

plexidade das reacções e análises do pós-colonialismo e dos seus textos, como das próprias teorias pós-coloniais, só pode ser entendida em todo o alcance se se considerar a sua dependência de histórias e teorias que atualmente prevalecentes tendem, por vezes, a descurar ou a ignorar de forma descontextualizada. Entre estas últimas destacam-se exactamente as propostas anticoloniais que, na sua diversidade, também contribuíram para além de outros factores de ordem económica e política, para a transformação radical da ordem mundial.

A revolução iniciou-se na segunda metade do século passado com a reivindicação do direito à autodeterminação e à independência total por parte das colónias europeias. Neste contexto, a descoberta da negritude, associada de modo mais ou menos explícito, a uma consciência pan-africana, com características diferentes, mas complementares, foi, sem dúvida, um dos momentos que marcaram – como o sugerem os textos seleccionados – o pensamento e as práticas políticas que também contribuíram decisivamente, não apenas para o fim do (neo)colonialismo, mas para o seu questionamento radical. Sem esquecer os movimentos anticoloniais, quer a perspectiva pós-colonial não é impossível. Esse momento caracterizar-se-ia pela afirmação da identidade negra ou africana e pelas reivindicações de uma descolonização fora e contra a Europa, nomeadamente através do questionamento das narrativas históricas, da luta pela independência, bem como pela criação de uma via alternativa aos dualismos da Guerra Fria, através da noção de Terceiro Mundo.

MANUELA RIBEIRO SANCHES

MANUELA RIBEIRO SANCHES (ORG.)

TEXTOS ANTICOLONIAIS,
CONTEXTOS PÓS-COLONIAIS

978-972-44-4165-9



24 416519

FCT Fundação para a Ciência e a Tecnologia
MINISTÉRIO DA CIÊNCIA E DO ENSINO SUPERIOR

LUGAR DA HISTÓRIA 79



LUGAR DA HISTÓRIA



Título original:
Malhas que os Império Tecem. Textos Anticoloniais, Contextos Pós-Coloniais

Introdução: © Manuela Ribeiro Sanches e Edições 70, Lda., 2011
Esta edição: © Manuela Ribeiro Sanches e Edições 70, Lda., 2011

W. E. B. Du Bois, *Do nosso esforço espiritual*: © Penguin Group; Alain Locke, *O novo Negro*: © Scribner; Léopold Sédar Senghor, *O contributo do homem negro*, © Éditions du Seuil, 1961; George Lamming, *A presença africana*: © The University of Michigan Press, 1960, 1992; C. L. R. James, *De Toussaint L'Ouverture a Fidel Castro*: © Random House 1963; Mário (Pinto) de Andrade, *Prefácio à Antologia Temática de Poesia Africana*: © Sá da Costa 1975; Michel Leiris, *O etnógrafo perante o colonialismo*: © Gallimard, 1950; Georges Balandier, *A situação colonial: uma abordagem teórica*: © PUF, 1950; Aimé Césaire, *Cultura e colonização*: © Présence africaine; Frantz Fanon, *Racismo e cultura*: © Frantz Fanon 1956; Kwame Nkrumah, *O neo-colonialismo em África*: © Kwame Nkrumah; Eduardo Mondlane, *A estrutura social – mitos e factos*: © Janet e Eduardo Mondlane Jr.; Eduardo Mondlane, *Resistência – A procura de um movimento nacional*: © Janet e Eduardo Mondlane Jr.; Amílcar Cabral, *Libertação nacional e cultura*: © Centro Amílcar Cabral.

Capa de FBA

Ilustração de capa:
«It's Hard to Say Goodbye!», caricatura da descolonização de África, de «Ludas Matyi»,
2 Agosto 1960 (litografia a cores), Hegedus, Istvan (fl.1960) / Private Collection
/ Archives Charmet / The Bridgeman Art Library

Apesar de várias tentativas, não foi possível localizar o proprietário dos direitos da ilustração
utilizada na capa. Para qualquer informação, contactar a editora através do endereço
electrónico indicado em baixo.

Depósito Legal n.º 326 619/11

Biblioteca Nacional de Portugal – Catalogação na Publicação

SANCHES, Manuela Ribeiro, 1951-

Malhas que os impérios tecem. – (Lugar da história)
ISBN 978-972-44-1651-9

CDU 94(4-44)
325

Paginação:
RTA LYNCE

Impressão e acabamento:
PENTAEDRO
para
EDIÇÕES 70, LDA.
em
Abril de 2011

Direitos reservados para todos os países de língua portuguesa
por Edições 70

EDIÇÕES 70, Lda.
Rua Luciano Cordeiro, 123 – 1.º Esq.º – 1069-157 Lisboa / Portugal
Telefs.: 213190240 – Fax: 213190249
e-mail: geral@edicoes70.pt

www.edicoes70.pt

Esta obra está protegida pela lei. Não pode ser reproduzida, no todo ou em parte, qualquer
que seja o modo utilizado, incluindo fotocópia e xerocópia, sem prévia autorização do Editor.
Qualquer transgressão à lei dos Direitos de Autor será passível de procedimento judicial.

MANUELA RIBEIRO SANCHES (ORG.) MALHAS QUE OS IMPÉRIOS TECEM TEXTOS ANTICOLONIAIS, CONTEXTOS PÓS-COLONIAIS



Índice

MANUELA RIBEIRO SANCHES, VIAGENS DA TEORIA ANTES DO PÓS-COLONIAL	9
Agradecimentos	45
CAPÍTULO I. VIAGENS TRANSNACIONAIS,	
AFILIAÇÕES MÚLTIPLAS	47
W. E. B. DU BOIS, Do nosso esforço espiritual	49
ALAIN LOCKE, O novo Negro	59
LÉOPOLD SÉDAR SENGHOR, O contributo do homem negro ..	73
GEORGE LAMMING, A presença africana	93
C. L. R. JAMES, De Toussaint L'Ouverture a Fidel Castro ..	155
MÁRIO (PINTO) DE ANDRADE, Prefácio à Antologia Temática de Poesia Africana	185
CAPÍTULO II. PODER, COLONIALISMO, RESISTÊNCIA	
TRANSNACIONAL	197
MICHEL LEIRIS, O etnógrafo perante o colonialismo	199
GEORGES BALANDIER, A situação colonial: uma abordagem teórica	219
AIMÉ CÉSAIRE, Cultura e colonização	253
FRANTZ FANON, Racismo e cultura	273
KWAME NKRUHMAH, O neocolonialismo em África	287
EDUARDO MONDLANE, A estrutura social – mitos e factos ..	309

EDUARDO MONDLANE, Resistência – A procura de um movimento nacional.....	333
AMÍLCAR CABRAL, Libertação nacional e cultura	355
Obras citadas	377

MANUELA RIBEIRO SANCHES

Viagens da teoria antes do pós-colonial

«Do mesmo modo que nenhum de nós está fora ou para além da geografia, também nenhum de nós está completamente livre da luta pela geografia. Essa luta é complexa e interessante, porque não diz apenas respeito a soldados e canhões, mas também a ideias, formas, imagens e imaginações» (Edward W. Said, *Culture and Imperialism*, 1994: 6).

Há cerca de cinco anos mencionava-se na introdução a *Deslocalizar a Europa* (Sanches, org., 2005) – de que este volume é, até certo ponto, uma continuação – a complexidade das viagens da teoria, as suas transformações e limites, a partir do texto «Reconsiderando a teoria itinerante». Aí, Edward W. Said assinala o modo como teorias produzidas em momentos e lugares específicos sofrem processos de transformação, consoante não só o tempo, mas também – e esse é o seu aspecto mais inovador – os lugares em que são lidas, dando assim lugar ao que designa de processos, não de filiação, mas de afiliação, ou seja, de apropriação criativa.

O mesmo se poderá, porventura, aplicar à recepção dos textos contidos no volume *Deslocalizar a Europa* que apresentava, em versão portuguesa, um conjunto de propostas teóricas relacionadas com uma perspectiva que tem vindo a ser designada, com maior ou menor eficácia, maior ou menor adequação, de «pós-colonial».

O termo parece ter finalmente entrado no vocabulário nacional, por vezes ainda com alguns equívocos, nomeadamente quando se persiste em atribuir ao «pós» uma mera conotação cronológica, como se o colonial tivesse sido finalmente ultrapassado, o que permitiria – pelo menos

em Portugal – uma revisitação mais ou menos pacificada de um passado que se deseja definitivamente morto e enterrado.

Contudo, esse passado insiste, qual recalçamento, em vir à tona. A memória da guerra colonial, os conflitos sobre uma descolonização apelidada de «exemplar» ou «desastrosa» revelam, no caso português, o modo como as feridas continuam abertas, sobretudo nas gerações que as presenciaram. As memórias dos «retornados» afloram timidamente, sempre em termos de um debate controverso que parece longe de encerrado.

