

SENTIDOS DO SILÊNCIO: O CONCEITO DE “RAÇA” EM AMÍLCAR CABRAL

Felipe Paiva*

Resumo

Sendo um dos pensadores mais instigantes da África contemporânea, Amílcar Cabral possui uma diferença importante em relação a outros políticos e autores da libertação africana: em boa parte de sua obra madura ele silencia a respeito do conceito de “raça”. Tendo ocupado papel de destaque em seus escritos de juventude, este conceito se desenvolve em *diminuendo*, até tornar-se silêncio. Analisamos os sentidos deste silêncio.

Palavras-Chave: Amílcar Cabral; Raça; Lutas de Libertação.

Abstract

Amílcar Cabral is the one of the most stimulating thinkers of contemporary Africa. Compared to others politicians and authors of African liberation, he has an important difference: he is silent about the concept of “race”. This concept had a prominent role in his writings of youth, but, in his mature work this concept engages in *diminuendo*, to become silent. Thus, in this paper analyzed the senses of this silence.

Keywords: Amílcar Cabral; Race; Liberation Struggles.

“My music has emerged only after I have been silent for quite some time, literally silent. For me, ‘silent’ means the ‘nothing’ from which God created the world. Ideally, a silent pause is something sacred... If someone approaches silence with love, then this might give birth to music”

Arvo Pärt.

Naquela que é tida como sua obra-prima, a *Sinfonia nº 3*, o compositor polonês Henryk Górecki lança mão de técnicas composicionais minimalistas. Formalmente ascética a música se desenvolve em *crescendo*. De início, o contrabaixo, gravemente só. Depois,

os cellos. Com a evolução do *crescendo*, os violinos surgem e o silêncio é definitivamente rompido. A repetição inicial do aparente silêncio tem, naturalmente, sua razão de ser. Podendo estar associada à Escola Minimalista - à qual Górecki é eventualmente

* Doutorando em História Social – UFF. E-mail: paiva.his@gmail.com.

alinhado - o silêncio não escapa de ter importância interna na obra em si.

Tido por Gerárd Chaliand como “o analista político mais lúcido da África subsaariana colonial e pós-colonial” (2001, p. 312) o guineense-cabo-verdiano Amílcar Cabral (1924 - 1973) é uma das figuras centrais da África contemporânea. Tem-se discutido largamente acerca daquilo que está presente em sua obra. Diversos trabalhos apontam para a existência das notas marxistas, terceiro-mundistas, pan-africanistas e nacionalistas no seu acorde. Nesse trabalho pretende-se, no entanto, analisar o significado de uma ausência, a repetição de um aparente silêncio.

Amílcar Cabral possui uma diferença importante em relação aos demais intelectuais africanos de sua geração: na maior parte de sua obra teórica madura Cabral cala a respeito do conceito de raça. Com efeito, acreditamos que assim como na música, também na história “O próprio silêncio detém sentido a interpretar” (FARGE, 2011, p. 89). Destarte, nosso argumento central repousa na seguinte hipótese: ao contrário do que acontece na *Sinfonia nº 3* de Gorécki, a raça em Cabral não se desenvolve em *crescendo*, mas em *diminuendo*. É uma palavra minguante que, após irromper de forma estridente em sua juventude, torna-se silêncio.

I

Amílcar Cabral nasceu em setembro de 1924 em Batafá, Guiné-Bissau, filho dos cabo-verdianos Juvenal Lopes Cabral e Iva Pinhel Évora. Depois de idas e vindas entre as duas terras, Guiné e Cabo-Verde, Cabral ruma para Lisboa, em 1945, para cursar agronomia (SANTOS, 2014, p. 53, 102).

Em meados dos anos 40, Cabral somava-se aos “muitos jovens africanos, entre brancos, negros e mestiços, que [...] começavam

a chegar a Portugal para prosseguirem os seus estudos superiores”. Seu ar simpático e desenvolvimento provavelmente facilitou sua integração, inclusive junto aos colegas brancos. Todavia, cabe não superestimar os limites dessa integração. Afinal, ele era negro e o racismo era um dos pilares ideológicos do colonialismo europeu na África, ao que o caso português não era exceção (TOMÁS, 2008, p. 59, 61). É nesse lugar de participação que o jovem estudante começa a refletir acerca da situação colonial. O resultado dessas reflexões levaria cerca de uma década para ser impresso.

Em um caderno especial da renomada revista *Présence africaine*, publicado em 1953¹ veio a lume o primeiro escrito de Cabral relevante em termos de análise histórico-social². O pequeno artigo *O papel do estudante africano* mostra-se, por isso, como melhor ponto de partida quando o assunto é o conceito de raça em sua obra.

Escreveu o jovem Amílcar, com então 29 anos, que “O negro das colônias portuguesas de África, tal como o das outras colônias estrangeiras, não dispõe geralmente de recursos econômicos compatíveis com a sua dignidade humana”. As “massas negras”, continua, “ocupam na sociedade colonial uma posição comparável, mas não idêntica, à das massas proletárias metropolitanas”. O “negro”, em relação ao “proletário metropolitano” se vê diante de um espectro ainda mais limitado de oportunidades, batendo-se com as restrições tácitas ou explícitas “impostas pelo racismo”. O jovem militante chega a ressaltar que o “racismo à portuguesa” seria

1 Os artigos serão citados a partir do volume coordenado por Mário de Andrade. Ele, por sua vez, deixou a indicativa das publicações originais às quais fazemos referência.

