência (*raça moura* ou *raça dos gauleses*, por exemplo), foi entre os séculos XVIII e XIX que o conceito foi sendo “sofisticado”. Grande parte do entendimento contemporâneo sobre o significado de pertencer a uma ou outra “*raça humana*” vem desse período. À cor da pele, critério mais elementar para essa diferenciação, somaram-se outros “critérios morfológicos como a forma do nariz, dos lábios, do queixo, do crânio, o ângulo facial etc. para aperfeiçoar a classificação.”¹²³ A tais critérios classificatórios físicos foram associadas características sócio-culturais. Em termos gerais, quanto mais branco e quanto mais “finos” fossem os traços de um indivíduo, mais civilizado ele seria considerado. Se é quase um lugar-comum mencionar aqui que as populações negras ocupavam nessa classificação os níveis mais inferiores, motivo que justificaria sua subjugação sem maiores constrangimentos, devemos lembrar que a febre classificatória e (pseudo) científica do século XIX estendeu-se mesmo entre populações europeias, com a difusão da frenologia, que por sua vez ajudaria a lançar as bases da eugenia.

Para este trabalho, contudo, interessa-me concentrar a análise do conceito a partir especialmente do século XX. Os avanços das ciências como um todo “invalidam cientificamente” e tiram da “*raça*” seu status de “realidade biológica.”¹²⁴ Ou seja, a validade

¹²⁰ Ibid.

¹²¹ SANSONE, Livio. *Raça*. In: SANSONE, Livio; FURTADO, Cláudio Alves (org.). **Dicionário crítico das ciências sociais dos países de fala oficial portuguesa**. Salvador: EDUFBA, 2014. p. 393-410.

¹²² MUNANGA, Kabengele. Uma abordagem conceitual das noções de *raça*, racismo, identidade e *etnia*. In: BRANDÃO, André Augusto P (org.). **Programa de educação sobre o negro na sociedade brasileira**. Niterói: EdUFF, 2004. p. 16-34.

¹²³ Ibid., p. 20.

¹²⁴ Ibid., p. 21.

do conceito de “raça” é posta em xeque por cientistas sociais num “contexto caracterizado pelo desenvolvimento de movimentos anticoloniais [...] e pelo surgimento da genética na década de 1930.”¹²⁵ Munanga pondera que a invalidação científica da raça enquanto conceito não implica em considerar todas as populações humanas geneticamente idênticas, mas sim que as diferenças são insignificantes para uma classificação que hierarquize os seres humanos.

Todavia, a invalidação científica da “raça” não se traduziu imediatamente na sua crítica e no seu abandono. Tal vocábulo seguiu sendo aplicado como elemento para “dividir a humanidade em grandes grupos ao longo de diferenças fenotípicas, aos quais eram assinados sentidos culturais-comportamentais.”¹²⁶ É aí que localizamos outra ideia de grande importância: o racismo. O conceito de racismo (uma criação da década de 1920) inicialmente operava-se a partir da raça, ou melhor, da relação hierarquizada entre as raças¹²⁷, levando em conta ainda as supostas diferenças sócio-culturais existentes entre uma raça tida como inferior e outra superior. O conceito de raça eventualmente foi caindo em desuso (sendo algumas vezes substituído e matizado com outros nomes; a etnia, conforme veremos logo adiante, eventualmente pode ser considerada como uma versão mais moderna e atualizada do conceito), mas o racismo enquanto mediador de relações não:

Já no fim do século passado e início deste século, o racismo não precisava mais do conceito de raça no sentido biológico para decretar a existência das diferenças insuperáveis entre grupos estereotipados.¹²⁸

Arrisco afirmar que a existência desse “racismo sem raça” já era um fenômeno mais ou menos presente no mundo colonial português, no período abrangido neste trabalho. O discurso português gradualmente foi eliminando suas formas de manifestação baseadas no conceito de raça e já no período pós Segunda Guerra Mundial procurou integrar à sua ideologia oficial os princípios da igualdade e da harmonia raciais.¹²⁹ O discurso ideológico seguiu sendo refinado e houve a sua aproximação com a obra de Gilberto Freyre,

¹²⁵ SANSONE, Livio. Op. cit., p. 394.

¹²⁶ Ibid. p. 398.

¹²⁷ MUNANGA, Kabengele. Op. cit.

¹²⁸ Ibid. p. 27.

¹²⁹ VILLEN, Patricia. Op. cit., p. 66

especialmente pela reivindicação do *lusotropicalismo*, prova do “enraizamento benéfico da cultura portuguesa nos outros povos”¹³⁰ e origem da inexistência de conflitos raciais.

Essas foram algumas das táticas que o pensamento colonial português empregou para renovar seu discurso e seguir procurando meios de legitimação de seu domínio sobre os povos e territórios africanos. Mas, conforme vimos, o racismo continuava sendo motivo de denúncia e de reação entre os intelectuais africanos. Isso indica que o discurso português se preocupava mais em provar a “necessidade” de manter seus domínios frente aos demais países do mundo e particularmente à ONU, do que dar qualquer tipo de atenção às demandas e reclamações vindas de suas posses africanas. Portanto, temos evidências para entender o racismo como uma relação de poder e dominação.

Para adentrarmos o conceito de etnia, tomamos como ponto de partida o ano de 1950, quando a Organização das Nações Unidas para a Educação, a Ciência e a Cultura (UNESCO) declara pela primeira vez que raças humanas não existiam.¹³¹ Munanga inicialmente apresenta a etnia como um “conjunto de indivíduos que [...] têm um ancestral comum, uma língua comum, uma mesma religião ou cosmovisão, uma mesma cultura e moram geograficamente num mesmo território.”¹³² Feita essa definição, o autor sustenta que a palavra etnia eventualmente apenas substitui o vocábulo raça, para que aquele fala ou escreve se apresente como “politicamente correto”. Desta forma, Munanga alerta que tanto anti-racistas como racistas podem empregar os conceitos de etnia ou identidade étnica e que, para os últimos, isso possibilita esconder as reais intenções de seus discursos. Munanga conclui que “tanto o conceito de raça como o de etnia são hoje ideologicamente manipulados.”¹³³

Por sua vez, José Maurício Arruti¹³⁴ parte de uma linha de raciocínio semelhante e afirma que o conceito de etnia parece ter se afirmado, no período pós Segunda Guerra Mundial, a partir de sua predisposição para se contrapor à raça como categoria explicativa. Assim, a diversidade do mundo poderia a partir de então ser pronunciada em termos culturais, em oposição à “diversidade racial”. Arruti pondera que mudanças de “pauta política”, por exemplo, eventualmente colocam a etnia como tão somente um eufemismo para raça. Não obstante, o autor avança e oferece diferentes possibilidades para que se entenda o que o conceito etnia define. Uma delas seria a reversão de valores sociais determinados a partir da

¹³⁰ Ibid., p. 83.

¹³¹ SANSONE, Livio. Op. cit.

¹³² MUNANGA, Kabengele. Op. cit., p. 28-29.

¹³³ Ibid., p. 30.

¹³⁴ ARRUTI, José Maurício. Etnicidade. In: SANSONE, Livio; FURTADO, Cláudio Alves (org.). Op. cit., p. 199-213.

raça, com a assunção dos fatores que supostamente diferenciam determinado grupo e sua inversão de valor como mecanismo de posituação da diferença, a fim de que tal grupo tenha então uma unidade agregadora. A sua base, portanto, não é cultural, territorial ou de ascendência comum. O autor ainda estabelece como o conceito é atualmente visto em Portugal, no Brasil, e no continente africano de maneira geral, colocando que nesse último caso os cientistas sociais africanos “[evitam] teorizar sobre suas sociedades tomando por base a etnicidade”¹³⁵, por temerem a “reificação do étnico [...] [e uma consequente] postura analítica que correria o risco de oferecer suporte a movimentos políticos sectários.”¹³⁶

Finalmente temos Jean-Loup Amselle e Elikia M'Bokolo¹³⁷, cuja obra é, dentre as consultadas, a mais crítica ao conceito de etnia e a que se debruçará com maior atenção a ele. Assim, os autores fornecem instrumentos e considerações a fim de evitar classificações problemáticas, especialmente no que diz respeito ao reconhecimento de etnias. Ao tomarem como referência o período pré-colonial, os autores preconizam que as sociedades africanas de então se revelavam através de redes de relações as quais se estendiam por extensos espaços de trocas econômicas, de vinculação a estruturas políticas mais ou menos coercitivas, afiliadas ainda a espaços linguísticos, culturais e/ou religiosos. Em tais casos, a etnia “constitui uma criação pré-colonial no sentido em que corresponde a um modo de reagrupamento ideológico de um determinado conjunto de actores, numa consonância perfeita com as unidades sociais mais reduzidas, ou seja, os ‘clãs’ e as ‘linhagens’.”¹³⁸

A partir principalmente da entrada maciça dos europeus no continente africano, algumas dessas “denominações étnicas” foram recuperadas pelos invasores, ora no mesmo contexto, ora deslocadas de seu quadro original. Já outras denominações são nada mais que “criações” artificiais, pois não observavam aquelas complexas “redes de relações” anteriormente descritas, mas seguiam a lógica de “um espaço circunscrito pela administração colonial, sem referência a uma unidade social pré-colonial”.¹³⁹ De uma forma ou de outra, o objetivo é o mesmo: reagrupar as populações para melhor controlá-las. Assim, a colonização inevitavelmente altera as divisões territoriais e desarticula as redes antes estabelecidas entre as sociedades locais.

¹³⁵ Ibid., p. 212.

¹³⁶ Ibid., p.212.

¹³⁷ AMSELLE, Jean-Loup; M'BOKOLO Elikia (coord.) **Pelos meandros da etnia: etnias, tribo e Estado em África**. Luanda: Edições Mulemba, 2014.

¹³⁸ Ibid., p. 46.

¹³⁹ Ibid., p. 46.