Por outro lado, gerações mais jovens, não só nostálgicas de uma «África minha», mas também cada vez mais interessadas ou críticas em relação ao passado colonial, manifestam a sua curiosidade, curiosidade nunca meramente intelectual, atravessada como é por memórias e histórias herdadas de experiências por vezes opostas, mas portadoras, apesar de tudo, de um olhar necessariamente mais distanciado sobre esses acontecimentos.

Uma vez que o luto desse momento está longe de ser resolvido, urge visitar os elementos «fundadores» do pós-colonial, representados pelos textos aqui reunidos: propostas diversas, por vezes contraditórias, mas todas elas militantemente anticoloniais. Porquê, poder-se-á perguntar, a urgência desta revisitação? Interesse meramente documental, registo arqueológico, na acepção menos interessante do conceito, para desenterrar passados ultrapassados, passados que jazem mortos, arrefecendo, enredados em malhas tecidas por impérios que se deseja definitivamente enterrados?

Pergunta que, se faz sentido, não obsta a que se lhe acrescente outra: como falar do pós-colonial sem pensar o colonial e a reacção mais imediata a este? Note-se que não se pretende, de modo algum, ver no anti-colonial um mero momento antes do pós-colonial, como se a simples causalidade histórica, regida por uma lei de necessidade estrita, pudesse explicar o presente. Mais relevante será atender às diferenças de contextos, ao mesmo tempo que não pode ser ignorada a forma como muitas das respostas e interrogações que a nossa contemporaneidade se coloca são também marcadas por perplexidades que esses passados suscitam.

Publicados alguns deles no Portugal dos anos 70, quando o fim da censura permitiu finalmente a sua divulgação – mas, entretanto, esquecidos ou ignorados pelos que então os leram ou desconhecidos das gerações

mais jovens –, a maior parte dos textos aqui apresentados requer uma leitura renovada que permita uma heterogeneidade efectiva de abordagens face aos desafios nossos contemporâneos.

Dito de outro modo, a complexidade das reacções e análises, bem como das próprias teorias pós-coloniais, só pode ser entendida em todo o seu alcance se se considerar a sua dependência de histórias e teorias que as abordagens actualmente prevalecentes tendem, por vezes, a descurar ou a utilizar de forma descontextualizada. Entre estas últimas histórias e teorias destacam-se exactamente as propostas anticoloniais que, na sua diversidade, também contribuíram, para além de outros factores de ordem económica e política, para uma alteração radical da ordem mundial.

Esta revolução iniciou-se na segunda metade do século passado com a reivindicação do direito à autodeterminação e à independência total por parte das antigas colónias europeias. Neste contexto, a descoberta da negritude, associada, de modo mais ou menos explícito, a uma consciência pan-africana, com enfoques diferentes, mas complementares, foi, sem dúvida, um dos momentos decisivos que marcaram – como o sugerem os textos seleccionados – o pensamento e as práticas políticas que também contribuíram decisivamente, não para o fim do (neo)colonialismo, mas para o seu questionamento radical. Sem este, quer os movimentos anticoloniais, quer a perspectiva pós-colonial não seriam possíveis. Esse momento caracterizar-se-ia pela afirmação da identidade negra ou africana e pelas reivindicações de uma descolonização fora e dentro da Europa, nomeadamente através do questionamento das narrativas eurocêntricas, da luta pela independência, bem como pela criação de uma via alternativa aos dualismos da Guerra Fria, através da noção de Terceiro Mundo.

A questão da negritude, por exemplo, tema que inspiraria muitas tomadas de posição reivindicando o direito à diferença como forma de garantir a igualdade efectiva, evidenciaria a necessidade, que nos parece ainda justificada, de questionar os preconceitos raciais e culturais que – pesem embora todos os discursos em torno de uma criouliização excessivamente pacífica – continuam a assolar as sociedades contemporâneas. Com efeito, a discriminação racial ainda persiste, insidiosa, mesmo quando o exótico surge como apelativo, nomeadamente em Portugal, onde impera um consenso não só em torno de tradicionais «brandos costumes» lusotropicalistas, mas também da ideia de que há que não falar em

«raça», para se evitar o racismo. O pós-colonial, se bem que questionando dicotomias entre «nós» e «eles», propondo vias intermédias e celebrando, por vezes apressadamente, todos os processos de hibridização, não invalida a persistência de visões hierarquizadoras da «diferença» exótica ou ameaçadora, visões essas herdadas de longos séculos de dominação colonial, mesmo quando agora se prefere falar em «cultura» para evitar a «raça» (Gilroy 1987, Taguieff 1990, Stolcke 1995). Assim, a questão da «alteridade», tão em voga desde há alguns decénios, esconde frequentemente a sua filiação em teorias e práticas de hierarquização, desde a classificação racial «científica» às narrativas evolucionistas, passando pela ideia da irredutibilidade da diferença cultural.

Por outro lado, o carácter transnacional da negritude e do pan-africanismo, outro importante elemento do projecto anticolonial, cria uma tensão produtiva com a afirmação dos nacionalismos anticoloniais que tanto mais valerá a pena visitar, numa época de globalizações desiguais, mas também de outros tráfegos que geram tanto diferenças só aparentemente irredutíveis, como solidariedades inesperadas.

Os textos aqui publicados apontam para um modo alternativo de utilizar a diferença, na medida em que sublinham outros momentos distintivos, anticoloniais, face a discursos legitimadores – na pós-colonialidade – de processos de interdependência inevitável, embora geradores de desigualdades económicas, sociais, políticas e raciais. Nesse sentido, os actuais debates em torno do multiculturalismo, da interculturalidade ou da hibridização/mestiçagem não transcendem, em parte, as premissas que enformaram os discursos coloniais e as reacções – anticoloniais – a estes. Talvez também por isso a sua revisitação faça sentido, num tempo hesitante entre a celebração da hibridez dita pós-colonial e os «choques civilizacionais», sem que essa tensão seja pensada adequadamente.

Importa também estimular um debate no nosso país, questionando consensos pouco produtivos, tais como a «colonização exemplar portuguesa», a nossa proverbial «tolerância» e «mestiçagem», chamando, ao mesmo tempo, a atenção para as razões que assistiram e inspiraram a violência mais ou menos acentuada do anticolonial.

É certo que as utopias de então surgem nubladas por acontecimentos que nos fazem olhar o optimismo voluntarista de alguns textos com redo-

brado cepticismo, cientes de que o mal e o bem não são categorias fáceis de determinar e que a ética não será a melhor conselheira quando analisamos o passado. Entre ideais passados e violências justificadas – seja em nome da «missão civilizadora», seja em nome da «necessidade histórica», ou de um futuro a conquistar – insere-se, sobretudo, uma perspectiva hesitante perante os modos de se ler esse passado e a forma como ele ainda incide sobre o modo como definimos a Europa, seleccionados, como estes textos foram, a partir de uma perspectiva provincianamente europeia, perspectiva contemporânea, embora atenta ao passado que também a constituiu.

Olhar o passado não implica, assim, qualquer vontade de nele nos determos. Pretende-se antes propiciar os meios para uma reflexão mais fundamentada sobre o que somos e queremos ser, num contexto que não tem de ser forçosamente nacional, atentos que devemos estar a processos transnacionais, mais ou menos impostos ou voluntários – tais como os fluxos migratórios, financeiros, mediáticos, para citar apenas alguns (Appadurai 1996) –, que caracterizam a sociedade na chamada «era da globalização».

Revisitar implica, forçosamente, (re)ler estes textos a partir do «pós», isto é, de um modo menos assertivo, porventura, parcialmente mais céptico, mas atento às possibilidades que a diversidade das propostas aqui reunidas ainda nos abrem, repensando conceitos que utilizamos, por vezes, sem a complexidade que o tempo neles sedimentou.

Pretende-se, em suma, trazer até ao presente diversas propostas do pensamento anticolonial, na expectativa de lhes conferir novas leituras, porventura, novas afiliações, através da selecção e justaposição aqui ensaiadas.

* * *

Assinalem-se alguns fios condutores que justificam esta selecção forçosamente limitada e sempre com o seu quê de subjectivo. Considerou-se, por um lado, uma delimitação temporal que se optou por situar entre as décadas de vinte e de setenta do século xx. Foi nesse período que surgiram as mais importantes posições no contexto do questionamento não só

do colonialismo, mas também das visões eurocêntricas e hierarquizantes do legado ocidental – o seu universalismo.

Por outro lado, ao reunir textos escritos em português, francês e inglês, esta selecção pretende salientar a importância de intensas trocas e afiliações teóricas, apropriando-se dos discursos hegemónicos, mas criando, simultaneamente, novos espaços teóricos para além das distinções entre comunidades linguísticas, com as suas rivalidades e políticas, resquícios de antigas contendias imperiais que silenciam os cruzamentos e inspirações recíprocas que estes tráfegos globais potenciaram. Malhas tecidas por impérios distintos, sem dúvida, mas que se influenciaram reciprocamente em todos os sentidos, desde os discursos e textos em circulação até àqueles que os enunciaram, deles foram sujeitos ou objectos.