2 Antes disso Cabral se ateu mais à literatura, tendo publicado principalmente poesia e crítica literária, entre o fim dos anos de 1940 e princípios de 1950.

diferente, mas nem por isso menos danoso em relação a outros. Afinal, todos no fim das contas flagelavam as “massas negras” (CABRAL, 1976a, p. 30).

No tocante ao tema específico de seu artigo – isto é, a situação do estudante africano na metrópole – a conclusão a que chega o jovem Amílcar é a de que “o negro não dispõe de recursos suficientes para ser estudante, seja qual for o grau de ensino”, pois “um número reduzido de africanos pode dispor desses recursos nas colônias portuguesas” (CABRAL, 1976a, p. 30). É possível inferir que “africano”, tanto nesta sentença quanto em todo o texto, funciona como sinônimo de “negro”.

A condição desse estudante é a de “africano colonizado”, no dizer do jovem Amílcar, o que a legislação colonial chamava por “assimilado”. A esse respeito, diz ele: “o negro que o colonialismo chama ‘assimilado’ está em geral desligado dos seus próprios problemas, do problema das massas africanas, *Assimilado* significa geralmente desenraizado” (CABRAL, 1976a, p. 30).³

“Assimilado” corresponde ao termo jurídico utilizado pelo colonialismo português para designar o “negro ou mestiço que obteve a cidadania portuguesa. Por extensão: um ‘evoluído’, um ‘não-indígena’” (PÉLIS-SIER, 1997, p. 353). Cabe, nesse contexto, uma distinção necessária entre tal estatuto jurídico e o fenômeno da criouliização.

Enquanto o termo “assimilado” refere-se no colonialismo português a um estatuto jurídico pretensamente capaz de legislar sobre fenômenos culturais, o crioulo, ao contrário, “é um termo ligado tão somente a uma perspectiva cultural”. A “crioulidade” implica, com isso, síntese, e a assimilação, da forma como encarada pela jurisprudência colonial, opção. Todavia, “o facto de muitos crioulos

terem alcançado tal estatuto – assimilação – não significou a sua submissão à cultura portuguesa em detrimento da vertente africana” (BITTENCOURT, 1999, p. 95, 96).

Ao falar em “assimilado desenraizado” Cabral refere-se, provavelmente, ao colonizado que preteriu a vertente africana ao status jurídico colonial.

Diante deste quadro,

o estudante negro das colônias portuguesas começa a tomar pouco a pouco consciência da sua posição no mundo: a de um homem negro que deve ter como preocupação fundamental servir a causa da emancipação dos homens negros, servindo assim a humanidade (CABRAL, 1976a, p. 32).

O estudante africano deveria, então, “aproveitar ao máximo as raras oportunidades que o regime colonial lhe oferece para lutar pela libertação das massas africanas, pela sua própria libertação” enquanto “trabalhadores intelectuais” (CABRAL, 1976a, p. 32).

No mesmo ano em que publica este artigo acerca da situação do estudante africano na metrópole, o jovem Amílcar planejou e executou um importante recenseamento agrícola em Guiné-Bissau. Alguns resultados desse estudo foram publicados em Portugal, nomeadamente a convite da revista *Agros* em 1959. No texto intitulado “A agricultura da Guiné – algumas notas sobre as suas características fundamentais” o ainda jovem, mas já não mais estudante, Amílcar – agora engenheiro em busca de reconhecimento profissional – escreve que “A população indígena da Guiné é de cerca de 500 000 habitantes, sendo constituída por mais de 20 ‘povos’ ou ‘raças’” (CABRAL, 1976, p. 45). Trata-se, diz o engenheiro, de uma variedade típica da Guiné-Bissau, onde habitam

diversos “povos” afro-negros, cujas origens são ainda hoje um problema no campo his-

3 Grifos do original.

tórico-etnológico. Diversidade flagrante, sobre uma mesma base de cultura e civilização africanas: da cor da pele à forma de habitação e povoamento; do idioma à religião; da indumentária ao regime alimentar; do instrumento agrícolas à leis do casamento; da divisão do trabalho à repartição das riquezas (CABRAL, 1976b, p. 45).

Por detrás de toda a variedade imperária, portanto, “uma situação político-social idêntica e uma base de vida idêntica – a agricultura”, pois agricultores são, fundamentalmente, os “povos” – nas aspas do autor – da Guiné. Em relação ao trato com a terra os ditos “povos” – ou “raças” – aparecem assim divididos: “a) *povos de contribuição principal* (balanta, fula, mandinga e manjaco); b) *povos de contribuição secundária* (macanha, papel, beafada e felupe); c) *povos de contribuição subsidiária* (os restantes)” (CABRAL, 1976b, p. 48).⁴

Haveria semelhança não só dos povos da Guiné entre si, mas também entre estes e os de “toda África Negra, nomeadamente na Costa Ocidental, (povos *bantus* e *sub-bantus*)”. Ato contínuo, “As influências islâmica e europeia” pouco afetaram as características gerais da agricultura comum desses povos (CABRAL, 1976b, p. 52).⁵

Apesar de se valer do conceito de “raça” em ambos os textos, o jovem Amílcar preenche o vocábulo com sentidos distintos. No artigo acerca do estudante africano na metrópole o conceito de raça serve como divisa política. O negro, colocado em situação subalterna, deve insurgir-se contra o sistema opressor colonial. Para o autor, o negro deve servir, fundamentalmente, à emancipação do próprio negro. Essa postura coincide com a atmosfera de influência que o cercava na altura em que escreveu e publicou seu en-

saio. Cabe não esquecer um aspecto central: o aludido texto foi publicado no influente periódico *Presence Africaine*.