Amselle e M'Bokolo sustentam ainda que essas “novas etnias” posteriormente viriam a ser reivindicadas pelos atores sociais como “instrumentos ideológicos de determinação social.”¹⁴⁰ As exacerbações que passam a girar em torno desses atores sociais e de suas reivindicações são definidas como “tribalismo”, especialmente quando está em disputa o aparelho estatal. Finalmente, os autores declaram que “a categoria de ‘etnia’ [...] associar-se-ia ao colonialismo e ao neocolonialismo [...] sobretudo porque ela teria florescido no seu seio e ter-se-ia desenvolvido encontrando refúgio nas formas coloniais de classificação.”¹⁴¹

Podemos ver, dessa forma, que a *etnia* enquanto conceito pode assumir variadas significações. Tendo em vista tamanha heterogeneidade, deve-se abordar qualquer questão correlata a tal conceito com cuidado, localizando-o em seu tempo histórico. Quaisquer “essencializações” das identidades dos grupos sociais contemporâneos podem ser traiçoeiras se queremos entender o passado e o presente africanos. Investigaremos em seguida até que ponto Amílcar Cabral estava a par disso.

5.3 A ARMA DA TEORIA

Conforme já apresentado na introdução deste trabalho, meu objetivo principal consiste em investigar como Amílcar Cabral apreende os conceitos de raça e etnia e qual é a função que esses conceitos desempenham para o desenvolvimento das ideias centrais das fontes. Ou seja, onde estão localizados os conceitos de raça e etnia nos textos em que Cabral desenvolve a ideia de *unidade e luta* e a importância do surgimento da *cultura nacional* como condição elementar para o sucesso da unidade, da luta e, finalmente, da *libertação nacional*.

Aqui, farei já uma primeira escolha metodológica. Ao reportar-me ao artigo de Felipe Paiva, assumo que o *racismo* e principalmente a *raça* já estarão “silenciados”, tendo em vista que todas as minhas fontes são do período em que Cabral já havia atingido sua “maturidade ideológica”¹⁴². Sem menosprezar que o conceito de raça e o de racismo ainda desempenhavam um papel relevante dentro da política colonial, lembramos mais uma vez que a lógica de resposta ao racismo havia se sofisticado. Portanto, ambos os conceitos não terão um caráter central, e muito pontualmente auxiliarão o desenvolvimento das ideias nucleares

¹⁴⁰ Ibid., p. 47.

¹⁴¹ Ibid., p. 51.

¹⁴² PAIVA, Felipe. Op. cit.

de Cabral nas fontes selecionadas. Por outro lado, assumo que a *etnia* também não se revela explicitamente nos textos analisados, porém questões que envolvem as relações entre as *comunidades étnicas* guineenses são especialmente relevantes para uma abordagem qualitativa da *cultura nacional*.

As fontes podem ser divididas em dois “blocos”. No primeiro estão os textos selecionados na obra *A arma da teoria*¹⁴³. Apesar de essa edição dividir os textos de Cabral em dois capítulos - “A arma da teoria” e “A cultura nacional” - tem-se na verdade quatro textos, dois em cada capítulo. A edição, à primeira vista, passa a falsa ideia de que cada dupla de ensaios e intervenções perfaz um texto cada (a própria formatação dentro dos capítulos não deixa isso nítido ao leitor). Além disso, o editor da coletânea não explica por quais motivos decidiu agrupar os textos dessa forma. Não obstante, os títulos dos capítulos parecem indicar o motivo. Um reúne os textos de reflexão mais abrangente, o outro reúne duas intervenções que discutem as questões pertinentes a sua concepção de *cultura nacional*. Os textos são, na verdade, pronunciamentos que Amílcar Cabral fez em diferentes conferências e encontros internacionais.

O “segundo bloco” é composto pela transcrição das intervenções de Amílcar Cabral no Seminário de Quadros do PAIGC, ocorrido entre 19 e 24 de novembro de 1969. Ao ler alguns dos trabalhos (teses, dissertações) sobre o pensamento de Cabral, notei que havia muitas citações a textos que não estão presente na edição de *A arma da teoria* com que trabalhei, mas sim noutra, publicada em dois volumes e editada em Portugal. Além disso, justamente os textos ausentes na edição brasileira pareciam discutir com maior profundidade as questões concernentes a meu problema de pesquisa. Após frustradas tentativas de conseguir tal edição portuguesa, consegui uma edição em língua inglesa *on-line*¹⁴⁴ e posteriormente localizei alguns originais datilografados que foram digitalizados pela Fundação Mário Soares (<<http://casacomum.org/cc/parceiros?inst=1>>), sendo esses últimos os utilizados por mim como fontes.

Como recém dito, os textos são a transcrição de algumas das falas de Cabral no Seminário e foram originalmente pronunciadas em crioulo¹⁴⁵. A partir disso, é possível

¹⁴³ COMITINI, Carlos (org.). **Amílcar Cabral: A arma da teoria**. Rio de Janeiro: Codecri, 1980-b.

¹⁴⁴ CABRAL, Amílcar. **Unity and Struggle: Speeches and Writings of Amilcar Cabral, texts selected by the PAIGC**. New York and London: Monthly Review Press, 1979. Disponível em: <<https://books.google.com.br/books?hl=pt-BR&lr=&id=eNxWCgAAQBAJ&oi=fnd&pg=PR8&ots=vO1bWzBrLu&sig=qDLVPMkVvQt9zDw-He2md6fiigA#v=onepage&q&f=false>>. Acesso em 07 dez. 2016.

¹⁴⁵ Ibid. O crioulo, aqui, refere-se à língua guineense fundada a partir da combinação de palavras vindas “emprestadas” da língua portuguesa com outras palavras e sintaxe extraídas de línguas africanas locais.

estabelecer uma primeira diferenciação entre os textos do primeiro grupo e os do segundo. Nestes, Cabral teve como “público-alvo” os componentes do Partido, indivíduos africanos, e lançou mão de uma linguagem acessível e didática para levar até seus companheiros as suas mensagens. Importante dizer que por “acessível” não entendo um discurso rebaixado ou menos elaborado do ponto de vista teórico. Pelo contrário, é para mim estimulante observar como Cabral desenvolve ideias complexas a partir de elementos triviais. Mas essa habilidade de conciliar ideias ou objetivos “complexos” a uma matriz de ideias em consonância com a realidade mais imediata (cabo-verdiana, guineense ou ainda africana) não se revelava somente em termos de estilo ou forma de expressão daquelas ideias, mas também na sua estruturação e concepção.

José Carlos Gomes dos Anjos¹⁴⁶ apresenta uma análise a respeito da combinação de “peças de uma cultura popular crioula” cabo-verdiana com o pensamento e o discurso marxista revolucionário, introduzidos por Amílcar Cabral. Assim, sustenta que a “episteme do interior da ilha de Santiago opera por uma intensa metaforização de conceitos que lhe são externos ao universo corriqueiro”¹⁴⁷. Especialmente nos textos de Cabral que compõem o *segundo bloco*, os “ditados populares [...] funcionam como uma rede de metáforas que se estendem para recobrir o mundo da ação revolucionária de princípios de um senso localizado” e culminam com a quebra de “uma regularidade para abrir horizontes de pensamento.”¹⁴⁸ Se tamanha engenhosidade mostrou-se válida ou não, se as formas que Amílcar Cabral criou para sustentar seu discurso foram efetivas, penso que sejam questões pertinentes – e, segundo Ndjai,¹⁴⁹ ainda pouco exploradas. Todavia, esse seria um passo além e, ainda que aqui se possa entrever alguns caminhos para as respostas, trilhá-los seria extrapolar a questão proposta.

No “primeiro grupo” das fontes estão reunidas as intervenções feitas por Cabral em seminários realizados no exterior e cujo público, quando não era integralmente acadêmico ou intelectual, reunia militantes vanguardistas de outras partes do mundo. Começemos pelo texto *Fundamentos e objetivos da libertação nacional em relação com a estrutura social*.¹⁵⁰ Trata-

¹⁴⁶ ANJOS, José Carlos Gomes dos. Fontes populares do discurso revolucionário de Amílcar Cabral. In: MACEDO, José Rivair (org.). **O pensamento africano no século XX**. São Paulo: Outras Expressões, 2016. p. 229-259.

¹⁴⁷ Ibid., p. 245.

¹⁴⁸ Ibid., p. 248; 258.

¹⁴⁹ NDJAI, Tchernó. Op. cit.

¹⁵⁰ CABRAL, Amílcar. Fundamentos e objetivos da libertação nacional em relação com a estrutura social. In: COMITINI, Carlos (org.). **Amílcar Cabral: A arma da teoria**. Rio de Janeiro: Codecri, 1980-b. p. 21-42.

se da intervenção que Cabral fez em nome da CONCP na *Primeira Conferência de Solidariedade dos Povos da África, Ásia e América Latina - Tricontinental de Havana/Cuba*, em 06 de janeiro de 1966. Sob o ponto de vista teórico, esse é um texto bastante propositivo e nele estão reunidos alguns das propostas inovadoras que posteriormente seriam tão celebradas, especialmente entre o pensamento de esquerda. Frente a um “imponente auditório marxista”¹⁵¹, Cabral tinha o desafio de explicar de que forma as sociedades guineense e caboverdiana rumariam ao socialismo (única alternativa possível para contrapor o imperialismo e o neocolonialismo) se a situação colonial não permitira o aparecimento do capitalismo e, conseqüentemente das classes e das suas contradições - a luta de classes, a *força motora da história*.