Como já foi referido, uma selecção não pode evitar lacunas, nem tão-pouco idiosincrasias, estas últimas consistindo na selecção de textos, por vezes, menores ou de teor menos óbvio, incluindo registos distintos que vão do ensaio mais ou menos académico (Georges Balandier, Michel Leiris), passando pelo panfleto político (W. E. B. Du Bois, Amílcar Cabral, Frantz Fanon, Eduardo Mondlane, Kwame Nkrumah, Aimé Césaire) ou o manifesto artístico (Alain Locke) até ao relato de viagens (George Lamming). Optou-se também por apresentar textos menos divulgados, chamando ao mesmo tempo a atenção para os mais consagrados. É o caso de Aimé Césaire, cujo texto «Cultura e colonização» se apresenta numa primeira versão em português, ou de Frantz Fanon, aqui representado por um texto «menor», também ele resultante de uma comunicação apresentada ao 1.º Congresso de Escritores Negros de 1956.

Saliente-se, de resto, o carácter circunstancial da maior parte dos textos, escritos alguns deles sobre o acontecimento, associando a momentos particulares reflexões teóricas, assim propiciando, espera-se, uma reflexão mais fundamentada sobre os contextos não meramente sociológicos, mas também discursivos, que determinam as perguntas que fazemos, os problemas e tarefas que nos colocamos – aquilo a que David Scott (2004) chama um «espaço-problema» – também no âmbito da produção e leitura destas teorias em viagem.

Uma antologia de textos não tem de ser um acto meramente didáctico. Assim, não se ensaia aqui qualquer pedagogia, mas antes a intenção de assinalar, através da diversidade das reflexões aqui apresentadas, os

múltiplos modos utilizados para exprimir ideias mais ou menos convergentes ou antagónicas, ao mesmo tempo que se pretende sublinhar o carácter inter e transdisciplinar dessas propostas. Estas incluem áreas como a antropologia, a literatura, a arte, a história, para além da intervenção política. É esse cruzamento disciplinar que o volume também pretende ecoar e promover, demonstrando que algumas dessas tendências não são tão inovadoras quanto por vezes se pretende fazer crer e que, porventura, as propostas mais estimulantes, no que respeita ao saber teórico e prático, se situaram quase sempre nessas zonas intersticiais e, por isso, necessariamente experimentais.

Importa salientar que interessaram menos as consistências teóricas que se podem entrever entre as diferentes posições ensaiadas nos textos, do que as contradições e oposições, as ramificações de conceitos e abordagens, o modo como inspiraram diferentes leituras, se contaminaram reciprocamente e foram diferentemente interpretados, gerando assim novas abordagens, consoante os contextos temporais e geográficos, na atenção às viagens de teorias que marcaram profundamente a segunda metade do século xx.

1. Viagens transnacionais, afiliações múltiplas

Se há um momento que pode ser entendido como «fundador» do pensamento anticolonial, ele reside certamente na ideia de um retorno a África, mas com o objectivo da sua modernização e emancipação, de que o movimento encabeçado por Marcus Garvey (1887-1940) terá sido o mais emblemático. Este ideal emergiu significativamente no seio da diáspora africana, nas Américas e na Europa, entre todos aqueles que, de uma forma ou outra, viviam entre a assimilação forçada e a discriminação racial. Foi contra esta situação que se manifestaram, quer a consciência da diferença racial e, sobretudo, cultural – a negritude –, quer um sentimento de pertença a um continente que durante séculos fora considerado o continente sem história, sinónimo das mais profundas trevas e povoado pelos habitantes mais afastados dos processos de civilização e da conquista da racionalidade: a África.

Nesse sentido, o movimento da negritude pode ser visto em associação com o pan-africanismo, embora constituam duas tendências distintas. O primeiro, mais francófono, teria os seus principais representantes em Léopold Sédar Senghor, Léon Gontran-Damas e Aimé Césaire, com uma vertente mais cultural e poética. Já o segundo, predominantemente anglófono, com uma tendência militantemente política, será representado por Marcus Garvey, W. E. B. Du Bois, George Padmore, C. L. R. James e Kwame Nkrumah, entre outros. Mas, para além destas distinções, há que considerar também os tráfegos, as viagens e influências recíprocas; em suma, os processos de tradução (Edwards 2003) linguística e cultural – mais ou menos literais, mais ou menos equivocadamente criativos – que também os caracterizaram. Estes incluíram, por exemplo, a inspiração de Senghor na *Harlem Renaissance*, movimento a que W. E. B. Du Bois também se associou, para além de outras circulações que passaram também por Lisboa em 1923, no segundo Encontro Pan-Africanista em que Du Bois esteve presente (Tomás 2007: 66), até aos Encontros de Escritores Negros (1956 e 1958) que reuniram em Paris e em Roma intelectuais e activistas de proveniência diversa, para não falar da recepção das duas correntes entre os intelectuais africanos na Lisboa dos anos 40 e 50.

A justaposição destes textos permite confirmar estes processos de tradução e as interdependências entre W. E. B. Du Bois, Alain Locke e Aimé Césaire, passando por C. L. R. James e George Lamming – este último viajando entre o Gana em vias de se tornar independente e a Harlem dos anos 50, para se localizar em Lisboa e Paris com Mário Pinto de Andrade. São estas afinidades, diferenças, cumplicidades e antagonismos que pretendemos assinalar de seguida, seguindo as linhas principais dos textos aqui apresentados.

Em 1903, W. E. B. Du Bois publica *The Souls of Black Folks*, obra que se revelaria fundamental a vários níveis. Com esse texto, cujo primeiro capítulo aqui se apresenta, Du Bois não só reconheceria o contributo fundamental da cultura negra americana para os seus Estados Unidos natais, como salientaria as afinidades entre esta e o respectivo lugar de origem. Dividido numa «dupla consciência» – pertencendo e não pertencendo ao país em que nascera, como consequência do racismo institucional que consagrava a divisão entre dois mundos, baseando-se na

noção da inferioridade natural dos negros – Du Bois assenta a sua argumentação em diversos pontos. Por um lado, reivindica a recuperação de uma dignidade perdida, salientando o contributo específico da cultura africana para o continente americano; por outro, denuncia a ausência de direitos políticos e civis para os negros americanos, virando-se, posteriormente, para a luta contra todas as formas de opressão dos africanos, em África e na diáspora. Trata-se, contudo – e não obstante as diferentes ênfases – sempre de uma afiliação múltipla: por um lado, o reconhecimento da importância dos traços distintivos da cultura popular negra americana; por outro, o modo como ela transcende o continente em que se instalou e que inspirou.

Paul Gilroy teve ocasião de assinalar a importância das viagens de Du Bois na Europa e África (Gilroy 1993). Com efeito, o pioneiro do pan-africanismo não só desenvolveria uma obra decisiva para a noção de práticas culturais comuns e afinidades entre a diáspora negra e o seu continente de origem, como reconheceria, de certa forma, a impossibilidade de um regresso, para o que as suas viagens pela Europa, passando por Berlim, enquanto estudante, e, mais tarde, Paris, Londres, Lisboa, como militante do pan-africanismo, constituiriam momentos decisivos. Se bem que tenha acabado por optar pela nacionalidade ganesa, como outros representantes do pan-africanismo – foi o caso também de George Padmore –, a verdade é que, sobretudo em *The Souls of Black Folk*, Du Bois salientou a necessidade tanto da africanização da América, como da americanização da África, isto é, do reconhecimento do contributo dos descendentes de escravos para a cultura norte-americana, bem como dos seus laços com o lugar de origem. Tratava-se, assim, de uma afiliação a África, menos como regresso às origens do que como identificação diaspórica, com afinidades com a judaica, na sua vertente não-sionista, assim criando uma ligação mais a um lugar imaginado, com a consequente desterritorialização, do que a um território real. Tema que assumirá novas vertentes na fase marxista de Du Bois, quando este vier a reconhecer a importância de uma tradição radical negra – fruto das viagens das culturas africanas – insubsumível às reivindicações de uma tradição operária europeia e ocidental, dado que esta não reconhecia adequadamente a relação inexorável entre capitalismo e racismo, lendo assim na escravatura um momento inerente à modernidade e não uma excrecência anacró-

nica (Robinson 2000). Tal tema será, de resto, retomado por outros dois pan-africanistas, Eric Williams e C. L. R. James, como adiante se explicitará, assim se evidenciando o modo complexo como os escravos e seus descendentes pertenceram e não pertenceram a esse processo de emancipação – quer as Luzes, quer a irracionalidade do capitalismo – que a modernidade corporizaria.