Fundado em 1947 tendo à testa Alioune Diop, este periódico tinha como objetivo maior ser um espaço para autores do “Mundo Negro”. Tal “Mundo Negro” incluía a África sul-saariana e sua diáspora nas Américas.⁶ De fato, a publicação foi o maior veículo da expressão, debate e circulação da negritude.

Definida por Leopold Sédar Senghor como uma “ideologia nova que em fins do século XIX se apoiou nos valores do mundo negro” (SENGHOR, 1977, p. 299), a negritude abarca um amplo espectro de autores, sobretudo francófonos, com uma veia de discussão mais acentuadamente cultural e poética, sem excluir totalmente, claro, os debates de cunho explicitamente político. É por meio dela que, a partir de Paris, os vínculos diaspóricos se formam; se consolidam e se renovam (SANCHES, 2011, p. 16, 19).

Isso nos leva a outro aspecto já apontado anteriormente: “negro” e “africano” funcionam como sinônimos no referido texto. Mário de Andrade, principal interlocutor de Amílcar Cabral, nos conta que por esta época eles haviam introduzido “uma categoria que parecia, aparentemente, racial –, nós privilegiámos o negro... Para nós o negro era o centro de África: era uma visão *negrista*” (ANDRADE, 1997a, p. 72). O que interessava fundamentalmente para os jovens militantes era o “Mundo Negro”, nos próprios termos de Andrade, ao que ecoava, claro, a *Presence Africaine*.⁷

Portanto, a presença do fator racial enquanto estruturante do seu discurso reflete a

6 Ver: *Presence Africaine, La Maison d'édition*, disponível em <<http://www.presenceafricaine.com/info/8-maison-d-edition>>, acessado em 6 de agosto de 2015.

7 Grifos do original.

4 Grifos do original.

5 Grifos do original.

forte influência da tradição intelectual negra francófona. A negritude teve papel decisivo nesta etapa da vida de Cabral. Nesta altura ele fazia uma crítica racialista ao racismo colonial português.

Completamente diferente é o uso do termo “raça” no texto acerca da questão agrária na Guiné. Nele, o jovem engenheiro usa o termo para designar diferentes povos africanos. Ou seja, não se refere ao binômio opositivo colonial “branco – negro”. Essa terminologia parece ter mais relação com os critérios adotados pela ciência colonial para catalogação dos grupos etno-linguísticos africanos, do que com uma posição política opositiva ao colonialismo. É preciso frisar que esse texto foi produzido por Cabral enquanto desempenhava uma função no quadro laboral da colônia, sendo agente da metrópole, enquadrando, portanto, seu discurso à sua função. Em meio a esta aventura ambígua o jovem autor encontrou, ainda assim, espaço para expressar suas convicções políticas.

Ao falar da imensa diversidade de “povos” ou “raças” que existe na África negra, o autor também se refere a uma “base político-social idêntica” e a uma “base de vida idêntica”. Como no texto anterior, a presença de certa tradição intelectual francófona pode ser presumida dessa sentença.

Cheikh Anta Diop, por exemplo, chegou a falar do seu desejo de “libertar a profunda unidade cultural que permanece vivaz sob ilusórias aparências de heterogeneidade” em relação aos povos africanos. Tratava-se, para ele, de encontrar “o denominador comum da cultura africana”. Tal denominador comum assentaria na “unidade cultural orgânica” entre os povos do continente (DIOP, 2014, p. 11, 12).

É certo que o jovem Amílcar não leu esses trechos exatos de Diop na altura em que

escreveu seu recenseamento agrícola da Guiné, visto que o escrito do autor senegalês foi publicado posteriormente à edição do artigo de Cabral. No entanto, a ideia central do argumento já estava presente em publicações anteriores de Diop, além de ter circulado em inúmeras conferências suas proferidas desde 1946. Nesse sentido, o papel de Mário de Andrade nesta fase da trajetória de Cabral foi provavelmente decisivo. Afinal, em princípios dos anos de 1950, Andrade passou a ser secretário particular de Diop e seria no mínimo estranho se não reportasse em primeira mão ao amigo guineense o bando de ideias novas que avançavam Paris adentro e que tinham no intelectual senegalês o seu guia.

Logo, o conceito de raça é, neste momento, a principal nota, a mais estridente, do acorde Cabral. Sua crítica à colonização, e ao racismo nela implicado, é feita, por conseguinte, em termos racialistas.

II

Passados os anos de formação, transcorridos entre 1945 e princípios de 1950, começa a acontecer uma interessante evolução no pensamento político de Cabral. A partir de agora, a raça passa a ceder espaço a outros elementos retóricos. Segundo António Tomás, o fator decisivo para a viragem ocorrida no final dos anos de 1950 e princípios de 1960 foi a independência da Guiné-Conacri, datada de setembro de 1958. Este acontecimento teria dado ao então reconhecido engenheiro e pai de família guineense residente em Lisboa a “certeza de que estavam reunidas as condições para se lutar pelo fim do colonialismo na África lusófona” (TOMÁS, 2008, p. 99).

Claro que a independência de Conacri, assim como a de Gana dois anos antes, abraçou ainda mais centelha da subversão no engenheiro agrônomo, que da janela do seu

apartamento via o Tejo desaguar na sua Guiné. Essas águas, no entanto, antes de inundarem Bissau deveriam cabotar à Argélia.