Amílcar Cabral abriu o discurso ressaltando a importância daquele espaço como um fomentador da troca de experiências, do reforço da unidade e da solidariedade entre os povos lá representados para a continuidade da luta em que todos os presentes em alguma medida estavam comprometidos: a luta contra o imperialismo e as formas neocoloniais de intervenção no terceiro-mundo. Porém, alerta para a importância do conhecimento teórico aplicado à realidade local, já que “a libertação nacional e a revolução social não são mercadorias de exportação.”¹⁵² Sem mencionar algum caso específico, Cabral identifica que movimentos pela libertação nacional pouco preocupados com uma reflexão teórica e desprovidos de ideologia eram muito frágeis para a grande luta anti-imperialista que pretendiam encampar: “se é verdade que uma revolução pode falhar, mesmo que seja nutrida por teorias perfeitamente concebidas, ainda ninguém praticou vitoriosamente uma Revolução sem teoria revolucionária.”¹⁵³

A intervenção segue com uma de suas mais significativas propostas teóricas dentro do pensamento de esquerda. Cabral propõe uma abordagem cuja origem parece estar na influência recebida do *pan-africanismo* e da *négritude* e rejeita a definição amplamente aceita entre os marxistas de que o *motor da história* seja somente a “expressão social da contradição [...] entre o modo de produção e a apropriação privada dos meios de produção”¹⁵⁴, ou seja, a luta de classes. Essa rejeição não refuta o método marxista, mas atua no sentido de complementá-lo, de aperfeiçoá-lo. A origem da força motriz da história encontra-se na síntese da associação entre o nível das forças produtivas e o regime de propriedade dos meios de

¹⁵¹ ANJOS, José Carlos Gomes dos. Op. cit., p. 250.

¹⁵² CABRAL, Amílcar. Fundamentos e objetivos da libertação nacional em relação com a estrutura social. In: COMITINI, Carlos (org.). **Amílcar Cabral: A arma da teoria**. Rio de Janeiro: Codecri, 1980-b. p. 25.

¹⁵³ Ibid., p. 26.

¹⁵⁴ Ibid., p. 28.

produção (associação essa que, em determinado momento, expressar-se-á na luta de classes). Dessa forma, Cabral reivindica a “contemporaneidade dessas sociedades [africanas] e [...] recusa a existência de qualquer tipo de pré-história contemporânea.”¹⁵⁵ A respeito desse ponto, Cabral conclui da seguinte forma:

Por um lado, vemos garantida a existência da história antes da luta de classes e evitamos a alguns grupamentos humanos dos nossos países [...] a triste condição de povos sem história [...]; vemos assegurada, por outro lado, a continuidade da história mesmo depois do desaparecimento da luta de classes ou das classes. [...] o homem sobreviverá às classes e continuará a produzir e a fazer história, porque não pode libertar-se do fardo das suas necessidades [...], que estão na base do desenvolvimento das forças produtivas.¹⁵⁶

Ocorre que na situação colonial o imperialismo não cumpre “a missão histórica desempenhada nos países de acumulação”¹⁵⁷ e age justamente entretendo as sociedades sob domínio colonial, influenciando diretamente suas forças produtivas, suas estruturas sociais e assim por diante. Ou seja, o imperialismo impede que as sociedades colonizadas tenham sua própria história e a desenvolvam. Cabral se dedica então a diferenciar as formas imperialistas de dominação e identificar os efeitos dessa dominação na estrutura social de uma dada sociedade.

Enquanto a dominação direta ocorre por meio de um “poder político integrado por agentes estrangeiros” e consiste na fórmula colonialista clássica, a dominação indireta tem por sua vez tal poder político “integrado na sua maioria ou na totalidade por agentes nativos” alinhados com os interesses externos.¹⁵⁸ Ou seja, a dominação indireta equivale ao neocolonialismo, forma de dominação identificada também por pensadores como Fanon e que já vinha sendo crescentemente debatida como o grande desafio que os países africanos recém-independentes já tinham de enfrentar.

¹⁵⁵ VILLEN, Patrícia. Op. cit., p. 149-150.

¹⁵⁶ CABRAL, Amílcar. Fundamentos e objetivos da libertação nacional em relação com a estrutura social. In: COMITINI, Carlos (org.). **Amílcar Cabral: A arma da teoria**. Rio de Janeiro: Codecri, 1980-b. p. 28.

¹⁵⁷ Ibid., p. 31.

¹⁵⁸ Ibid., p. 31-32.

Independentemente do modo de dominação, os efeitos na sociedade dominada mantêm alguns padrões. Para os casos do continente africano, Cabral defende que as consequências do domínio estrangeiro variam entre destruição parcial e conservação aparente da estrutura social, mas que ambas tem como efeito central sobre o “processo histórico do povo dominado [...] [a sua] paralisia, estagnação (mesmo, em alguns casos, a regressão).”¹⁵⁹ Cabral estabelece então um dos mais importantes conceitos dentro de sua obra, que é o de *libertação nacional*, definido como “o fenômeno que consiste em um conjunto sócio-econômico *negar a negação* do seu processo histórico.”¹⁶⁰ Não há libertação completa se há qualquer resquício das formas de dominação antes descritas: o *fundamento* da libertação nacional é, dessa forma, o “direito inalienável de cada povo a ter sua própria história”¹⁶¹ e seu *objetivo* consiste justamente em recuperar esse direito, suspenso pelo imperialismo.

A luta de libertação, para se concretizar, necessariamente deveria ser uma revolução que conduzisse a um Estado socialista: “Só duas vias são possíveis para uma nação independente: voltar à dominação imperialista ou adotar a via socialista.”¹⁶² A respeito disso, Fanon afirmara que para a realizar a tarefa “nacional e universal” da libertação “a escolha de um regime socialista, de um regime inteiramente voltado para o conjunto do povo, [...] permitir-nos-á ir mais depressa, mais harmoniosamente.”¹⁶³ Mas, para desenvolver a luta, tomava importância o conhecimento teórico para identificação e apreciação das formas e condições em que a luta deveria ocorrer. Eis aí a “arma da teoria”.

Avançando na sua proposta, Cabral retoma a discussão acerca dos modos e métodos de dominação imperialista e afirma que, sendo a violência o mecanismo primordial para a efetivação dessa dominação, faz-se imperioso o uso da “violência libertadora” como resposta à altura da violência criminosa do imperialismo, ou seja, “a via normal da libertação nacional, imposta aos povos pela repressão imperialista, é a *luta armada*.”¹⁶⁴

Para o sucesso da luta armada, Cabral localiza o papel que cada segmento da sociedade colonizada em luta desempenhe. A pequena burguesia autóctone, definida por ele como a conjunção dos setores médios ligados aos serviços urbanos e administração colonial (incluindo-se aí os assimilados), é a camada que tem a oportunidade de mais cedo se

¹⁵⁹ Ibid., p. 32.

¹⁶⁰ Ibid., p. 33. Grifo nosso.

¹⁶¹ Ibid., p. 34.

¹⁶² Ibid., p. 38.

¹⁶³ FANON, Frantz. **Os condenados da terra**. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1979. 2. ed. p. 79.

¹⁶⁴ CABRAL, Amílcar. Fundamentos e objetivos da libertação nacional em relação com a estrutura social. In: COMITINI, Carlos (org.). **Amílcar Cabral: A arma da teoria**. Rio de Janeiro: Codecri, 1980-b. p. 39.

conscientizar da necessidade de livrar-se do domínio estrangeiro. Podemos entender essa “oportunidade” como um desdobramento daquelas contradições que tais setores médios encontraram ao longo de suas trajetórias. Ou seja, as tentativas de emular o comportamento português e de se incorporar ao modelo dominante que, todavia, esbarravam em realidades como a discriminação desde os tempos de estudo, a remuneração escandalosamente inferior em comparação com colonos que desempenhavam funções análogas, e a persistência de políticas e práticas racistas, por mais que o discurso oficial português as procurasse disfarçar.

Contudo, estava colocado à essa pequena burguesia um dilema, já que Cabral percebe que tal classe teria uma tendência natural ao “emburguesamento”. Quando da independência nacional, se deixaria desenvolver como burguesia burocrática e de intermediários do ciclo das mercadorias, transformando-se em pseudo-burguesia nacional. Contra tal rendição à condição neocolonial e “traição dos objetivos da libertação nacional”¹⁶⁵, restaria a essa pequena burguesia “reforçar sua consciência revolucionária, repudiar as tentações de emburguesamento e as solicitações naturais da sua mentalidade de classe, identificar-se com as classes trabalhadoras, não se opor ao desenvolvimento normal do processo da revolução.”¹⁶⁶ Isso é, para Cabral, o *suicídio de classe*.

A análise desta primeira fonte teve caráter mais descritivo justamente pelo fato de o texto apresentar de modo panorâmico alguns dos elementos do pensamento de Amílcar Cabral. O que é libertação nacional, como conquistá-la em sua plenitude, empenhando-se na luta e empregando a violência conscientemente, qual a importância dos setores médios em tal processo: todos são aspectos de fundo, que tornam a aparecer implícita ou abertamente nos demais textos analisados.

O segundo texto, *Uma luz fecunda ilumina o caminho da luta: Lênin e a luta de libertação nacional*¹⁶⁷, é a adaptação do discurso feito no *Symposium D’Alma-Ata*, evento organizado para as comemorações do centenário de nascimento de Lênin¹⁶⁸, realizado na República Socialista Soviética do Cazaquistão em abril de 1970. Nesse texto, Cabral estabelece paralelos entre a atuação e obra do grande político e teórico da Revolução Russa de 1917 e os movimentos de libertação nacional. Cabe destaque a importância que Cabral atribui

¹⁶⁵ Ibid., p. 40.

¹⁶⁶ Ibid., p. 40-41.

¹⁶⁷ CABRAL, Amílcar. *Uma luz fecunda ilumina o caminho da luta: Lenine e a luta de libertação nacional*. In: COMITINI, Carlos (org.). **Amílcar Cabral: A arma da teoria**. Rio de Janeiro: Codecri, 1980-b. p. 42-52.

¹⁶⁸ Optei por adaptar a grafia original do texto de Lênine para Lênin, que é a forma usualmente empregada no Brasil.

ao domínio do conhecimento teórico para a ação política prática e a função de Lênin na elaboração dessa mentalidade.