É esse elemento que surge já em embrião no texto aqui apresentado, nomeadamente sob a forma da dupla consciência. Esta associa-se ao sentido de uma afiliação múltipla que permite não tanto conciliar, como pensar em tensão produtiva o reconhecimento de uma diferença, de uma cultura específica, de que há que se orgulhar, na ênfase colocada na pertença a múltiplos lugares e anseios, todos eles unidos pelo desejo da emancipação, da libertação e da dignidade humana. Assim, a diferença questiona e possibilita, ao mesmo tempo, o universalismo em que os direitos negados aos descendentes de escravos se haviam fundado, nomeadamente, como Du Bois o viria a explicitar, na Constituição norte-americana, garante dos interesses dos grandes proprietários escravagistas (Robinson 2000). É aqui que se pode reconhecer não só o fio condutor que acompanhará as viagens geográficas e teóricas de Du Bois, mas também as afinidades entre negritude, pan-africanismo e humanismo, em suma, entre diferença e universalidade. Foi esse programa que justificou o seu sonho pan-africanista, como alternativa a uma emancipação que o seu país natal tardava em cumprir, com a organização de diversos congressos pan-africanistas, o primeiro dos quais em 1919, em Paris, retomando, de resto, ideais já desenvolvidos nas Antilhas, no Reino Unido ou em França. Estes movimentos haviam surgido, na sequência da participação de soldados oriundos das colónias europeias, bem como de afro-americanos na Primeira Guerra Mundial. Esta experiência, à semelhança do que viria a suceder com a Segunda Guerra Mundial, reforçaria o sentimento de exclusão, depois de promessas de igualdade e cidadania, assim contribuindo para esta nova forma de associação transnacional.

A *Harlem Renaissance* evidencia outras interferências e trânsitos entre os autores e teorias aqui representados. Centro do orgulho de se ser negro, a Harlem dos anos 20 não só afirmaria essa faceta como destacaria a noção de que esse processo de identificação correspondia, sobretudo, a constituir-se parte integrante e inspiradora de uma modernidade

essencialmente cosmopolita. Tratava-se menos de se ser afro-americano, como o texto de juventude de W. E.B. Du Bois ainda sugere, do que de afirmar-se como globalmente local: Harlem emergia como centro do progresso e do modernismo, agora apropriado pelos que dele haviam sido escoraçados.

Nas artes, na literatura, canta-se a África na América, os trópicos em Nova Iorque (Claude McKay) ou o orgulho na diferença, celebrando-se uma cultura urbana vanguardista, de que o texto introdutório de Alain Locke (1885-1954) – negro americano, licenciado em Filosofia por Harvard, com um percurso académico em Inglaterra e na Alemanha – à antologia *The New Negro [O Novo Negro]* (1925) que aqui se inclui, é representativo. O mundo, a África, os negros em geral, têm de se modernizar, de aprender com esta vanguarda que descobre a modernidade, na sua associação entre modernismo e primitivismo, vanguarda que assume traços peculiares quando traduzida de um modo distinto, do outro lado do Atlântico. Se Michel Leiris celebrara o *jazz*, confessando que a sua «negrofilia» (Clifford 1988) teria determinado a sua opção por se vir a tornar antropólogo – reconhecendo, mais tarde, a inadequação dessa fantasia primitivista (Leiris 1996 [1939]) – esse modernismo primitivista é criativamente apropriado do outro lado do Atlântico, sendo devolvido, de forma renovada à Europa. É em Paris, em Londres, em Lisboa, que a negritude e os laços diaspóricos se renovam e se descobrem afinidades, até então, insuspeitas, entre os modernismos de vanguarda e a modernidade necessária a uma África colonizada.

Em 1936, ano atribulado na Europa, Alain Locke publicará dois textos, *The Negro and his Music* e *Negro Art Past and Present* (1969). O primeiro revela-se fundamental para se compreender estes tráfegos e interdependências, salientando-se a importância da música negra para a cultura norte-americana e internacional. Locke apresenta uma síntese das diferentes fases e influências dos *sorrow songs* e espirituais, passando pelos *blues*, até ao *jazz*, para analisar as relações da música negra americana com a música ocidental. Ao enfatizar a influência que o *jazz* teve na música europeia erudita – assim demonstrando o modo como este modelo ainda constituía a norma – Locke assinala também a riqueza harmónica e rítmica da música do continente africano e, de um modo mais interessante ainda, as afinidades entre a música negra americana e a praticada

na diáspora – em Cuba, nas Caraíbas, no Brasil –, assim introduzindo uma noção de relações transnacionais e transculturais que antecipam o Atlântico Negro de Gilroy.

No texto dedicado à arte, Locke retrata a história da representação dos negros na arte europeia, desde o século XVII, associando-a com os processos de colonização, passando pela descoberta da arte primitiva pelos modernistas europeus, contrastando-a com a presença escassa – obedecendo predominantemente a estereótipos negativos – dos negros na arte americana, até à respectiva reabilitação por artistas de origem europeia radicados nos EUA. Sucumbindo parcialmente a um exotismo que reaparecerá na negritude de um Senghor, Locke atribui, no entanto, aos contributos africanos uma modernidade que reclama igualmente para a produção dos novos artistas negros americanos. Assim, a identidade racial revela-se menos um regresso às raízes do que um modelo de vanguarda transnacional, tema que também ecoa na célebre introdução à antologia *The New Negro*, na sua associação entre a emancipação dos negros americanos, a industrialização e um sonho modernista de auto-determinação dos povos colonizados, numa aliança que deveria ir para além da «raça» e da nação.

É ainda esse misto de raízes e rotas (Gilroy 1993, Clifford 1997) que reencontramos nos intercâmbios e viagens dos principais representantes da negritude francófona, desenvolvendo-se entre a África, a Europa e a América.

Já anteriormente desenvolvida no Haiti por autores como Jean-Price Mars ou Antenor Firmin (Depestre 1980), a noção menos do orgulho racial do que do valor e da contribuição das culturas africanas para além do seu continente de origem tornava-se, cada vez mais, saliente.

Mas será significativamente na Europa que Léopold Sédar Senghor (1906-2001) e Aimé Césaire (1913-2008) descobrirão, também em diálogo com a *Harlem Renaissance*, a sua negritude, negritude de que tomam consciência, menos através da militância política, do que em encontros e saraus literários, nomeadamente em casa das irmãs Jane e Paulette Nardal, tradutoras de Alain Locke, amigas de Claude McKay, poeta da nostalgia das Caraíbas em Nova Iorque (Sharpley-Whiting 2002, Edwards 2003), mas também autor de *Banjo*, romance onde denuncia o racismo europeu. Trata-se, assim, de uma negritude que nada tem de exótico,

como o demonstra não só a recorrente apropriação criativa do surrealismo por parte dos poetas da negritude, como o modo como as linguagens modernistas seriam utilizadas não só nesta fase, mas também posteriormente, para desmontar a ideia das ilhas caribenhas e da sua literatura como feita de «açúcar e baunilha», «turismo literário», segundo Suzanne Césaire, mulher do poeta (*apud* Kesteloot 1967: 42).

Senghor e Césaire cruzar-se-ão pela primeira vez em Paris, no liceu Louis Legrand, no ano de 1931. É aí que descobrirão a necessidade de afirmar a sua identidade negra, inspirando-se em modelos literários alternativos, como os que lhes chegavam de Harlem e dos seus poetas, vindo ambos a fundar o primeiro órgão da negritude, *L'Étudiant Noir*, em 1934, depois de *Légitime Défense*, publicação de curta duração (1932) que agrupava estudantes das Antilhas que contestavam já as políticas de assimilação da República Francesa, em nome de uma negritude que, de característica humilhante, adquiria conotações positivas (Kesteloot 1967, Jules-Rosette 1998).

Apesar das distintas experiências e origens – sendo Senghor senegalês, Césaire oriundo da Martinica – essas diferenças, como muitas outras que se firmariam aos longo dos anos, nunca poriam em causa a respectiva amizade. Senghor evoluiria de uma negritude militante para uma noção de criouldade e de assimilação como processo de apropriação criativa, o que lhe permitiria reconciliar-se com a francofonia, recusando sempre qualquer via marxista, pese embora a sua adesão a um modelo socialista mais local do que universal. Já Césaire, depois da descoberta da sua negritude em França, vira-se para o internacionalismo comunista, de que, contudo, se viria a distanciar na célebre «Carta a Maurice Thorez» (1957), ao reconhecer as limitações que essa abordagem desracializada apresentava para os negros franceses e a causa anticolonial. Mais tarde viria a admitir (Cooper 2005) as vantagens de uma não-independência para a sua Martinica natal, tornando-se, tal como Senghor, antes da independência do Senegal, deputado francês desse novo território ultramarino, o que não invalidaria a sua permanente militância pela causa da diferença, nomeadamente no contexto republicano francês, acentuando a necessidade de se acrescentar à tríade liberdade, igualdade, fraternidade, a causa da identidade (Césaire 2005).

É exactamente a diferença que constitui o tema central do texto de Senghor aqui apresentado «O contributo do homem negro» (1939).