Mário de Andrade nos conta que a partir do ano de 1956 a sombra da Argélia pairava sobre os militantes negros residentes na Europa. Confidenciou o patriota angolano a Michel Laban: “Se a Argélia não estava inserida do ponto de vista antropológico, cultural, no mundo negro, ela estava, apesar disso, presente pelo facto de ser do mundo colonial” (ANDRADE, 1997a, p. 132). Não por acaso, nesse mesmo ano é fundado o PAIGC – Partido africano para a independência da Guiné e Cabo-Verde – capitaneado por Cabral (LOPES, 2011, p. 9). É plausível supor que o conflito argelino, somado a outras influências, tenha aberto margem para Cabral pensar em outros marcadores identitários para além da raça, e, conseqüentemente, para outros meios, não-racialistas, de criticar o racismo colonial e legitimar a empresa revolucionária anticolonial.

Nesse momento, Cabral passaria a adotar a alcunha de Abel Djassi – ou, eventualmente, Abel Silva. Longe de ser somente um pseudônimo – apesar de cumprir também esta função – tratava-se de um heterônimo. Isto é, com este nome ele separava o Amílcar – pai de família, engenheiro, entusiasta do futebol – do já atuante militante político. O nome é, por isso, gradiente da mudança em sua vida. Claro que a separação tinha uma função prática: proteger aos seus, família e amigos próximos, e desviar a atenção da polícia política portuguesa. Mas, também, cumpria a função simbólica de inflexão em sua trajetória, e, conseqüentemente, de bifurcação de sua retórica.

Abel Djassi publica o artigo *A dominação colonial portuguesa*, escrito originalmente em inglês e editado em brochura pela “Union of democratic control” sob o título

The facts about Portugal's African colonies em julho de 1960, com prefácio de Basil Davidson. Trata-se, fundamentalmente, de uma denúncia ao colonialismo português. Ao lado da crítica ideológica vinham dados sociais empíricos precisos – fruto dos seus tempos de agrônomo.

O tom de denúncia é claro desde o princípio do texto: “Onze milhões de africanos estão submetidos à dominação colonial portuguesa. [...]. A população africana destas colônias foi reduzida à escravatura por um pequeno país, o mais atrasado da Europa”. A situação enfrentada pelos africanos ante ao jugo colonial é a de “servos no seu próprio país” (CABRAL, 1976c, p. 57).

Djassi avança os seguintes precedentes históricos para a situação colonial: “Depois do tráfico de escravos, a conquista pelas armas e as guerras coloniais, veio a destruição completa das estruturas económicas e sociais da sociedade africana”. Em consequência, o aumento da “população europeia” fez emergir “o desprezo pelos africanos”, sendo estes “excluídos de toda uma série de empregos, incluindo certos trabalhos menos especializados. Aberta ou hipocritamente, pratica-se a discriminação racial”, de forma a vedar aos africanos os mais básicos “direitos humanos” (CABRAL, 1976c, p. 57).

Por ora, cabe notar duas continuidades e uma ruptura. As primeiras dizem respeito ao singular em que Djassi coloca “sociedade africana” – certamente uma herança do Jovem Amílcar, crente de uma base de vida idêntica compartilhada pela África negra; e à sua crítica ao racismo colonial. A segunda concerne ao plural “direitos humanos” – elemento discursivo antes inteiramente ausente em sua retórica. Em conclusão, afirma o heterônimo, que, sendo estes direitos vedados pela metrópole, “os africanos despertaram e se lançaram à conquista da liberdade”.

Tal era feito por meio de suas “organizações de resistência, obrigadas à clandestinidade” (CABRAL, 1976c, p. 58).

Em seguida, o plural “direitos humanos” soma-se ao singular, “humanidade”: “No momento em que a humanidade descobre a unidade e luta por uma comunidade de interesses baseados na paz, no reconhecimento dos Direitos do Homem, na liberdade e igualdade entre os povos, os colonialistas portugueses preparam-se para desencadear novas guerras coloniais” (CABRAL, 1976c, p. 58).

Um dos argumentos “miseráveis”, “desprovidos de qualquer base humana ou científica” do colonialismo para a guerra era, diz Djassi, a teoria da assimilação. Sendo esta, para ele, inaceitável tanto de um ponto de vista teórico, quanto prático, pois “baseia-se na ideia racista da ‘incapacidade e da falta de dignidade’ dos africanos e tem implícito o nulo valor das culturas e civilizações africanas”.⁸ Como é perceptível, a crítica à noção de “assimilado” e ao racismo são radicalizadas, ganhando tons mais incisivos em relação aos escritos de juventude.

A nova tônica vem preenchida por um conhecimento de causa maior, alicerçado em estatísticas:

99, 7% da população africana de Angola, Guiné e Moçambique é considerada ‘não civilizada’ pelas leis coloniais portuguesas 0,3% é considerada ‘assimilada’. Para que uma pessoa ‘não civilizada’ obtenha o estatuto de ‘assimilada’, tem de fazer prova de estabilidade económica e gozar de um nível de vida mais elevado do que a maior parte da população de Portugal. Tem de viver à ‘europeia’, pagar impostos, cumprir o serviço militar e saber ler e escrever corretamente o português. Se os portugueses tivessem de preencher estas condições, mais de 50% da população não teria direito ao estatuto de ‘civilizado’ ou de ‘assimilado’” (CABRAL, 1976c, p. 91).

8 Idem, *Ibidem*.

Ao dito “não-civilizado” é reconhecida a existência somente “como objeto”, sendo “deixado à mercê dos caprichos da administração colonial e dos colonos”. Desse modo, “Ao classificá-lo como ‘não-civilizado’, a lei oficializa a discriminação racial e justifica a dominação portuguesa em África”. Por outro lado, aqueles que conseguem lograr o reconhecimento de “assimilados”, logo, os “civilizados”, que em tese seriam cidadãos portugueses de direito, não gozam “dos privilégios reservados aos europeus”. Alguns, inclusive, “encontram-se numa situação de isolamento entre a massa da população africana e os colonos, e estes últimos rejeitam-nos através de uma discriminação declarada ou dissimulada”. O que o leva a concluir: “A comunidade ‘multiracial’ portuguesa é um mito” (CABRAL, 1976c, p. 58).