Tal como no texto anterior, Amílcar Cabral reivindica para os movimentos de libertação uma atuação que não se oriente somente pela espontaneidade de seus membros, que saiba nitidamente para onde se encaminhar e que caminhos pode tomar para chegar lá. É quase uma redundância reafirmar a todo momento a importância da teoria em Cabral, mas julgo importante destacar alguns aspectos dentro dessa perspectiva para tentarmos compreender porque sua obra é, afinal tão valorizada. A preocupação de Cabral, na verdade, passa por aplicar a teoria, e não apenas orbitar em torno dela. Assim, é fundamental que se concretize uma “aliança permanente e dinâmica entre a teoria e a prática” na qual a “ação deve basear-se na análise concreta de cada situação concreta”¹⁶⁹. Essas posições de Cabral diferem-se na aparência, na forma de apresentação do conteúdo de suas ideias, mas não variam quanto ao conteúdo em si quando está falando aos quadros do PAIGC. Assim, saliento que a preocupação com elementos teóricos é uma constante nas fontes analisadas, portanto não será daqui para a frente apresentado como um elemento isolado.

Amílcar Cabral afirma também que, “sem nunca confundir *estratégia* e *tática*, a ação deve basear-se numa concepção científica da realidade.”¹⁷⁰ Para ter condições de determinar o que é central e aquilo que é secundário para seu desenvolvimento, qualquer movimento de libertação tem a “necessidade vital de descobrir as leis gerais da luta, [...] [ou seja] qualquer movimento de libertação necessita de uma estratégia.”¹⁷¹ Dessa maneira, Cabral dirigia-se ao seus espectadores, provavelmente de perfil ideológico muito semelhante àqueles presentes na Intercontinental de Havana, numa linguagem muito familiar ao público marxista. Mas, tal como naquela conferência, seu posicionamento também procurava se diferenciar na medida em que afirma que Lênin “detestava tanto o empirismo cego como os dogmas” e completa assim o raciocínio: “o pensamento dos outros, filosófico ou científico - por mais lúcido que seja -, é apenas uma que permite pensar e agir, portanto, *criar*.”¹⁷² Portanto, rerepresentava em outros termos sua posição de que as revoluções não eram exportáveis e que o movimento guineense e cabo-verdiano seria concebível apenas a partir das condições locais.

Nessa fonte, vale ainda distinguir as contribuições teóricas de Lênin para a ideia de movimento de libertação dentro de uma perspectiva histórica. O que diferencia os

¹⁶⁹ Ibid., p. 46.

¹⁷⁰ Ibid., p. 45. Grifo do autor.

¹⁷¹ Ibid., p. 45.

¹⁷² Ibid., p. 46.

movimentos “antigos” com os da contemporaneidade é justamente é o advento do imperialismo, que “operou uma transformação profunda e irreversível no movimento de libertação nacional, definindo-se este como a resistência natural e necessária ao domínio imperialista.”¹⁷³ Cabral conclui sua intervenção enfatizando a grande abrangência histórica das ideias de Lênin, cabendo a ele “o mérito de ter revelado, e mesmo previsto, as realidades essenciais da luta dos nossos dias.”¹⁷⁴

Os próximos textos, *Libertação nacional e cultura*¹⁷⁵ e *O papel da cultura na luta pela independência*¹⁷⁶ serão analisados conjuntamente, pois ambos discutem essencialmente o mesmo. Inclusive, no segundo texto Cabral comunica que o mesmo trata-se de uma adaptação do primeiro. Não obstante, farei referência a ambos separadamente principalmente para diferenciar alguma ideia que esteja restrita a apenas um deles. Nesses textos, são apresentados os elementos que estão no centro do problema de pesquisa aqui proposto. Cabral define o que é *cultura* e qual a importância dela para o desenvolvimento e o sucesso da luta de libertação nacional.

A cultura é a *síntese dinâmica* das soluções concebidas por um grupo social ou sociedade para superar os conflitos e desequilíbrios oriundos do *movimento da história*, ou seja, do desenvolvimento de suas forças produtivas. Sob dominação imperialista, uma determinada sociedade primeiramente enfrenta, mas acaba sendo submetida pelo invasor nos âmbitos político e militar. Posteriormente, enfrenta a “repressão permanente e organizada da sua vida cultura”¹⁷⁷. Ainda assim, o povo logra preservar “dados essenciais” de sua cultura, como forma de enfrentamento silencioso ao domínio político e a exploração econômica.

Cabral afirma que o “tempo de colonização não foi suficiente para permitir, pelo menos em África, uma destruição ou degradação significativa dos elementos essenciais da cultura e das tradições do povo colonizado.”¹⁷⁸ Assim, a cultura é, no contexto da dominação imperialista, o “germe” que uma vez fecundado garantirá a continuidade da história local. Devemos ter nítido que, para Cabral, a associação entre o nível das forças produtivas e o regime de propriedade dos meios de produção perfazem a força motriz da história e que o

¹⁷³ Ibid., p. 49.

¹⁷⁴ Ibid., p. 50.

¹⁷⁵ Conferência na Universidade de Siracusa/EUA, em 20 de fevereiro 1970. CABRAL, Amílcar. *Libertação nacional e cultura*. In: COMITINI, Carlos (org.). **Amílcar Cabral: A arma da teoria**. Rio de Janeiro: Codecri, 1980-b. p. 53-71.

¹⁷⁶ Texto apresentado na Reunião de Peritos sobre noções de raça, identidade e dignidade, ocorrida na UNESCO (Paris/França) entre 03 e 07 de julho de 1972. CABRAL, Amílcar. *O papel da cultura...* In: COMITINI, Carlos (org.). **Amílcar Cabral: A arma da teoria**. Rio de Janeiro: Codecri, 1980-b. p. 71-92.

¹⁷⁷ Ibid., p. 75.

¹⁷⁸ Ibid., p. 75.

domínio imperialista atua diretamente sobre esses elementos, impedindo o desenvolvimento histórico endógeno. Cabral relembra os efeitos da dominação imperialista sob a sociedade dominada, bem como os *fundamentos e objetivos* da libertação nacional. Desta forma, sendo a reconquista do direito à história o grande objetivo da libertação nacional, a luta de libertação nacional será, portanto, um *ato de cultura*.

Mas tal abstração deveria ser colocada em prática, do contrário não teria razão de existir. Em termos práticos, Cabral tinha consciência de que a definição do papel da cultura no movimento de libertação nacional era uma tarefa complexa. Tal complexidade era questão que se colocava na medida em que a cultura

embora tenha um caráter de massa, não é contudo uniforme, não se desenvolve igualmente em todos os setores da sociedade. A atitude de cada categoria social perante a luta é ditada pelos seus interesses econômicos, mas também profundamente influenciada pela sua cultura.¹⁷⁹

Dessa forma, Cabral aponta para o fato de que vários grupos sociais poderiam se envolver na luta contra o domínio estrangeiro, mas alguns deles (especialmente os do meio urbano e as sociedades rurais cujas estruturas sociais eram mais verticalizadas, o que para Cabral era o caso do grupo étnico Fula, por exemplo) seriam influenciados pelo *caráter de classe* da cultura. Ou seja, “perante a opção política exigida pela contestação do domínio estrangeiro, [...] colocam os seus interesses de classe acima dos interesses do grupo ou da sociedade, contra as aspirações das massas populares.”¹⁸⁰

Isso se coloca como um problema justamente pelo fato de ser a pequena-burguesia autóctone, ela mesma fruto da situação colonial e localizada no centro das contradições impostas pelo *assimilacionismo* e colonialismo, que vai “tomar nítida consciência, tanto das injustiças a que estão sujeitas as massas populares, como da sua resistência”, surgindo então as “primeiras iniciativas consequentes visando a mobilização e a organização das massas populares contra a potência colonial.”¹⁸¹ Entra em jogo o *suicídio de classe*, cuja importância

¹⁷⁹ CABRAL, Amílcar. Libertação nacional e cultura. In: COMITINI, Carlos (org.). **Amílcar Cabral: A arma da teoria**. Rio de Janeiro: Codecri, 1980-b. p. 60.

¹⁸⁰ CABRAL, Amílcar. O papel da cultura... In: COMITINI, Carlos (org.). **Amílcar Cabral: A arma da teoria**. Rio de Janeiro: Codecri, 1980-b. p. 87.

¹⁸¹ *Ibid.*, p. 86.

só será descoberta pela pequena-burguesia se houver por parte desta uma verdadeira integração no movimento de libertação nacional, “no contato cotidiano com as massas populares e na comunhão dos sacrifícios que a luta exige.”¹⁸²

Esta integração total faz parte do processo de criação da chamada *cultura nacional*, que começa com a contestação cultural do domínio colonial e deve ter como base a cultura das massas (urbanas e rurais). Já vimos a maneira que intelectuais como Mondlane abordam esse início, no qual essa contestação muitas vezes não está necessariamente sincronizada com as necessidades das massas. Fanon afirma inclusive que “o intelectual colonizado que retorna a seu povo através das obras culturais comporta-se de fato como um estrangeiro, [...] as ideias que exprime, as preocupações que o habitam não têm nada em comum a situação concreta de seu país”¹⁸³. Mais:

Querer apegar-se à tradição ou reatualizar as tradições abandonadas é ir não somente contra a história mas contra seu próprio povo. Quando um povo sustenta uma luta armada ou mesmo política contra um colonialismo implacável, a tradição muda de significado. [...] Num país subdesenvolvido em fase de luta, as tradições são fundamentalmente instáveis [...].¹⁸⁴

Podemos notar que há uma grande preocupação em devolver à cultura seu caráter dinâmico, de se colocar em movimento, percebendo e rompendo com a “mumificação” que o domínio colonial promove.

Cabral compartilha dessa visão e define que a *cultura nacional* é a expressão disso. Será a confluência dos valores culturais “positivos” de cada grupo social no âmbito da luta de libertação que ajudará a conformar essa dimensão nacional da cultura. Não fica definido explicitamente como que o movimento de libertação saberá distinguir o “essencial do secundário; o positivo do negativo, o progressista do reacionário”¹⁸⁵, enfim, os elementos que permitam-lhe prosseguir rumo a seu objetivo. Mas Cabral atribui justamente esse papel ao desenvolvimento da luta de libertação, momento em que invariavelmente

¹⁸² CABRAL, Amílcar. Libertação nacional e cultura. In: COMITINI, Carlos (org.). **Amílcar Cabral: A arma da teoria**. Rio de Janeiro: Codecri, 1980-b. p. 61.