Contra as visões pejorativas de África e dos seus habitantes, que Hegel consagrara nas suas *Lições sobre a Filosofia da História*, sintetizando selectivamente (Buck-Morss 2009) estudos e opiniões desenvolvidos, sobretudo, ao longo do século XVIII (Sanchez 2002), Senghor inventa uma africanidade que se define como o oposto das Luzes, em que a comunidade, a partilha, o sentimento, o ritmo, a totalidade concreta se opõem às abstracções racionalistas, cunhando a célebre frase de que se a razão é helena, o sentimento é africano. O texto contém propostas problemáticas, justamente criticadas, segundo a ideia de que Senghor se filiaria numa tradição romântica diferencialista que reproduziria, em última instância, os estereótipos que o Ocidente criara dos negros (Depestre 1980, Appiah 1985, Mbembe 2010). Mas esta questão pode ser vista de forma mais matizada, se se considerar a importância dessas tendências em contextos muito diferenciados, desde a afirmação de uma localidade ameaçada por uma civilização política e economicamente niveladora, como sucede com Herder – numa Alemanha ainda inexistente no século XVIII –, até ao III *Reich*, em que o diferencialismo assumiria formas claramente segregacionistas. Estava-se em vésperas da Segunda Guerra Mundial, em que Senghor também participaria, lutando no exército francês. Por outro lado, há ainda a considerar o modo como a negritude em Senghor possui sobretudo características culturais, não excluindo de modo alguma a capacidade de processos de apropriação criativa de que o texto aqui apresentado é também exemplo.

Com efeito, e mais relevante do que estes aspectos, para a presente proposta, é o modo como, sobretudo na parte final do seu texto, Senghor utiliza a música – citando, de resto, Alain Locke – e a literatura afro-americanas para caracterizar a negritude que revela ser simultaneamente arcaica/primitiva e moderna, ao mesmo tempo que recorre a vários campos (a história, a antropologia, a filosofia e a arte) para celebrar uma diferença que não exclui os intercâmbios transculturais – para evocar um termo cunhado por outro autor interessado em redescobrir a africanidade das Antilhas, Fernando Ortiz. Note-se, de resto, o papel fundamental da experiência cubana, em geral, na *Harlem Renaissance* e de Nicolás Guillén, em particular, para o movimento da negritude e, por essa via, a sua

influência nos futuros frequentadores da Casa dos Estudantes Império, em Lisboa (Andrade, Laban 1994: 77) – o que revela como essas narrativas de identidade superavam claramente as línguas nacionais impostas pelos processos coloniais, agora criativamente reapropriadas por esses processos de transculturação.

Mas eram outras as Antilhas, menos crioulas, as que, em Paris, as irmãs Jane e Paulette Nardal evocavam, antecipando, de resto, as posições de Césaire e Senghor que aquelas terão influenciado (Sharpley-Whiting 2002). Reunindo em sua casa a maior parte dos imigrados das colónias que em Paris prosseguiram os seus estudos, ambas as irmãs manifestarão interesse pelo programa modernista proposto por Alain Locke na sua antologia *The New Negro*, cujo prefácio a primeira chegou a verter para francês (Edwards 2003). Note-se também o seu papel marcante na elaboração de um ideário negro francófono, de uma forma pioneira, antes do emergir, nos anos quarenta, da mítica revista *Présence Africaine*, fundamental, também para os estudantes africanos lusófonos, na Lisboa dos anos quarenta e cinquenta.

Com o texto de George Lamming, «Presença Africana» (1960), extraído do volume *The Pleasures of Exile* (1960), situamo-nos na década de 50. O texto descreve uma viagem desde o Gana, entretanto independente, à Harlem dos anos cinquenta, assim enfatizando a relevância destes tráfegos. Num registo pessoal e autobiográfico, o texto recusa as grandes abstracções políticas, centrando-se em experiências individuais, a partir das quais lê as afinidades e as diferenças entre a sua experiência de colonizado e a realidade africana, num momento de euforia independentista, atento às complicitades e discriminações que ainda atravessam a antiga colónia inglesa. Lamming sublinha as diferenças entre a população local e a da suas Caraíbas natais, esta última forçada a emigrar, privada de uma língua e de uma história próprias. Mas o viajante reconhece, no Gana, afinidades e diferenças, ao mesmo tempo que se sente estranho e familiar numa Harlem agora já distante das promessas utópicas dos anos vinte. Para Lamming, essa sensação de errância fatal é algo de positivo, são os «prazeres do exílio», ao mesmo tempo que acentua a complexidade das relações entre Próspero e Calibã, tema a que regressa recorrentemente no volume para analisar as relações e interdependências entre colonizador e colonizado. Dito de outro modo: a sua leitura da rea-

lidade africana permite ver como o narrador constrói processos de identificação complexos que o levam a aproximar-se e a distanciar-se desse lugar de origem, ao mesmo tempo que a experiência nos Estados Unidos o leva a acentuar as diferenças entre a sua identidade caribenha e a sua experiência inglesa, salientando-se as maiores afinidades com a metrópole colonial que o marcara decisivamente. São as aporias e ambiguidades dessa elite (Robinson 2000) que o texto encena de forma sedutora e irreconciliada, ao mesmo tempo que sugere o modo como Calibã se apropriou de modo eficaz da cultura metropolitana, sem que as relações de assimetria radical tenham sido efectivamente questionadas.

A multiplicidade de perspectivas surge igualmente nas propostas do texto de C. L. R. James aqui apresentado e que retraza os acontecimentos que ligam a América à África e à Europa. Nascido, como Lamming, em Trindade e Tobago, a sua biografia caracteriza-se também por constantes viagens entre as Américas e a Europa, criando laços e relações entre a diáspora africana, bem como por uma riqueza de experiências, cuja evocação pormenorizada o âmbito desta introdução tem de dispensar. Tendo partido para Londres nos anos trinta – optando também ele pelos «prazeres do exílio», a fim de realizar o seu sonho de criação literária como muitos outros seus compatriotas, entre eles Lamming –, James contactaria aí com os círculos de Bloomsbury (James 2003), mas também com George Padmore (1903-1959), um dos principais representantes do pan-africanismo. Será na década de 30 que escreverá *Black Jacobins*, texto em que a Revolução no Haiti (1791-1804) – nas palavras de James «a única revolta dos escravos bem-sucedida» – surge como um dos grandes acontecimentos de uma revolução mundial. Adepto do trotskismo, durante o longo período em que viveu nos EUA (1938-1953), desenvolverá a noção, contra os dogmas dos partidos marxistas, da importância dos negros americanos para a revolução mundial e da afinidade da sua luta com a causa anticolonial, como o tornaria claro, em «Black Power» de 1963, onde tece a genealogia que vai de Garvey e da negritude, de Du Bois e Fanon a Stokely Carmichael, passando por Malcolm X e Lenine.

De regresso à sua Trindade natal, a convite de Eric Williams, seu discípulo, James em breve se desiludirá com a nova nação independente. Em Londres, retomará os ideais pan-africanistas que opõe ao programa limitadamente nacionalista que via surgir nas Caraíbas, fragmentando

um espaço que se propõe re-unir, como sugere no seu novo posfácio a *The Black Jacobins* de 1936 (Scott 2007).

Escrito como apêndice à segunda edição desta obra, o texto aqui apresentado estabelece, agora à luz do ano da sua reedição em 1963, relações fundamentais entre a revolta no Haiti – entendida agora como acontecimento maior do pan-africanismo –, a herança das Luzes e da Revolução Francesa e os projectos anticolonialistas do século xx. Construindo uma genealogia que vai de Toussaint-L'Ouverture a Fidel Castro, passando por Garvey, Césaire, Padmore e a sua influência nos líderes do continente africano, como Nyerere e Nkrumah, James salienta a especificidade da contribuição caribenha para uma modernidade plena e inclusiva. Ao mesmo tempo enfatiza as características locais de um movimento ecuménico iniciado com a Revolução Francesa, mas transformado nas colónias. Relevante, ainda, é o modo como James sublinha a importância de um lugar periférico para uma utopia de cidadania igualitária que assim desloca e amplia a Declaração dos Direitos do Homem e Cidadão, revelando que, se a modernidade ainda continua por cumprir (Habermas 1985), esta não tem de ser forçosamente eurocêntrica e que a universalidade não tem de ser incompatível com as aspirações locais que também são globais. A prova disso é a influência desse acontecimento determinante – embora silenciado no imaginário ocidental – para a política napoleónica em relação à escravatura, tal como hipoteticamente para o pensador da modernidade por excelência, Hegel (Habermas 1990), como Susan Buck-Morss o sugere (2009), ao assinalar o papel central desse acontecimento na construção do conceito da dialéctica do senhor e do servo.