III

Irrompe, assim, a crítica à ideia da sociedade multirracial supostamente criada pelo português nos trópicos. Essa suposta harmonia racial encontra desmentido no próprio discurso colonialista do Estado Novo.

Em 1930 o então responsável interino pela pasta das colônias, António de Oliveira Salazar, afirmava que pretendia “a colonização propriamente dita, com a expansão da nossa raça”, pois era “da essência orgânica da Nação Portuguesa desempenhar a função histórica de possuir e colonizar domínios ultramarinos e de civilizar populações indígenas que neles se compreendam”. Feito chefe de Estado ele continuaria a falar em 1933: “Devemos organizar cada vez mais eficazmente e melhor a proteção das raças inferiores”. Finalmente, em 1957 seu tom se radicalizaria: “Nós cremos que há raças, decadentes ou atrasadas, como se quiser, em relação as quais perfilhamos o dever de cha-

má-las à civilização” (SALAZAR *apud* MA-TEUS, 1999, p. 19, 20).

Como haver harmonia racial, ou sociedade multirracial, se umas raças têm mais pedigree que outras? Como afirmou Bittencourt, a “tese de que a harmonia racial não passava de uma fachada construída pelo colonialismo português, já que a frustração com tal situação será um dos principais combustíveis para a luta” (BITTENCOURT, 1999, p. 22). Com efeito, o discurso racista da metrópole longe de rumar para o multirracismo desembocava, tão somente, no “binômio branco/negro e a ação comando/obediência e, como seu corolário o paternalismo tutelar” (ANDRADE, 1997b, p. 26).

Tendo em vista o racismo aberto do salazarismo e a antinomia cromática dele derivada, Djassi afirma que a ideia da “sociedade multirracial”, não era outra coisa senão um “apartheid à portuguesa”, visto que o “regime impede todo o contacto social com a população dita ‘civilizada’ e reduz 99% da população africana a uma condição sub-humana”. Da mesma forma, a dita unidade nacional entre a metrópole e suas colônias não passava de um “subterfúgio vergonhoso vai contra todas as realidades geográficas, étnicas, sociais e culturais e está até em contradição com leis que efetivamente regem as relações entre as colônias e Portugal” (CABRAL, 1976c, p. 79).

Notamos até o momento os termos “racismo” em Djassi. Mas não de “raça”, ao contrário do seu antecessor: o jovem Amílcar, ou da sua tosca nênese derrotada: Salazar. Fato também digno de nota, a antinomia cromática branco-negro é substituída por um trinômio curioso formado pelo europeu (branco); o africano (negro) e os “homens de cor”. Seriam estes, metade europeu e metade africano, completamente africanos ou exclusivamente europeus/europeizados?

Vejamos, diz Djassi que o racismo teria nascido e crescido com o aumento, nas colônias, “da população europeia”, daí derivando que “entre os dez milhões de habitantes de Angola e de Moçambique existem apenas 60 000 pessoas de ‘côr’, e que no último meio século a proporção desta população ‘de côr’ se manteve praticamente constante” (CABRAL, 1976c, p. 62). Ora, se a maior parte da população era de “africanos” inferimos que “europeu” corresponde ao “branco”, “africano” ao “negro” e “pessoas de cor” aos mestiços.

A oposição “branco-negro” ainda se faz presente, como, por exemplo, no seguinte trecho: “O homem branco é sempre apresentado [no discurso colonial] como um ser superior e o africano como um ser inferior” (CABRAL, 1976c, p. 62). Como nos escritos da juventude “africano” funciona aqui como sinônimo de “negro”. Mas a presença do anteriormente citado “homem de cor” inaugura uma ambiguidade interessante. Afinal, ele não é “negro”, mas tampouco é “branco”.

Para Djassi tanto o negro quanto o “homem de cor” seriam africanos por direito. Isso é perceptível quando trata da inserção do africano na política colonial: “Três africanos são utilizados como fantoches, [...], pela delegação portuguesa nas Nações Unidas e noutros organismos internacionais”. Estes três *africanos* seriam, respectivamente, “o negro Jaime Pinto Bull (Guiné), o ‘homem de côr’ Augusto Santos Lima (de origem cabo-verdiana) e o ‘homem de côr’ Júlio Monteiro (natural das Ilhas de Cabo Verde)”. Ainda que “considerados traidores pelos seus compatriotas”, pois servindo ao “colonialismo português”, eles são *africanos* (CABRAL, 1976c, p. 65).⁹

Ao contrário do Jovem Amílcar, além de começar a silenciar a palavra “raça”,

9 Grifos nossos.

Djassi também começa a romper aqui com a identificação automática entre “africano” e “negro”.

A conclusão encaminha para uma maturidade ideológica. Diz ele: “Nós, africanos das colônias portuguesas, lutamos contra o colonialismo português, para defender os direitos do nosso povo e os verdadeiros interesses de todos os povos do mundo” (CABRAL, 1976c, p. 65). Sendo “africanos” compostos por “negros” e “homens de cor” o tom é, ao menos, ligeiramente diferente daquele adotado na juventude, segundo o qual a posição do estudante africano seria a de “servir a causa da emancipação dos homens negros, servindo assim a humanidade”.