¹⁸³ FANON, Frantz. Op. cit., p. 185.

¹⁸⁴ Ibid., p. 186.

¹⁸⁵ CABRAL, Amílcar. Libertação nacional e cultura. In: COMITINI, Carlos (org.). **Amílcar Cabral: A arma da teoria**. Rio de Janeiro: Codecri, 1980-b. p. 63.

a complexidade e a importância dos problemas culturais surgem em toda sua vastidão, o que obriga frequentemente a adaptações e correções sucessivas da estratégia e das táticas em função de realidades que só a luta pode revelar.¹⁸⁶

Uma vez que a luta já em curso impõe novos desafios, espera-se que haja um aumento do nível cultural. A luta exige a “unidade política e moral das diversas categorias sociais, a liquidação regressiva dos vestígios da mentalidade tribal”¹⁸⁷ e a eliminação de quaisquer aspectos que atentassem contra seu caráter racional. Para isso, era imprescindível que fossem exercidas a democracia, a capacidade crítica e de autocrítica, a integração cada vez maior das massas nos processos decisórios, a ampliação de escolas “descolonizadas” e tantas outras medidas. A luta de libertação torna-se aí um *fator de cultura*.

Importa também sublinhar que Cabral acreditava que a partir disso seria possível desenvolver uma unidade cultural, que ensejaria a superação das rivalidades de caráter tribal ou étnico. Em ambos os textos, essas rivalidades não são discutidas a fundo, mas é razoável supor que Cabral tinha noção de que realidade guineense tinha conflitos e contradições não só no meio urbano, como também nas massas rurais. Talvez Cabral tenha apenas “poupado” seu público nessas ocasiões de mergulhar nos pormenores da realidade cabo-verdiana e guineense, já que nos últimos textos que analisaremos essa questão é abertamente discutida.

Por fim, julgo relevante apontar que Cabral, nesses textos, reverencia os feitos que o “homem africano” foi capaz desde “sempre” de realizar e criar, frente às condições naturais hostis que o continente africano oferece. Contudo, mais uma vez afirma que a cultura, em suas condições normais de desenvolvimento, nunca estará estanca no tempo. Tampouco atinge um grau de finalização e perfeição. Sendo a cultura a *síntese dinâmica* apresentada anteriormente, a cultura é uma realidade social independente da vontade dos homens, da cor da pele ou dos limites geográficos. Desta forma, Cabral rejeita categoricamente a existência de culturas continentais ou raciais, ou ainda que qualquer cultura possa assumir um caráter

¹⁸⁶ CABRAL, Amílcar. O papel da cultura... In: COMITINI, Carlos (org.). **Amílcar Cabral: A arma da teoria**. Rio de Janeiro: Codecri, 1980-b. p. 88.

¹⁸⁷ *Ibid.*, p. 88.

irrepreensível: “Que não seja estabelecida uma conexão absurda entre as criações artísticas, válidas ou não, e pretensas características psíquicas e somáticas de uma ‘raça’.”¹⁸⁸

5.4 O SEMINÁRIO DE QUADROS

Discuti na seção anterior os principais aspectos dos textos reunidos na obra *A arma da teoria*, com destaque para o papel da cultura no processo de libertação. Cabral cita, mas não se detém a discutir com maior profundidade a estrutura social e as questões relativas às categorias sociais e aos grupos étnicos de Cabo Verde e, especialmente, de Guiné-Bissau. Ao basicamente se resumir a apresentar a discussão em termos gerais, propondo ferramentas de análise a atuação, entendo que Cabral levou em conta quem eram seus potenciais ouvintes ou leitores, ao invés de sugerir que esse fato demonstre a subestimação da “força dos laços étnicos e a importância do factor rácico em África”, tal como afirma Venancio.¹⁸⁹

Sustento esse posicionamento com base na leitura das intervenções que Cabral fez no Seminário de Quadros do PAIGC. Nessas fontes em especial, a questão étnica é examinada com mais atenção, mas sem perder a dimensão mais teórica e sistematizante apresentada nas fontes dos “primeiro grupo”. Como já afirmado, o seminário de quadros era composto por militantes do PAIGC, muitos dos quais habitantes do “mato” (maneira com que Cabral se refere ao campo, ao mundo rural) e pertencentes a algum grupo étnico. Além disso, nesses textos ficam mais perceptíveis as “redes de metáforas” que Dos Anjos¹⁹⁰ apresenta e que ligam a realidade local à percepção de base marxista.

Em *Unidade e Luta*¹⁹¹, Cabral explica aos seus camaradas aquilo que o Partido que ele entende por *unidade*, começando por defini-la em analogia a um time de futebol, no qual os jogadores não são iguais quanto à sua origem ou posição política, mas devem atuar em conjunto para marcar gols no adversário, que é o grande objetivo de uma equipe futebolística e sem que para isso tenham que necessariamente abrir mão de suas personalidades ou ideias. No caso da Guiné-Bissau e de Cabo Verde, após a “inquietação” surgida em indivíduos do

¹⁸⁸ Ibid., p. 91.

¹⁸⁹ VENÂNCIO, José Carlos. Op. cit., p. 193.

¹⁹⁰ ANJOS, José Carlos Gomes dos. Op. cit.

¹⁹¹ PARTIDO AFRICANO PARA A INDEPENDÊNCIA DA GUINÉ E CABO VERDE; CABRAL, Amílcar. **PAIGC** - Alguns princípios do Partido: 1 - Unidade e Luta. 19 de Novembro de 1969. Localização: Fundação Mário Soares, Fundo: Arquivo Mário Pinto de Andrade, Pasta: 04340.001.003. 22 p. Disponível em <<http://casacomum.org/cc/visualizador?pasta=04340.001.003>>. Acesso em 10 dez. 2016.

povo em virtude do domínio colonial, a unidade se coloca como um imperativo para superar o “problema de força, uma força necessária para ser oposta à força dos colonialistas”¹⁹². Mas se o “fundamento principal da unidade é que para ter unidade é preciso ter coisas diferentes. Se não forem diferentes, não é preciso fazer unidade”¹⁹³, Cabral admite não apenas que há diferenças entre as populações, mas que é preciso encará-las para atingir o objetivo da libertação nacional.

Cabral prossegue falando da *luta*, a forma pela qual a força obtida com a unidade vai encarar ao domínio colonialista. Desta forma, ambas devem ser tomadas em conjunto e entendidas dialeticamente, uma vez que

o significado da nossa luta não é só em relação ao colonialismo, é também em relação a nós mesmos. [...] Unidade para lutarmos contra o colonialista e luta para realizarmos a nossa unidade, para construirmos a nossa terra como deve ser¹⁹⁴.

Além disso, Cabral introduz a ideia de que a *unidade e luta* deveriam concretizar-se em três níveis: em Cabo Verde, na Guiné-Bissau, e em ambas as localidades conjuntamente. Passa, portanto, a discutir as condições sócio-econômicas específicas de cada uma das colônias para poder então apresentar como os três níveis podem ser realizados.

Não discutirei novamente como Cabral apresenta as camadas urbanas (como a pequena burguesia), pois não há nada fundamentalmente novo frente àquilo que consta nas outras fontes. Quanto ao *mato*, Cabral considera que em Cabo Verde a situação parecia complicada uma vez que a divisão colocava-se basicamente a partir da propriedade ou não de terras e o elemento aglutinador fundamental poderia ser justamente a luta pela terra.

Já no *mato* de Guiné-Bissau, a situação é mais complexa em virtude, antes de tudo, pelos fatos de que há grande diversidade de grupos étnicos e de que a divisão da terra não acontece como em Cabo Verde. Cabral inicia pelos balantas, considerada por ele menos problemática do ponto de vista da *unidade e luta*:

¹⁹² Ibid., p. 3.

¹⁹³ Ibid., p. 2.

¹⁹⁴ Ibid., p. 7.

A sociedade balanta [...] não tem classes por cima uma das outras. Os balantas não têm chefes grandes, os tugas¹⁹⁵ é que lhes arranjam chefes. No balanta, cada família, cada morança, tem a sua autonomia e, se há algum problema, é o conselho dos velhos que o resolve, mas não há um Estado, não há nenhuma autoridade que manda em toda a gente. [...] Cada um manda na sua casa, e entendem-se bem, juntam-se para lavrar, etc., e não há muita conversa. E até acontece no grupo balanta haver duas moranças perto uma da outra e elas não se dão entre elas. Ou por causa da terra, ou qualquer outra questão do passado. Não querem nada uma com a outra. Mas isso são costumes antigos que era preciso explicar, donde vêm, se tivéssemos tempo. Coisas passadas, de sangue, de casamento, de crenças, etc. A sociedade balanta é assim: Quanto mais terra tu lavras, mais rico tu és, mas a riqueza não é para guardar, é para gastar, porque um não pode ser muito mais que o outro. Esse é que é o princípio da sociedade balanta, como doutras sociedades da nossa terra ¹⁹⁶.

Outros grupos étnicos da Guiné também são lembrados:

Enquanto os fulas, os manjacos, etc., têm chefes, mas chefe não porque o tuga o pôs lá, é a própria evolução da sua história. Claro que temos que dizer aos camaradas que, na Guiné, os fulas e os mandingas, pelo menos, são gente que veio de fora. A maioria dos fulas e dos mandingas da nossa terra, era gente antiga da terra, que se tornou fula ou mandinga. [...] Se compararmos as regras da vida dos fulas da nossa terra com as dos fulas de verdade noutras áreas de África, há já um bocado de diferença [...]. Na nossa terra muitos se tornaram fulas: os mandingas antigos viraram fulas [...]. ¹⁹⁷

¹⁹⁵ Gíria depreciativa, vinda da redução do vocábulo *portuga*, empregada pelos africanos para se referir aos portugueses, especialmente no período das guerras de libertação.

¹⁹⁶ Ibid., p. 11.