Ao reconhecer o modo como a modernidade também faz parte do mundo colonizado, James insiste menos numa abordagem eurocêntrica (Scott 2004), do que no facto de esta não ser mera parte do Ocidente, dada a respectiva apropriação criativa e os desafios colocados a esse projecto pelas reivindicações dos espaços periféricos. São estas, com efeito, as propostas mais inovadoras de James, como que invertendo a marcha da história que deixa de se fazer da Europa para o resto do mundo. Terminando com uma alusão à literatura local, James imagina – à semelhança de outros autores das Caraíbas, como José Martí, René Depestre ou Roberto Fernandez Retamar, para citar os mais conhecidos – um projecto de federalismo político e cultural caribenho, assente numa comunidade de interesses e

aspirações, para além das línguas coloniais, sem que as literaturas europeias, determinantes, de resto, para a formação de James (como o torna claro no texto *Beyond a Boundary* de 1963), sejam excluídas (Saïd 1994).

De assinalar ainda a forma como o texto salienta as afinidades entre negritude e pan-africanismo, nomeadamente o modo como estes se manifestaram, sobretudo, em autores de origem caribenha que, na senda de L'Ouverture, líder da Revolução do Haiti e da libertação dos escravos, recuperavam a sua africanidade não só como elemento identitário, mas também, e sobretudo, como forma de reivindicar uma ordem social, política e económica mais justa. E é também nas Caraíbas que James encontra um modelo racial que não exclui a participação de todas as «raças» nessa luta comum, como o lê tanto nos líderes brancos locais, como na poesia de Césaire. Tal questão também serve para assinalar o modo como o projecto da negritude não se limitou a ser uma mera celebração essencialista da «raça», mas incluiu antes a reivindicação de uma vertente identitária como garante de uma igualdade efectiva para além da «raça» e da cultura.

São temas afins os que emergem no percurso de Mário Pinto de Andrade, cujo prefácio à antologia *Poesia Negra de Expressão Africana* (1975) aqui apresentado pode ser entendido como estando situado na charneira entre as questões abordadas por estes textos e as enunciadas pelos ensaios reunidos na segunda parte deste volume.

Pinto de Andrade é mais um exemplo das possibilidades destes trânsitos e viagens de teorias para além das línguas coloniais herdadas (Andrade, Laban 1997: 67-102). Com efeito, ainda antes da sua partida para Paris, em 1954, Pinto de Andrade fora um dos fundadores do Centro de Estudos Africanos em Lisboa. Mas, já antes, o grupo de jovens negros «assimilados» aí reunidos – e que incluíam, entre outros, Agostinho Neto, Amílcar Cabral e Noémia de Sousa, além do próprio Andrade, que se haviam cruzado em Lisboa, na Casa dos Estudantes do Império – haviam encontrado na negritude e no pan-africanismo alternativas a uma política de assimilação forçada e uma forma de recuperar uma identidade de que podiam orgulhar-se, a sua «reafricanização», para usar uma expressão cunhada por Amílcar Cabral (Tomás 2007: 72 ss., ver ainda Cabral neste volume).

Serve ainda este dado para questionar mitos de mestiçagem exemplar que o Estado Novo ajudaria a cimentar e que o próprio Partido

Comunista Português então partilhava (Andrade, Messiant 1999: 201). De salientar ainda que foi na década de 50, com o emergir dos primeiros movimentos de autodeterminação, a que se seguiu a luta armada – também nas colónias portuguesas –, que o Império Português redesignaria as suas colónias de «províncias ultramarinas», abolindo-se o estatuto do indígena, ao mesmo tempo que se recorria ao lusotropicalismo de Gilberto Freyre para sancionar as políticas coloniais portuguesas, entretanto condenadas a nível internacional. De resto, Freyre apressar-se-ia a colaborar com a retórica de um colonialismo português mais brando e mestiço (Castelo 1999, Almeida 2000, Barbeitos 1999) que Andrade teria ocasião, mais tarde, de denunciar explicitamente (Andrade 1955) – tal como Amílcar Cabral e Eduardo Mondlane, este último num dos seus textos aqui incluídos.

Mário Pinto de Andrade é, sem dúvida, uma das figuras mais representativas das tendências transnacionais entre os africanos oriundos de colónias portuguesas. Emigrando em 1954 para Paris, Andrade teria a possibilidade, como ele próprio o referiu, de, nessa «capital africana» (Messiant 1999: 205), se «abrir ao mundo», «descobrir um ritmo africano», a «África na sua globalidade» (Messiant 1999: 203). Foi enquanto secretário de redacção e colaborador directo do fundador da revista *Présence Africaine*, Alioune Diop, que conheceu os mais importantes intelectuais negros em Paris, bem como os seus aliados, entre os quais Sartre. Por outro lado, o 1.º Congresso dos Escritores e Artistas Negros em Paris, no ano de 1956, seria determinante para o seu pensamento, sobretudo, as intervenções de Césaire e Fanon (Andrade, Messiant 1999, Andrade, Laban 1997: 130ss.).

Abordando, neste prefácio, o tema da poesia escrita em português em África, Pinto de Andrade inclui, tal como já sucedera na colectânea anterior, *Antologia de Poesia Negra de Expressão Portuguesa* (1958), os autores cabo-verdianos que não considerara no *Caderno de Poesia Negra de Expressão Portuguesa*, que, em 1953, co-organizara com Francisco José Tenreiro, associando-os, agora, sobretudo, a uma negritude diaspórica. Distingue, porém, agora a fase mais passiva e apolítica dos claridosos de uma poesia política e socialmente empenhada, que, seguindo as propostas de Amílcar Cabral, pretendia também recuperar a africanidade do arquipélago. Assinalando, embora, a relevância da negritude

como elemento identitário, ela surge, agora, superada através de uma dimensão nacional – a *particularização* – para se exprimir, depois de 1958, no apelo dos poetas à acção. Tal posição estava mais de acordo com os movimentos de luta pela libertação – que se reclamavam crescentemente da via proposta por Fanon, em que a violência era a arma necessária para se pôr cobro ao colonialismo (Andrade, Laban 1997: 150) –, do que com qualquer teoria da mestiçagem integradora, como sugerido nas propostas de Senghor. Com efeito, Fanon viria a desempenhar um papel decisivo no contexto da luta armada pela independência de que Mário Pinto de Andrade e, sobretudo, Amílcar Cabral seriam alguns dos principais protagonistas e em quem exerceria uma influência directa (Tomás 2007).

Por outro lado, o texto fornece uma breve história da recepção da negritude e do pan-africanismo, no contexto dos autores africanos de língua portuguesa, desses tráfegos e intercâmbios que se começou por assinalar. Mas, sobretudo, o prefácio revela também a importância central da literatura – da cultura – para a constituição de uma identidade nacional e a afirmação do direito a independência.

Entre os primeiros textos aqui reunidos nesta primeira parte e este último texto de Pinto de Andrade, insinuam-se transformações que a segunda parte ajudará a entender.

2. Poder, colonialismo, resistência transnacional

Os movimentos anticoloniais, embora caracterizados pelos traços transcontinentais e transnacionais acima assinalados, não podem ser, contudo, dissociados de uma forte componente nacionalista que também os caracterizará. Esta tendência distingue-os da maior parte das abordagens pós-coloniais, em que a crítica da nação é uma constante, face à desilusão perante as utopias nacionalistas ou à globalização que, de um modo mais ou menos radical, também as tem de questionar ou reforçar. Não é, assim, acidental que a questão das identidades tenha ganho renovada virulência ou se tenha vindo a assistir a reinterpretções mais ou menos estimulantes desses processos, desde finais do século xx, de que os Estudos do Subalterno na Índia e na sua diáspora serão os mais importantes (Guha, Spivak, 1988).

Interessante será reler as abordagens que, no contexto da luta anti-colonial, se debruçaram sobre questões de cultura e identidade, desenvolvendo abordagens complementares às anteriormente apresentadas

A antropologia, como ciência, de um modo mais ou menos consistente, ao serviço da administração colonial, ocupa aqui um lugar proeminente. Não é certamente por acaso que Chinua Achebe termina o seu romance *Things Fall Apart*, resposta a *Coração das Trevas* de Joseph Conrad, com a referência a uma etnografia, ou que Yambo Ouologuem se reporta à figura do proto-antropólogo Leo Frobenius em *Le Devoir de Violence*, através da personagem Shrobenius, para caricaturar esse substituto do missionário, agora coleccionando «arte africana», em vez de destruir «ídolos pagãos».

Contudo, a verdade é que foi na antropologia que algumas críticas mais contundentes ao colonialismo começaram a surgir. O texto de Michel Leiris aqui apresentado, «O etnógrafo perante o colonialismo» (1950), é emblemático neste sentido. Seduzido pela negrofilia dos anos 20, mas também em contacto com os surrealistas adeptos do primitivismo, o antropólogo-escritor revelaria na sua etnografia-poética *Afrique Fantôme* (1934) mais as suas hesitações interiores do que dados sobre as culturas visitadas, salientando, contudo, os elementos arbitrários de uma expedição destinada a coleccionar e a saquear cultura. Recusando-se a prosseguir a etnografia do «Outro», Leiris optaria pela persistente auto-observação em *La Règle du Jeu* (1938-1976). Contudo, a emergência dos movimentos anticoloniais e o contacto com intelectuais como Césaire possibilitariam uma reaproximação à antropologia numa perspectiva crítica.