O progresso social se faria, assim, com base na “unidade e fraternidade africana, na amizade e na igualdade entre todos os povos, incluindo o povo português”. Djassi recusa, com isso, a oposição fácil “povo contra povo”, o que, naturalmente, abriria margem para posição racialista. A guerra de libertação nacional parecia ser para ele contra o Estado e o governo português, diferenciando-os do povo luso. Como atesta, em linguagem direta e coloquial, em um discurso proferido em crioulo aos quadros do seu partido em novembro de 1969:

[...] nós, contra os colonialistas portugueses, aceitamos até mesmo gente desse grupo de brancos, para lutarem ao nosso lado, se eles quiserem. Porque entre os brancos pode haver uns que são a favor do colonialismo e outros que são anticolonialistas. Se esses se juntarem a nós, é bom, é mais força contra os colonialistas. Aliás, vocês sabem que exploramos isso bastante. [...]. Só quem não está no Partido é que não sabe isso (CABRAL, 1976d, p. 122).

O termo raça desaparece, e a oposição direta entre o branco e o negro é desfeita. Mas, assim como na juventude o mundo inteiro é evocado, quando afirma que “a riqueza

material e humana “dos países africanos” faz parte do patrimônio da humanidade e deveria servir o progresso e a felicidade dos seus povos e dos povos de todos os países” (CABRAL, 1976d, p. 122). Outro importante pensador anticolonial, Albert Memmi, escreveu que na empresa anticolonial subsistiria uma relação de contraposição *povo a povo*. Como meio de livrar-se do colonialismo, o colonizado adotaria a libertação nacional e étnica, da qual o colonizador só poderia ser excluído (MEMMI, 2007, p. 17, 117). A questão é que a “etnia” ou a “raça” não são divisas da retórica do Amílcar maduro, residindo nisso um de seus aspectos mais originais em relação aos outros clássicos do pensamento anticolonial.

IV

O heterônimo Abel Djassi marca uma importante viragem no pensamento cabraliano. Nesse contexto, a negritude da juventude “não só é substituída pela luta política pela emancipação, como tendia [...] a africanizar-se, a territorializar-se” (SANCHES, 2011, p. 33). Esse território não é, no entanto, um marco geográfico monolítico, assim como o sujeito da libertação não é um referente antropológicamente fixo. O território abrangia, em primeiro lugar, a nação – Guiné e Cabo-Verde –, a África, o mundo colonial e, traço mais subversivo de todos, o próprio mundo da metrópole. O sujeito da libertação, sendo primeiramente o guineense-cabo-verdiano e o africano, poderia abranger, igualmente, outras populações do mundo colonial, incluindo o proletariado metropolitano.

O nacionalismo de Cabral é, desse modo, não um fim, mas “a condição da libertação e de uma união solidária entre os países africanos e para além deles, transcendendo noções meramente culturalistas ou afinidades

ideológicas ‘raciais’ ou continentais, como sucede com a negritude ou o pan-africanismo” (SANCHES, 2011, p. 40).

Por este motivo, é um erro crasso incluir Cabral na seara de um possível “nacionalismo negro”, visto geralmente como a “necessidade de organização e luta pela independência negra”. Tal incluiria, supostamente, “as lutas das rainhas Nzinga e Yaa Asantewa, [...] a revolução Mau-Mau no Quênia, [...] [e] as lutas revolucionárias de Amílcar Cabral e o PAIGC” (NASCIMENTO, 1981, p. 32). Nesse caso, estaríamos diante, apenas, de mais uma interpretação militante politicamente correta, que imagina que os africanos sempre se mantiveram unidos num só bloco contra os invasores brancos (ALENCASTRO, 2012, p. 97).

Incluir Nzinga, os Mau-Mau e Cabral numa mesma fôrma claustrofóbica constituída pelo negro insubmisso e o branco invasor seria uma violência com a originalidade e especificidade de cada um. O mesmo vínculo causal, o colonialismo, que pode servir para entrelaçá-los, não implica uma mesma motivação política.¹⁰

No caso específico de Cabral, sua moti-

10 Ou, como afirmamos em um trabalho anterior: O que torna possível o entrelaçamento de todas as iniciativas de ações que fizeram oposição ao colonialismo sob a alcunha de um mesmo conceito, o de resistência, é o vínculo causal, isto é, o próprio colonialismo. Por outro lado, “as motivações que subsidiaram estas oposições devem sempre ser demonstradas quando forem diferentes e, dado a enorme variedade de contextos específicos, essas motivações são, quase sempre, distintas. [...]. Não se pode atribuir uma mesma motivação subjacente a expressões diferentes da resistência. Para isso seria preciso aceitar a ideia de filiação, descendência ou linearidade [...]. O potencial de mudança social e emancipação humana que subjaz nos fenômenos da insubmissão e no conceito de resistência não existem aprioristicamente. [...]. O que há de historicamente objetivo nesse fenômeno é o evento causal que desencadeia as iniciativas que lhe fizeram oposição e que justifica, no plano da práxis, a utilidade do conceito” (PAIVA, 2014, p. 154).

vação política não era racial. Cabral, assim como N’Krumah, devia ver denominações como “nacionalismo negro” como algo “nebuloso”, para usarmos aqui as palavras do próprio político ganês (NKRUMAH, 1963, p. 133).