¹⁹⁷ Ibid., p. 11-12.

Desta forma, são esboçadas algumas diferenças entre os diferentes grupos étnicos guineenses. Devemos considerar o fato de que Cabral dá atenção para deslocamentos populacionais que teriam ocorrido no passado, assim como a conquista, a assimilação ou aculturação que alguns grupos sofreram nesse processo. Argumenta também que mesmo dentro de cada grupo étnico há eventuais animosidades que, para ele, tem mais a ver com elementos do passado do que com qualquer elemento da realidade presente.

Cabral não define ou descreve categoricamente cada uma das etnias guineenses. A linha que ele segue durante a apresentação faz crer que ele compreendia os grupos étnicos justamente a partir da ideia de cultura como *síntese dinâmica*, frente a quaisquer essencialismos ou diferenças inconciliáveis que eventualmente se atribuem a grupos étnicos.¹⁹⁸ Isso leva-me a crer que o conceito de *etnia*, em Amílcar Cabral, faz mais sentido se aproximado da proposta de Amselle e M'Bokolo,¹⁹⁹ já que não se sustentam unicamente por meio de unidades culturais (língua, costumes, religião, mesmo localização geográfica), mas pela interação entre elas, proporcionada especialmente pelos movimentos migratórios a que Cabral faz referência.

Frente a tais diferenças, materializadas também no envolvimento maior ou menor do grupos étnicos em conflitos contra os colonizadores antes do período da luta de libertação nacional,²⁰⁰ Cabral reafirma que entre os grupos étnicos há muitas “contradições” (divisões), as quais “os tucas podem explorar e exploram para provocar conflitos entre nossa gente.”²⁰¹ Dessa forma, o desafio e o papel do PAIGC, dentro da Guiné-Bissau, era justamente o de superar essas divisões para que o objetivo da libertação nacional pudesse ser atingido.

Ao avaliar a perspectiva de *unidade e luta* entre Guiné-Bissau e Cabo Verde conjuntamente, Amílcar chega à seguinte conclusão:

¹⁹⁸ Podemos lembrar inclusive de Fanon frente à situação que alguns países africanos recém independentes já enfrentavam em seu tempo, quando denuncia em *Os condenados da terra* que muitas burguesias nacionais, a fim de consolidar seu poder, recorriam a “velhos rancores interétnicos” para se legitimarem na disputa pelo aparelho do Estado, fenômeno que ele define como “tribalização do poder”.

¹⁹⁹ AMSELLE, Jean-Loup; M'BOKOLO Elikia (coord.) Op. cit.

²⁰⁰ “Grande número de balantas pegou na luta [...] por causa do tipo de sociedade que eles têm, sociedade horizontal (rasa) mas, de homens livres, que querem ser livres, que não têm nenhuma opressão em cima, a não ser a opressão dos tucas.” PARTIDO AFRICANO PARA A INDEPENDÊNCIA DA GUINÉ E CABO VERDE; CABRAL, Amílcar. PAIGC - Alguns princípios do Partido: 1 - Unidade e Luta. 19 de Novembro de 1969. Localização: Fundação Mário Soares, Fundo: Arquivo Mário Pinto de Andrade, Pasta: 04340.001.003, p. 13.

²⁰¹ Ibid., p. 15.

Se tomamos só a Guiné, vemos muitas contradições dentro dela. Tomando só Cabo Verde, há muitas contradições. Mas tomando no conjunto, as contradições diminuem. A contradição limita-se a existir apenas entre a pequena-burguesia, lá é que havia algumas contradições. [...] não existe um problema verdadeiro de lutar pela unidade da Guiné e Cabo Verde, porque, por natureza, por história, por geografia, por tendência econômica, por tudo, até por sangue, a Guiné e Cabo Verde são um só. Só quem for ignorante é que não sabe isso.²⁰²

Cabral desenvolve esse raciocínio para afirmar que a defesa da unidade entre as colônias não ocorre por mero “capricho” do Partido. Parece-me, todavia, que para esta unidade estava colocado um problema que não era pequeno, seja para a concretização dessa unidade como para a própria legitimidade de Cabral. Primeiramente, Cabo Verde não era abrangida pelo Regime de Indigenato, logo sua população em tese não tinha restrições legais para acessar instituições de ensino. Evidentemente, não se pode menosprezar que a condição econômica da esmagadora maioria dos cabo-verdianos os impedia de estudar, mas ideologicamente os habitantes de Cabo Verde (ou pelo menos uma grande parcela daqueles que estudavam, acessavam empregos na burocracia colonial e passavam a trabalhar na Guiné-Bissau) sentiam-se menos africanos que portugueses. Na Guiné, não raro os cabo-verdianos (negros, inclusive) eram automaticamente associados aos colonizadores portugueses,²⁰³ recebendo como reação a indiferença ou a hostilidade. Além disso, também é primordial recordar que não existia entre os grupos étnicos guineenses algo como uma “identidade negra” que os unisse. Nesse caso, Cabral era um “mestiço”. Quando afirma que “por natureza, por história, por sangue” a Guiné-Bissau e Cabo Verde devem se unir, Cabral se reporta a elementos que extrapolam a realidade imediata e parece buscar legitimar, em última instância, sua própria figura política. A boa oratória e o talento como uma espécie de diplomata não eram postos em ação somente no exterior (quando estava em congressos ou encontros defendendo a legitimidade da luta armada), mas também quando articulava a luta internamente. Vimos que o próprio Cabral tinha consciência da complexidade da estrutura social que pretendia transformar.

²⁰² Ibid., p. 15-16.

²⁰³ NDJAI, Tcherno. Op. cit.

A segunda intervenção no seminário de quadros chama-se *Partir da realidade da nossa terra*²⁰⁴. Nesse texto apresenta e desenvolve um princípio que discutimos nas fontes do primeiro grupo, qual seja, a importância de a luta de libertação ser pensada, preparada e empreendida a partir das condições que estavam dadas na Guiné e em Cabo Verde. Essa *realidade* poderia primeiramente ser sistematizada em subdivisões: a realidade geográfica, a realidade econômica, a realidade social, a realidade cultural e a realidade política. Vimos nas fontes do “primeiro grupo” a importância que a *cultura* tem para o desenvolvimento da luta de libertação; nessa intervenção a realidade cultural é também discutida com mais atenção por Cabral, e é justamente essa discussão que mais contribui em meu trabalho.

Não obstante as subdivisões que propõe para o entendimento da realidade local, Cabral argumenta ainda que a *realidade* nunca é algo absoluto, fechada em si mesma:

Qualquer que seja a realidade que considerarmos no mundo ou na vida, por menor ou por maior que seja, ela faz sempre parte de outra realidade, está integrada noutra realidade [...]. A nossa realidade está no centro duma realidade complexa, porque é a que mais nos interessa. Para outras gentes não seria assim, ela estaria noutro lado qualquer, e a realidade central seria a delas. Mas mesmo que a consideremos no centro, a nossa realidade não está isolada, não está só. Em muitas coisas que temos de fazer, temos que pensar antes que estamos integrados noutras realidades.²⁰⁵

A ideia fica menos confusa quando Cabral dá o exemplo de uma suposta divisão militarizada do PAIGC que, dentro de seu contexto específico, se empenha em conquistar muitas vitórias frente ao exército colonial, mas que se não se esforça em ajudar outras divisões em dificuldades, ou se essas mesmas divisões não fazem o mesmo esforço em combate, as vitórias específicas pouco agregarão ao cenário geral da luta. Todo esse esforço retórico serve para Cabral reafirmar a importância da luta de libertação num contexto mais geral de luta contra o imperialismo, mas que parte de uma realidade local igualmente brutal,

²⁰⁴ PARTIDO AFRICANO PARA A INDEPENDÊNCIA DA GUINÉ E CABO VERDE; CABRAL, Amílcar. **PAIGC** - Alguns princípios do Partido: 2 - Partir da realidade da nossa terra. Ser realistas. 19 de novembro de 1969. Localização: Fundação Mário Soares, Fundo: Arquivo Mário Pinto de Andrade, Pasta: 04340.001.004. 25 p. Disponível em <<http://casacomum.org/cc/visualizador?pasta=04340.001.004>>. Acesso em 10 dez. 2016.

²⁰⁵ *Ibid.*, p. 4.

que é a opressão e a exploração colonial: “fazemos parte de uma realidade concreta que é a África, lutando contra o imperialismo, contra o racismo, contra o colonialismo. Se não temos consciência disso, podemos cometer muitos erros.”²⁰⁶ A passagem onde Amílcar Cabral fala que a experiência dos “outros” pode ajudar a criar novas soluções está justamente inserida nessa ideia.

Na apresentação da realidade social, a análise pode ser resumida à expressão “desgraça social”: expectativa de vida da população que mal ultrapassava os 30 anos, resultado da péssima alimentação, condições sanitárias, trabalho forçado. Cabral afirmar que essa desgraça é basicamente a desgraça da exploração colonialista, mas ressalta que há uma pequena parcela que deve ser atribuída à “exploração da nossa gente pela nossa gente. [...] Isso não podemos esquecer de maneira nenhuma, para podermos saber o que é que vamos fazer no futuro.”²⁰⁷

Já ao fazer a discussão da realidade cultural, Cabral oferece algumas chaves para entendermos como ele pensava em concretizar o princípio *unidade e luta* (apresentado no texto anterior), especialmente no que diz respeito à unidade dentro da Guiné Bissau. Faz-se a afirmação de que

na Guiné [...] cada etnia tem a sua cultura própria, mas todas têm um fundo igual de cultura, a sua interpretação do mundo e as suas relações na sociedade. [...] A realidade cultural da nossa terra é essa. Mas devemos pensar bem na nossa cultura: ela é ditada pela nossa condição econômica, pela nossa situação de subdesenvolvimento econômico.²⁰⁸

Assim, é possível minimamente entender porque Cabral não via com tanta preocupação o problema da unidade dentro da Guiné-Bissau. Ele acreditava que uma forte atuação do PAIGC junto às diferentes populações rurais poderia ajudá-las a entender que as diferenças étnicas não acarretavam divisões e rivalidades tão grandes, como por vezes os colonialistas ataçavam ou queriam fazer parecer. O “fundo igual de cultura” (que, creio, tem sua base na relação daqueles grupos étnicos com a terra e a produção agrária) seria um dos

²⁰⁶ Ibid., p. 6.