Fundamental é o modo como Leiris insiste na importância da atenção ao papel parcial do antropólogo, em contextos de poder desigual. De salientar ainda a forma como inclui a vertente da mudança histórica contra as abordagens deliberadamente a-históricas de um Lévi-Strauss. Leiris assinala o risco do exotismo que cega o observador às mudanças, vendo nos «assimilados» críticos um «objecto de estudo» ideal, ao mesmo tempo que salienta a inexistência de uma antropologia dos europeus por parte de africanos.

Entretanto Maurice Delafosse (1870-1926) descobrira, nos anos 20, a história da África, com a sua nobreza, anterior a outros contactos e processos de transculturação, assim criando uma ideia de pureza, com

afinidades com a negritude e o culto da negrofilia, temas rapidamente recuperados pelo discurso colonial em França. Com efeito, a desconfiança gerada pelos congressos pan-africanistas e pelos seus adeptos – entre os quais se contavam alguns «assimilados» ocidentalizados – levava à defesa do relativismo cultural e do direito à diferença (Edwards 2003), o que aponta para a complexidade das posições que só adquirem a sua dimensão efectiva quando adequadamente contextualizadas.

Significativamente, Leiris insiste na necessidade de que, em vez das culturas «autênticas» e «incólumes» que deleitam jovens antropólogos, se reconheça a relevância dos mecanismos de transformação, ou seja, se veja a cultura como mudança e a sociedade colonial como um todo, incluindo na sua análise as relações entre colonizadores e colonizados, numa perspectiva que prepare, mas não substitua, o direito dos povos à auto-determinação. Nesse sentido, Leiris como que antecipa muitas das questões mais tarde introduzidas pela chamada antropologia «pós-moderna» (Sanchez 2005) – em que foi, de resto, uma figura particularmente influente –, tais como o papel da subjectividade do etnógrafo, os processos de mudança associados ao estudo da diferença, bem como a fatalidade da hibridização ou transculturação. Com efeito, para Leiris a cultura é um processo dinâmico de reinvenção e adaptação de práticas quotidianas a factores endógenos, em que todos são actores, pese embora a desigualdade gerada pelo contexto do poder colonial.

Georges Balandier (n. 1920), autor paradoxalmente esquecido nas abordagens pós-coloniais – embora agora recuperado numa França finalmente mais receptiva a esta tendência (Smouts 2007) –, introduz em «A situação colonial» (1951) uma perspectiva decisiva. Esta permite estudar as interacções entre estruturas de domínio colonial e as culturas e sociedades colonizadas (2003: 33 ss.), nomeadamente – e à semelhança de Leiris –, a necessidade de o colonialismo ser analisado como um todo, permitindo, assim, entrever as relações de poder que o constituem, bem como as complexidades que o caracterizam a diversos níveis.

Com efeito, Balandier parte da necessidade de se estudar menos as sociedades tradicionais do que o colonialismo como facto total, na senda de Émile Durkheim, assim possibilitando um olhar mais diferenciado – e consequentemente mais complexo – sobre as relações entre ambas as partes envolvidas. A situação colonial, definida como essencialmente

«patológica», caracteriza-se por uma relação predominantemente conflitual, em que os seus momentos mais ou menos explicitamente violentos são distintamente interpretados pelos «coloniais» e «colonizados», sendo, contudo, essa relação sempre fundada numa desigualdade estrutural. Esta tem sempre de ser ideologicamente sancionada, segundo a ideia de uma inferioridade cultural ou racial dos colonizados como momento inerente a uma «missão civilizadora» ou à afirmação da necessidade da sua «modernização».

Para o seu estudo importa reter, escreve Balandier, os contributos da história, economia, sociologia, psicologia social e antropologia, articulando-os entre si, por forma a ter um entendimento mais substanciado das diversas tendências, desigualdades e regularidades internas desse sistema. O estudo das culturas locais tem assim de tomar em consideração as transformações históricas, económicas e sociais introduzidas pela presença colonial, em que os processos de discriminação racial e étnica assumem configurações distintas de outras sociedades, como, por exemplo, as colónias americanas em que a escravatura foi determinante. É esta perspectiva inter e transdisciplinar que permite um olhar distanciado e crítico, atento às transformações e desestruturações que a situação colonial acarreta para todas as partes envolvidas, argumentando-se menos a partir de um ponto de vista ético, do que de uma perspectiva atenta ao modo como o poder é constituído. Deste modo, Balandier antecipa os estudos recentes sobre colonialismo, surgidos depois do fim das utopias anticoloniais (Cooper 2005).

Mas é menos esse olhar, envolvido e distanciado, que é privilegiado por Aimé Césaire no seu *Discurso sobre o Colonialismo* (1978 [1950]), cuja versão portuguesa, da autoria de Noémia de Sousa, e prefaciada por Mário Pinto de Andrade, seria publicada nos anos 70 em Portugal. Neste texto, escrito depois da Segunda Guerra Mundial, o autor de *Cahier d'un retour au pays natal* (1939) questiona uma Europa incapaz de reflectir sobre a violência do seu passado colonial e os genocídios dele resultantes. Além disso, Césaire enfatiza o elemento racial presente na unanimidade da condenação do Holocausto num continente que assim deixava de se rever na sua superioridade «civilizacional». O problema que Césaire sublinha é o facto de essa rejeição só ter surgido face ao genocídio de populações europeias, não arrastando consigo a condenação de outros actos

semelhantes perpetrados no espaço colonial, o que revela finalmente que, dois anos depois da publicação na UNESCO de *Racismo e Ciência* (1951) – de que os célebres textos de Claude Lévi-Strauss, *Race et Histoire* e de Michel Leiris, *Race et Civilisation* são os mais conhecidos –, a «raça» persistia, silenciosa, como factor de exclusão da maior parte da humanidade e de incapacitação de uma revisão efectiva da história.

Não recusando os contactos entre culturas, Césaire insiste, contudo, no modo violento e desigual como esses intercâmbios se processaram, assinalando ainda a forma como o colonialismo não só introduziu a barbárie no mundo colonizado, mas também nos colonizadores. Com a sua denúncia da presença de resíduos de nazismo na Europa de Schuman e Adenauer – quando se davam os primeiros passos para aquilo que se viria a designar «construção europeia» – o texto pode ainda ser lido como uma forma de assinalar o modo como essa exigência persiste actualmente numa Fortaleza Europa que, garantindo a mobilidade interna, persiste em recusar a abertura a um mundo que ainda sofre de desestruturas também criadas pela situação (neo)colonial.

«Cultura e Colonização», como já foi assinalado, corresponde à intervenção de Césaire em 1956 no 1.º Congresso de Escritores e Artistas Negros realizado em Paris e de que resultou também a intervenção de Frantz Fanon incluída neste volume. Note-se que além deste, Richard Wright e de George Lamming, Mário e Joaquim Pinto de Andrade também marcariam presença nesse encontro, embora se estivesse ainda numa fase embrionária da organização dos movimentos de libertação angolana, tendo Mário Pinto de Andrade colaborado, enquanto redactor da revista *Présence Africaine*, na respectiva preparação.

Neste congresso, em que W.E.B. Du Bois se viu impedido de participar pelo facto de lhe ter sido recusado pelo governo dos EUA um passaporte, as clivagens de um encontro baseado numa identidade «racial» tornar-se-iam óbvias. Entre as visões de uma negritude mais conservadora ou arcaica, mas também mais conciliadora, como a defendida por Senghor, a denúncia das relações entre colonialismo e racismo, como seria o caso de Césaire e Fanon, as posições mais moderadas dos representantes negros americanos, ou as idiosincrasias de Richard Wright, o encontro evidenciaria rupturas, marcadas já pelo emergir da crise argelina e as formas de luta armada que viriam a ser determinantes para o

processo de autodeterminação das então colónias portuguesas. A negritude não só era substituída pela luta política pela emancipação, como tendia, nalguns casos, a africanizar-se, a territorializar-se.