Cabral era um típico político moderno, e o campo próprio de aplicação da política é o antagonismo (BOBBIO, 2000, pp. 170, 171). Por este motivo, o discurso político “se caracteriza pela condição de o discurso político apresentar aos demais como *irremediavelmente falsos*”. Ele é, pois, um discurso tipicamente “a efeito ideológico”, um discurso que gera a crença”. Possuindo, assim uma função persuasiva. Tal resulta no caráter profundamente dicotômico do discurso político, visto que ele se organiza ao redor de um “nós identificador”, elemento de coesão coletiva. Este “nós” precisa, necessariamente, ser contraposto a um “eles opositivo” para que a engrenagem do antagonismo ponha-se em movimento (VERON, 1980, p. 93, 96).¹¹

A questão é que em Cabral – ao menos o maduro que se segue a Abel Djassi – a raça não é esse elemento de coesão coletiva. “Raça” – ao contrário de racismo - *não está lá*. Não se trata em seu discurso de “Nós, negros” e “Eles, brancos”. Não se trata sequer de “Nós, povo guineense” e “Eles, povo português”. Eis o caráter mais subversivo da sua retórica e seu traço teórico-ideológico mais original.

A questão fulcral que subsistiu em todo pensamento anticolonial foi o da conquista do poder usurpado pelo colonizador. Ato contínuo, para a justificativa do direito à soberania e à autodeterminação e na luta para tomar o poder, duas categorias centrais foram mobilizadas: “por um lado, a figura do Negro, [...] e, por outro, [...] [a] temática da diferença cultural” (MBEMBE, 2014, p. 155, 158).

11 Grifos do original.

V

No pensamento anticolonial africano, em geral, é a raça o elemento retórico que funda a diferença. Funcionando, conseqüentemente, como o elemento de coesão coletiva, consubstanciando a ideia de nação e de comunidade, “uma vez que são os determinantes raciais que servem de base moral à solidariedade política”. A “raça” torna-se, desse modo, “a prova (ou, por vezes a justificação) para a existência da nação”. Levado às últimas instâncias tal forma de pensar levaria a uma visão essencialmente negrista da África – para usarmos os termos de Mário de Andrade -, de maneira que “tudo o que não é negro não ocorre e não pode, conseqüentemente, reclamar qualquer africanidade”, uma “africanidade não negra” torna-se “simplesmente impensável” (MBEMBE, 2014, p. 158, 159).

A raça em Cabral, ao contrário do magma do pensamento africano anticolonial dos anos de 1950 e 1960, não é o elemento fundador. Sua obra exhibe maior plasticidade retórica, de forma que a figura transitiva do oprimido é o seu *telos*. Essa figura norteia sua teoria. Se fazendo notar, em maiores ou menores dimensões, aplicada ao negro, ao povo guineense e africano, aos asiáticos, aos povos do terceiro-mundo, aos proletários e camponeses europeus e à mulher.¹²

A empatia em Cabral parece surgir não da presença de algo – uma substância racial que implicaria a diferença, por exemplo -, mas, ao contrário, da ausência de algo. A ausência do poder – seja do poder sobre o

Estado, o governo, a sociedade ou sobre si mesmo – funda o discurso emancipacionista de Cabral. Se a dois grupos faltar uma mesma coisa – como a soberania Estatal – eles estarão necessariamente vinculados.

Desta feita, o sujeito da emancipação torna-se universal no sentido da *plenitude ausente*. Por este prisma o universal não tem nenhum conteúdo próprio, mas é determinado pelo contexto particular da falta (LACLAU, 2011, p. 40). No caso do revolucionário guineense essa falta particular é a soberania nacional. A partir dela pode ser gerada a empatia para outros vínculos possíveis.

É isso que o leva a fazer - ousadamente e sob o risco de incompreensão por parte dos seus - do próprio povo português um exemplo para o povo guineense. Disse ele na mensagem de ano novo de 1973 – dias antes do seu assassinato - aos membros do seu partido que a luta deveria obedecer à cooperação entre todos os povos do mundo, incluindo o povo português que “em três guerras de libertação contra Castela, em Espanha, lutou para conquistar a sua própria expressão política e social, a sua independência – e venceu” (CABRAL, 1977, p. 224).

É óbvio que, político experimentado, o apelo internacionalista de Cabral cumpria uma importante função pragmática no quadro diplomático, pois ele via na guerra de libertação nacional não somente um ato de subversão contra o governo português, mas também contra os aliados deste, o que incluía a OTAN. Com isso, angariava conseqüentemente, apoio por parte dos países socialistas, e mesmo a simpatia de países do bloco capitalista que não tinham parte direta no tratado do Atlântico Norte (SOARES, 2011, p. 337, 339).

Por esse motivo, o seu discurso de solidariedade entre os povos e unidade nacional não pode ser romantizado de forma a soter-

¹² Sobre a condição da mulher, Cabral foi taxativo. Em carta dirigida a uma jovem militante do PAIGC, ele afirmara que “o nosso povo não será verdadeiramente livre e não haverá progresso verdadeiro na nossa terra, se a mulher não fôr livre e se ela não participar activamente e conscientemente na construção desse progresso” (CABRAL, 2014a).

rar suas próprias contradições. Apesar de pregar publicamente a paz entre as nações e a unidade de todo o povo guineense ele se mostrava indeciso a respeito do que fazer com os desertores do exército colonial. Sua conclusão costumava ser a do voto de confiança vigilante. O que não excluía a pena capital ao menor sinal de traição.¹³

Dessa forma, sem idealizá-lo, é possível admitir que, em termos estritamente teóricos, o progressivo apagamento da raça em seu discurso, em detrimento de outros elementos de coesão coletiva, pode encaminhar para novas formas de compreender a emancipação humana.