²⁰⁷ Ibid., p. 12.

²⁰⁸ Ibid., p. 15.

elementos agregadores das culturas locais. Além disso, havia ainda a luta de libertação como *fator de cultura*, que por suas necessidades deveria colocar no horizonte problemas que só a ação comum e cooperativa entre os grupos poderia solucionar.

Por outro lado, Cabral tece comentários críticos sobre o comportamento que os africanos deveriam ter frente à realidade atual e sua visão crítica da cultura. Ao lembrar que a cultura reflete a condição econômica, destaca que em muitos aspectos a cultura africana pode estar atrasada ou ser inadequada. É taxativo quando diz que não há espaço para aceitar que “o que é verdadeiramente africano e que, portanto, temos de conservar para toda a vida, para sermos africanos, é a fraqueza diante da natureza. Qualquer povo do Mundo, em qualquer estado que esteja, já passou por essas fraquezas.”²⁰⁹ Mais uma vez, Cabral lembra da luta como *fator de cultura*, dando o exemplo de companheiros que iam para as batalhas munidos de amuletos que supostamente os tornariam imunes às balas do inimigo português, mas que na prática se mostravam ineficientes. “Tivemos que respeitar isso [...] porque partimos da nossa realidade, não podíamos de maneira nenhuma dizer aos camaradas para tirarem o *mesinho* [amuleto]”²¹⁰, complementa Cabral.

A fim de concluir a análise da última fonte, remeto-me a outra passagem onde Cabral novamente reconhece que não só na Guiné, mas na África em geral há problemas como tribalismo ou guerras entre etnias. Contudo, atribui a relevância que tais questões ainda mantinham naquele contexto muito mais pela interferência do domínio colonial, que legitimava sua existência proclamando as populações africanas como homogêneas e inferiores sob a égide do racismo, ao mesmo tempo que, para uma atuação efetiva nas dinâmicas internas, “fabricava” ou recuperava identidades étnicas, tal como propõem Amselle e M’Bokolo.²¹¹

O povo segue a realidade com muito realismo, defende os seus interesses. [...] Houve um tempo em que as tribos lutavam umas com as outras por causa da terra, [...] mas isso já passou. Desde que os nossos povos de África conseguiram criar Estados, mesmo Estados de tipo militar, desde que os povos de África conseguiram juntar gente de diversas tribos para fazerem um trabalho, para servir uma classe, as tribos começaram a acabar. E quando os tugas e outros colonialistas vieram, acabaram com isso de uma vez, mas

²⁰⁹ Ibid., p. 17

²¹⁰ Ibid., p. 18

²¹¹ AMSELLE, Jean-Loup; M’BOKOLO Elikia (coord.). Op. cit.

procuram conservar a parte de cima [...] aqueles que mandavam nas tribos, ou nos grupos, para servirem de intermediários para os ajudarem a mandar.

212

Em vista disso, Cabral parece de fato ver a questão da unidade dentro da Guiné-Bissau como um grande desafio, especialmente pelas relações potencialmente conflituosas entre os grupos étnicos. Um desafio que, ressalte-se, deveria ser enfrentado e solucionado nos marcos propostos uma vez que a grande luta que o terceiro-mundo comprara com o imperialismo passava, no caso daquelas colônias portuguesas na África, pela revolução social e pela unificação gradual – local, nacional e, em última instância, pan-africana.

²¹² PARTIDO AFRICANO PARA A INDEPENDÊNCIA DA GUINÉ E CABO VERDE; CABRAL, Amílcar. **PAIGC** - Alguns princípios do Partido: 2 - Partir da realidade da nossa terra. Ser realistas. 19 de novembro de 1969. Localização: Fundação Mário Soares, Fundo: Arquivo Mário Pinto de Andrade, Pasta: 04340.001.004, p. 22.

6 CONSIDERAÇÕES FINAIS

A uma proposta teórica e atuação política que sofreram grande influência da intensa circulação de ideias que teve lugar em seu tempo histórico, Amílcar Cabral incorporou elementos únicos de sua trajetória – o grande conhecimento empírico que pôde acumular junto às populações rurais da Guiné em seu tempo de engenheiro agrônomo, assim como a imersão forçada no campo, quando já era um militante nacionalista e passou a sofrer junto de seus companheiros a forte repressão das forças policiais portuguesas nos meios urbanos.

Se consideramos a) que a etapa armada da luta de libertação nacional da Guiné-Bissau teve como resultado, após dez anos de duração, a declaração unilateral de independência em relação à Portugal (em setembro de 1973, oito meses após o assassinato de Amílcar Cabral) e o reconhecimento dessa independência por Portugal um ano depois; b) que as guerras coloniais aceleraram a deterioração do regime fascista português, provando que uma convicção de Cabral estava correta²¹³; c) a condição econômica e social extremamente desfavorável, somadas às evidentes contradições e divisões internas; temos alguns bons elementos para entendermos porque a figura de Amílcar Cabral destaca-se. Em que pese o fato de a situação política e social pós-independência guineense ter se deteriorado rapidamente (especialmente após um golpe de Estado em 1980, que removeu o PAIGC do poder e interrompeu inclusive o processo de unificação com Cabo-Verde), a experiência do processo de libertação nacional guineense chama a atenção por ter se desenrolado com razoável sucesso, mesmo diante de tantos fatores desfavoráveis.

Quanto a Amílcar Cabral, resiste a imagem de um político hábil e grande articulista. Ndjai atribui parte dessa imagem à construção de um discurso historiográfico oficial e legitimador, além de problematizar aspectos particulares às lutas africanas contra o colonialismo português – o autor questiona as lutas armadas enquanto uma *necessidade*, atribuindo sua eclosão como resultado das vontades políticos dos líderes das lutas na Guiné-Bissau, em Angola e em Moçambique. O contraponto é legítimo e mesmo necessário, principalmente para o trato mais cuidadoso e crítico das referências bibliográficas mais tradicionais e, acima de tudo, das fontes. Todavia, qualquer investigação de eventos passados

²¹³ “Se a queda do fascismo em Portugal poderia não conduzir ao fim do colonialismo, [...] estamos certos de que a liquidação do colonialismo português arrastará a destruição do fascismo em Portugal”. CABRAL, Amílcar. Textos políticos. Apud VILLEN, Patrícia. Op. cit., p. 145.

não pode ser feita a partir da isenção ou neutralidade do cientista, mesmo porque não há possibilidade para neutralidade.

A dimensão e a proposta deste trabalho não permitem dedicar mais páginas para tentar avaliar até que ponto a atuação política de Amílcar Cabral teve sucesso no tocante à sua ideia de unidade e luta, especialmente entre os grupos étnicos da Guiné-Bissau. Arrisco afirmar que o conhecimento de Cabral sobre as populações guineenses era amplo e razoavelmente correto, a ponto de pelo menos permitir o início da luta armada, a qual, por seu turno, parece ter cimentado algumas relações de maior proximidade e cooperação entre os diferentes grupos étnicos. Por outro lado, a luta armada era uma condição excepcional e, portanto, não sustentaria por si só essa unidade eternamente. Some-se a isso a condição pós-colonial de muitos países africanos, na qual grupos políticos reivindicam “identidades étnicas” para se colocarem em disputa (frequentemente violentas) pelo poder dos Estados. O recrudescimento do *tribalismo* sugere que a superação das diferenças étnicas definitivamente não era tão simples de ser encarada. Não dependia somente do esforço e voluntarismo dos líderes empenhados em minimizar as diferenças.

Quanto às “escolhas” teóricas de Cabral, acredito que sua colocação a respeito da impossibilidade de “exportação” das revoluções insere-se numa perspectiva crítica, mas também propositiva, a qual pode ser situada como um emprego equilibrado do método marxista em situações e realidades situadas além das fronteiras europeias. A crítica, portanto, é dirigida àqueles que fizeram do método algo dogmático e engessado, e se expressou tanto no pensamento como (e talvez principalmente) nas ações políticas que orientaram ou influenciaram o “levante” do terceiro mundo a partir, simbolicamente, do fim da Segunda Guerra Mundial. Na atualidade, parece haver um excessivo cuidado, quase um melindre, ao se atribuir as influências que o pensamento marxista teve junto ao pensamento africano, assim como as contribuições que o marxismo recebeu dos africanos. Devés-Valdés, por exemplo define o socialismo africano como uma ampla tendência do pensamento africano subsaariano, formada por nomes como Nkrumah, Senghor e “parcialmente” Amílcar Cabral, tendo como principais características:

- a) o anticapitalismo; b) o marcado destaque antiimperialista e anticolonial; c) o repúdio à existência de luta de classes na África e frequentemente a substituição dessa ideia pela luta entre Estados ou regiões; d) a afirmação de que o socialismo é ancestral na África e que as fórmulas futuras deveriam

inspirar-se nessa trajetória ou dar continuidade a ela; e e) o pan-africanismo entendido como unidade continental.²¹⁴

Devés-Valdés afirma ainda que “o ‘socialismo africano’ não deve ser confundido com o pensamento marxista na África. Vários dos pensadores dessa escola receberam elementos do pensamento marxista mas se definiram como não-marxistas.”²¹⁵ Não tenho a intenção, tampouco a condição de questionar a classificação que o autor faz, mas é curioso observar que um dos critérios para definir alguém como marxista (ou não) seja a existência (ou inexistência) de algo como uma “auto-declaração”.

Talvez o excessivo cuidado a que me referi tenha algo a ver com a confusão que eventualmente ocorre quando se toma “marxismo” como sinônimo de “stalinismo” (ou qualquer prática ou influência que tenha origem específica naquele período, sendo muitas delas ainda hoje pouco sensíveis às pautas feminista, LGBT ou antirracista, por exemplo).

Desta forma, independentemente de concluirmos que sua atuação política e suas proposições teóricas talvez não correspondam necessariamente à imagem que foi criada após sua morte, defendo que em Amílcar Cabral existe, afinal, um grande exemplo de como empregar o método marxista justamente como método, e não como dogmatismo. É extremamente válido e importante para um historiador investigar quais os efeitos que suas conclusões tiveram, sempre lembrando dos limites que o tempo histórico e o contexto impõem a qualquer sujeito histórico. Igualmente importante é levarmos isso em conta para seguirmos atuando em nosso tempo presente.

²¹⁴ DEVÉS-VALDÉS, op. cit., p. 126.

²¹⁵ DEVÉS-VALDÉS, op. cit., p. 126.

FONTE CONSULTADAS

CABRAL, Amílcar. Fundamentos e objetivos da libertação nacional em relação com a estrutura social. In: COMITINI, Carlos (org.). **Amílcar Cabral: A arma da teoria**. Rio de Janeiro: Codecri, 1980-b. p. 21-42.

CABRAL, Amílcar. Uma luz fecunda ilumina o caminho da luta: Lenine e a luta de libertação nacional. In: COMITINI, Carlos (org.). **Amílcar Cabral: A arma da teoria**. Rio de Janeiro: Codecri, 1980-b. p. 42-52

CABRAL, Amílcar. Libertação nacional e cultura. In: COMITINI, Carlos (org.). **Amílcar Cabral: A arma da teoria**. Rio de Janeiro: Codecri, 1980-b. p. 53-71.

CABRAL, Amílcar. O papel da cultura na luta pela independência. In: COMITINI, Carlos (org.). **Amílcar Cabral: A arma da teoria**. Rio de Janeiro: Codecri, 1980-b. p. 71-92.

PARTIDO AFRICANO PARA A INDEPENDÊNCIA DA GUINÉ E CABO VERDE;
CABRAL, Amílcar. **PAIGC** - Alguns princípios do Partido: 1 - Unidade e Luta. 19 de Novembro de 1969. Localização: Fundação Mário Soares, Fundo: Arquivo Mário Pinto de Andrade, Pasta: 04340.001.003. 22 p. Disponível em
<<http://casacomum.org/cc/visualizador?pasta=04340.001.003>>. Acesso em 10 dez. 2016.

PARTIDO AFRICANO PARA A INDEPENDÊNCIA DA GUINÉ E CABO VERDE;
CABRAL, Amílcar. **PAIGC** - Alguns princípios do Partido: 2 - Partir da realidade da nossa terra. Ser realistas. 19 de novembro de 1969. Localização: Fundação Mário Soares, Fundo: Arquivo Mário Pinto de Andrade, Pasta: 04340.001.004. 25 p. Disponível em
<<http://casacomum.org/cc/visualizador?pasta=04340.001.004>>. Acesso em 10 dez. 2016.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

AMSELLE, Jean-Loup; M'BOKOLO Elikia (coord.) **Pelos meandros da etnia:** etnias, tribo e Estado em África. Luanda: Edições Mulemba, 2014.

ANJOS, José Carlos Gomes dos. Fontes populares do discurso revolucionário de Amílcar Cabral. In: MACEDO, José Rivair (org.). **O pensamento africano no século XX.** São Paulo: Outras Expressões, 2016. p. 229-259.

ARRUTI, José Maurício. Etnicidade. In: SANSONE, Livio; FURTADO, Cláudio Alves (org.). **Dicionário crítico das ciências sociais dos países de fala oficial portuguesa.** Salvador: EDUFBA, 2014. p. 199-213

ASANTE, S. K. B. O Pan-africanismo e a Integração Regional. In: MAZRUI, Ali A.; WONDJI, C. (E). **História Geral da África, VIII:** África desde 1935. Brasília: UNESCO, 2010.

BALANDIER, Georges. A noção de situação colonial. **Cadernos de Campo.** v. 3, n. 3 (1993) São Paulo: USP, 1993. p. 107-131.

BOGO, Ademar (org). **Teoria da Organização Política II.** São Paulo: Expressão Popular, 2010, 2. ed.

CÉSAIRE, Aimé. Cultura e colonização. In: SANCHES, Manuela Ribeiro (org.). **Malhas que os impérios tecem:** textos anticoloniais, contextos pós-coloniais. Lisboa: Edições 70, 2012.

COMITINI, Carlos. **África arde.** Rio de Janeiro: Codecri, 1980-a.

_____ (org.). **Amílcar Cabral:** A arma da teoria. Rio de Janeiro: Codecri, 1980-b.

DEVÉS-VALDÉS, Eduardo. **O Pensamento Africano Sul-Saariano:** conexões e paralelos com o pensamento Latino-Americano e Asiático. Rio de Janeiro: CLACSO, 2008.

FANON, Frantz. **Os condenados da terra**. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1979. 2. ed.

_____. Racismo e cultura. In: SANCHES, Manuela Ribeiro (org.). **Malhas que os impérios tecem: textos anticoloniais, contextos pós-coloniais**. Lisboa: Edições 70, 2012. p. 273-285.

FRANCO, Paulo Fernando Campbell. **Amílcar Cabral: a palavra falada e a palavra vivida**. Dissertação de Mestrado. Programa de Pós-Graduação em História Social/USP. São Paulo, 2009.

KIMCHE, David. A África Negra e o Movimento de Solidariedade dos Povos Afro-Asiáticos. **Revista Afro-Ásia**, Salvador, n. 8-9, 1971. p. 93-117

HARRIS, Joseph E. A África e a diáspora negra. In: MAZRUI, Ali A.; WONDJI, C. (E). **História Geral da África, VIII: África desde 1935**. Brasília: UNESCO, 2010.

KODJO, Edem; CHANAIWA, David. Pan-africanismo e libertação. In: MAZRUI, Ali A.; WONDJI, C. (E). **História Geral da África, VIII: África desde 1935**. Brasília: UNESCO, 2010.

MACAGNO, Lorenzo. Assimilacionismo. In: SANSONE, Livio; FURTADO, Cláudio Alves (org.). **Dicionário crítico das ciências sociais dos países de fala oficial portuguesa**. Salvador: EDUFBA, 2014. p. 31-46.

MARX, Karl; ENGELS, Friedrich. Feuerbach. Oposicion entre las concepciones materialista e idealista (I capítulo de La Ideologia Alemana). In.: MARX, Karl; ENGELS, Friedrich **Obras Escogidas en tres tomos**. Moscou: Progreso, 1974. t. I

MONDLANE, Eduardo. A estrutura social - mitos e factos. In: SANCHES, Manuela Ribeiro (org.). **Malhas que os impérios tecem: textos anticoloniais, contextos pós-coloniais**. Lisboa: Edições 70, 2012. p. 309-332

_____. Resistência - a procura de um movimento nacional. In: SANCHES, Manuela Ribeiro (org.). **Malhas que os impérios tecem: textos anticoloniais, contextos pós-coloniais.** Lisboa: Edições 70, 2012. p. 333-354

MUNANGA, Kabengele. Uma abordagem conceitual das noções de raça, racismo, identidade e etnia. In: BRANDÃO, André Augusto P. (org.). **Programa de educação sobre o negro na sociedade brasileira.** Niterói: EdUFF, 2004. p. 16-34

NDJAI, Tchernó. **O pensamento político de Amílcar Cabral: teoria e prática em momentos decisivos na libertação da Guiné Bissau (1959-1969).** Dissertação de Mestrado. Programa de Pós-Graduação em História Social das Relações Políticas/UFES. Vitória, 2012.

NKRUMAH, Kwame. O neocolonialismo em África. In: SANCHES, Manuela Ribeiro (Org.). **Malhas que os impérios tecem: textos anticoloniais, contextos pós-coloniais.** Lisboa: Edições 70, 2012. p. 287-307

PAIVA, Felipe. Sentidos do silêncio: o conceito de “raça” em Amílcar Cabral. **África(s):** Revista do Núcleo de Estudos Africanos e do Programa de Pós-Graduação em Estudos Africanos e Representações da África. Vol. 2, n. 4, jul./dez. (2015). Alagoinhas: UNEB, 2015. p. 17-33.

RIBEIRO, Luiz Dario Teixeira. Da conquista europeia à descolonização. In: VISENTINI, Paulo Fagundes; RIBEIRO, Luiz Dario Teixeira; PEREIRA, Analúcia Danilevicz. **Breve história da África.** Porto Alegre: Leitura XXI, 2007.

SANCHES, Manuela Ribeiro (org.). **Malhas que os impérios tecem: textos anticoloniais, contextos pós-coloniais.** Lisboa: Edições 70, 2012.

SANSONE, Livio. Raça. In: SANSONE, Livio; FURTADO, Cláudio Alves (org.). **Dicionário crítico das ciências sociais dos países de fala oficial portuguesa.** Salvador: EDUFBA, 2014. p. 393-410

SENGHOR, Léopold Sédar. O contributo do homem negro. In: SANCHES, Manuela Ribeiro (Org.). **Malhas que os impérios tecem**: textos anticoloniais, contextos pós-coloniais. Lisboa: Edições 70, 2012.

SOUSA, Julião Soares. O fenómeno tribal, o tribalismo e a construção da identidade nacional no discurso de Amílcar Cabral. In: TORGAL, Luís Reis; PIMENTA, Fernando Tavares; SOUSA, Julião Soares. **Comunidades Imaginadas**: Nação e Nacionalismos em África. Coimbra: Imprensa da Universidade de Coimbra, 2008. p. 161-172.

VENÂNCIO, José Carlos. A «África (eternamente) renascida». Relendo três dos «seus» insignes pensadores: Léopold Sédar Senghor, Frantz Fanon e Amílcar Cabral. **Vegueta**: Anuario de la Facultad de Geografía e Historia. n. 14 (2014). p. 185-195.

VILLEN, Patrícia. **Amílcar Cabral e a crítica ao colonialismo**. São Paulo: Expressão Popular, 2013.