Finalizando em semântica agambeniana: alguns excertos dos escritos de Cabral podem ser encarados como anunciadores da “comunidade que vem”. Sendo esta inessencial (AGAMBEN, 1993, p. 22), pois sua substância é a própria negação de todo essencialismo identitário a-histórico, e seu laço a partilha de uma ausência a ser preenchida. Mas, assim como o Molloy de Beckett, ela vem claudicante: usa muletas e não move as pernas.

Fontes

ANDRADE, Mário Pinto de. **Uma entrevista dada a Michel Laban**. Lisboa: Sá da Costa, 1997a.

CABRAL, Amílcar. “O papel do estudante africano” In: CABRAL, Amílcar. **Obras escolhidas de Amílcar Cabral - Unidade e luta (Vol.I)**. A arma da teoria. Lisboa: Seara Nova, 1976a.

_____. “A agricultura da Guiné” In: CABRAL, Amílcar. **Obras escolhidas de Amílcar Cabral - Unidade e luta (Vol.I)**. A arma da teoria. Lisboa: Seara Nova, 1976b.

13 Por exemplo, em carta aos militantes do PAIGC em Bissau, Cabral foi taxativo ao dizer que os “cachorros dos colonialistas [...] que traíram a nossa boa fé e servem criminosamente o inimigo do nosso povo, sofram o castigo que merecem, onde quer que se encontrem: devem ser condenados à morte e liquidados o mais breve possível” (CABRAL, 2014b).

_____. **car Cabral - Unidade e luta (Vol.I)**. A arma da teoria. Lisboa: Seara Nova, 1976b.

_____. “A dominação colonial portuguesa” In: CABRAL, Amílcar. **Obras escolhidas de Amílcar Cabral - Unidade e luta (Vol.I)**. A arma da teoria. Lisboa: Seara Nova, 1976c.

_____. “Mensagem de ano novo” In: CABRAL, Amílcar. **Obras escolhidas de Amílcar Cabral - Unidade e luta (Vol.II)**. A prática revolucionária. Lisboa: Seara Nova, 1977.

_____. **Carta à Tereza**, Fundação Mário Soares. Disponível em <<http://casacomum.org/cc/visualizador?passa=07062.035.033#!1>>, acessado em 8 de agosto de 2014a.

_____. **Carta aos militantes do PAIGC**. Fundação Mário Soares. Disponível em <<http://casacomum.org/cc/visualizador?passa=07062.035.034#!1>>, acessado em 8 de agosto de 2014b.

PRESENCE AFRICAINE, *La Maison d'édition*. Disponível em <<http://www.presenceafricaine.com/info/8-maison-d-edition>>, acessado em 6 de agosto de 2015.

Bibliografia

ANDRADE, Mário Pinto de. **Origens do nacionalismo africano**. Lisboa: Dom Quixote, 1997b.

AGAMBEN, Giorgio. **A comunidade que vem**. Lisboa: Presença, 1993.

ALENCASTRO, Luiz Felipe de. **O Trato dos Viventes: Formação do Brasil no Atlântico Sul**. São Paulo: Companhia das Letras, 2012.

BITTENCOURT, Marcelo. **Dos jornais às armas. Trajectórias da contestação angolana**. Lisboa: Vega, 1999.

BOBBIO, Norberto. **Teoria Geral da Política**. Rio de Janeiro: Elsevier, 2000.

DIOP, Cheikh Anta. **A unidade cultural da África negra**. Mangualde: Pedagogo, 2014.

CHALLIAND, Gerard. “Epílogo: Frantz Fanon resiste La prueba Del tiempo” In: FANON, Frantz. **Los condenados de La Tierra**. Ci-

dade do México: Fundo de cultura econômica, 2001.

LACLAU, Ernesto. **Emancipação e diferença**. Rio de Janeiro: Eduerj, 2011.

LOPES, Carlos. (Org.). **Desafios contemporâneos da África**: O legado de Amílcar Cabral. São Paulo: Unesp, 2011.

MATEUS, Dalila Cabrita. **A luta pela independência**: A formação das elites fundadoras da FRELIMO, MPLA e PAIGC. Lisboa: Inquérito, 1999.

MBEMBE, Achille. **Crítica da razão negra**. Lisboa: Antígona, 2014.

NASCIMENTO, Elisa Larkin. **Pan-africanismo na América do Sul**: Emergência de uma rebelião negra. Petrópolis: Vozes, 1981.

N’KRUMAH, Kwame. **Africa must Unite!** Nova York: Praeger, 1963.

PAIVA, Felipe. **A polifonia conceitual**: A resistência na História Geral da África (Unesco). (Dissertação) Mestrado em História. Niterói: UFF, 2014.

SANCHES, Manuela Ribeiro. (Org.). **Malhas que os impérios tecem**: Textos anticoloniais, contextos pós-coloniais. Lisboa: Edições 70, 2011.

SANTOS, Daniel. **Amílcar Cabral, um outro olhar**. Lisboa: Chiado, 2014.

SENGHOR, Leopold Sedar. **Liberté – Vol. III**. Négritude et Civilisation de L’Universal. Paris: Le Seuil, 1977.

SOARES, Julião Sousa. **Amílcar Cabral (1924 - 1973)**. Vida e morte de um revolucionário africano. Lisboa: Vega, 2011.

TOMÁS, António. **O fazedor de utopias**: Uma biografia de Amílcar Cabral. Lisboa: Tinta da China, 2008.

VERON, Eliseo. “Discurso, poder, poder del discurso” In: **Anais do primeiro colóquio de semiótica**. Rio de Janeiro/São Paulo: Loyola/PUC, 1980.

Recebido em: 15/04/2015
Aprovado em: 21/06/2015