O texto de Césaire revela o modo como as viagens das teorias as afectam, transformam, as põem à prova, em contextos diferentes. A unidade do povo negro não é aqui unidade racial, nem territorial, mas unidade dos colonizados, da África às Américas. O colonialismo é, como Balandier o afirmava, o facto total que nada deixa incólume. Mas Césaire centra-se no modo como essas transformações não dão azo a mudanças culturais pacíficas, mas como estas – afirma, seguindo Malinowski – se fazem através de processos de desigualdade violenta. Assim, as culturas negras vêem-se destituídas de vitalidade, condenadas que estão a morrer e a estiolar, como Fanon também o denuncia no texto apresentado ao mesmo congresso. A hibridização – conceito popular na teoria pós-colonial, mas teorizada há muito pela antropologia norte-americana, através do conceito de aculturação de Melville Herskovits (1895-1963), que viria a influenciar a teoria do lusotropicalismo – é aqui recusada, se entendida como universal ou se se revelar indiferente aos processos assimétricos que caracterizam a situação colonial. Pois a apropriação criativa é impossível nesse contexto. Só em liberdade poderão os processos de empréstimo e contaminação dar os frutos que lhe são atribuídos, não como uma vantagem universal, como actualmente as abordagens inadvertidamente «pós-coloniais»; o pretendem. Questão ainda a considerar, quando se acusa levemente de essencialistas os que ainda defendem a sua cultura como forma de protesto contra processos de exclusão social e racial.

A solidariedade de todos os povos colonizados foi também abordada por Richard Wright no texto que apresentou ao mesmo Congresso, mas com um enfoque radicalmente diferente. Anos antes desta intervenção, já Wright, afro-americano auto-exilado na Europa, procedera, no pós-fácio a *Black Power* (1954), a um balanço da sua visita ao Gana em vésperas de independência. Nesse ensaio com que encerra o seu relato, Wright propõe uma perspectiva reflectida sobre as experiências acumuladas nessa viagem. Dividido entre a descoberta das suas «origens» que encontra – e não encontra – numa África que visita pela primeira vez, Wright hesita perante o apelo à independência com que se identifica e o tradicionalismo que também encontra na prática política de Kwame

Nkrumah. Distanciando-se crescentemente de uma África que define como primitiva, tribal e atrasada, Wright reclama, nesse epílogo dedicado ao líder do pan-africanismo, a modernização e militarização da África, como única forma de conquistar a autonomia para o continente. Iniciando-se com a evocação das suas visitas aos fortes de onde os escravos haviam partido para as suas viagens forçadas pelo Atlântico Negro, o seu descendente cria desse modo uma afinidade entre essa exploração ocidental e a cumplicidade dos chefes tribais locais, assim associando o peso contraditório do progresso europeu com o tradicionalismo africano que denunciará no texto que apresentaria ao congresso de Paris. São menos algumas das propostas – discutíveis – do que as hesitações patentes no texto que se revelam mais estimulantes, ao mesmo tempo que sugerem um convite a uma leitura que coteje esta utopia com a complexidade pós-colonial (Gilroy 1993, Diawara 2000). De salientar, contudo, o modo como Wright rejeita a possibilidade de uma modernização da África em colaboração com o Ocidente, ao mesmo tempo que, considerando uma via local, persiste em acreditar no sonho da modernidade.

São estas também as posições defendidas no ensaio, «Tradição e Industrialização», apresentado ao Congresso dos Escritores e Artistas Negros em Paris, no ano de 1956. Note-se que, em Paris, Wright começara por contactar, não com Senghor ou Césaire, com quem não partilhava afiliações culturais – a negritude –, nem políticas – o comunismo –, mas com Sartre, Beauvoir e Camus. Fora através de Sartre que conheceria Alioune Diop, fundador da revista *Présence Africaine*, de que se tornaria colaborador em 1947 (Fabre 1986). Salientando a sua consciência dividida, Wright assinala o modo como pertence e não pertence ao Ocidente. Enquanto negro, sempre teria tido um sentido de crítica distanciada em relação a essa tradição, o que lhe conferiria maior liberdade de pensamento e empatia com todas as vítimas do Ocidente. Mas estaria, porém, excessivamente ligado ao Ocidente, ao seu processo de modernização e secularização, para se poder identificar com as visões de Senghor. Mesmo o racismo, que denunciara em *Native Son* (1940) e *Black Boy* (1945), surge-lhe agora como secundário, em claro contraste com a posição da delegação norte-americana – entretanto representada pelos seus elementos mais conservadores, para quem as questões da segregação racial eram prioritárias. Com efeito, os representantes dos EUA recusariam

as posições de Wright que reivindicava novas formas de solidariedade anti-colonial, baseadas, porém, na sua experiência desterritorializada. Trata-se de uma forma de exílio modernista, centrado num individualismo radical que o leva a identificar-se com, e a defender, as elites ocidentalizadas do Terceiro Mundo. Note-se que esta visão era comum a George Padmore e a outros pan-africanistas, tornando-se aqui patente a tensão entre a negritude francófona e o pan-africanismo anglófono, que, contudo, não são totalmente incompatíveis, como o demonstra a intervenção de Césaire, com a qual Wright se identificaria.

É também a questão do racismo e a sua relação com o colonialismo que será abordada por Frantz Fanon no texto aqui incluído: «Racismo e cultura». Esta intervenção constituiu, com «Cultura e Colonização», de Aimé Césaire, uma das tomadas de posição que mais impressionaram o jovem Mário de Andrade (Andrade, Laban 1997: 131-136). Nascido, como Césaire, na Martinica, Fanon reconheceu o estigma racial em França. Testemunho dessa situação é o livro aforístico de juventude, *Pele Negra, Máscaras Brancas* (1952), em que Fanon considera a sua relação ambivalente com a negritude, recusando-se a abdicar, quer dos seus direitos de cidadão francês, quer da necessidade de denunciar o racismo, hesitando entre a evocação do peso «epidérmico» da raça e a vontade de dela se libertar, através de uma humanidade plena. Mas trata-se de uma humanidade que não pode iludir a importância do corpo (De Lauretis 2002), o que leva à recusa de uma superação hegeliana da negritude como mero momento numa dialéctica, tal como proposto por Sartre em «Orfeu Negro», buscando antes uma libertação efectiva que Fanon virá a encontrar na luta anticolonial na Argélia.

Os Condenados da Terra (1961), texto escrito pouco antes da sua morte, não constitui um hino à violência – como Sartre quase masoquisticamente o sugere no prefácio que antecede a obra. A verdade é que a ênfase se coloca agora na nação, como força aglutinadora, baseada no campesinato, alternativa revolucionária ao proletariado urbano e assimilado. Mas, para que esse movimento seja eficaz, há que escapar tanto à assimilação – que corre o risco de prolongar a tutela (neo)colonial – como às amarras do tribalismo e da tradição, aspecto que ecoa algumas das posições de Wright. É nesse sentido que ambos os textos de Fanon, *Pele*

Negra e Máscaras Brancas e Os Condenados da Terra dialogam também com a herança da negritude, para a questionar.

Em «Racismo e cultura», Fanon recusa o racismo como algo de inato à «natureza humana», como tem vindo a escrever-se recentemente (Stolcke 1994), sublinhando que ele é consequência – e não causa – da «situação colonial», forma de criar desigualdades estruturais legitimadas por uma suposta diferença radical inata entre «raças» ou culturas.

Historiando o percurso que vai do racismo biologicamente fundamentado a outras formas de culturalismo diferencialista, Fanon sublinha a forma como a discriminação racial assume formas mais ou menos veladas, mas não menos presentes em situações de desigualdade estrutural. Relacionando os efeitos do racismo a nível transcontinental, nomeadamente ao estabelecer paralelismos entre a situação europeia e a norte-americana – para o que se baseia também, como já o fizera em *Pela Negra, Máscaras Brancas*, na obra de Wright – o texto enfatiza igualmente a forma como a dominação colonial leva ao estiolamento das culturas oprimidas que surgem «mumificadas». Assim, as tradições não podem ser recuperadas pelo colonialismo cujo racismo não impede, antes pode estimular, a defesa da diferença, enquanto forma de exotismo. Recuperando críticas presentes em *Pela Negra, Máscaras Brancas*, que virá a retomar também em *Os Condenados da Terra*, Fanon assinala a necessidade e os riscos de um regresso às tradições fragmentadas, isto é, sem relação com as práticas contemporâneas.

A alternativa ao racismo reside, assim, menos na defesa da diferença racial, do que na luta pela libertação que permitirá uma renovação da cultura ao serviço dessa causa, conferindo-lhe nova vida. Nesse sentido, a cultura nacional constitui o garante dessa luta anti-racista, pois só ela permitirá um intercâmbio efectivo entre nações libertadas. Por outro lado, o nacionalismo não colide com o pan-africanismo; trata-se antes de um estádio necessário, na medida em que permite uma aliança em termos igualitários, do mesmo modo que é a libertação que permitirá a constituição de um universalismo efectivo. Ao associar as relações entre raça e cultura, fundadas numa relação de desigualdade estrutural, Fanon assinala um elemento que permanece de uma contemporaneidade tanto mais perturbadora na «Europa do *apartheid*» (Balibar 2004) apenas pretensamente liberta de preconceitos coloniais. Fica, contudo, por questionar

até que ponto a nação permite transcender o racismo, também naqueles Estados-nação nascidos dos processos de libertação, depois de desmentidas as utopias nacionalistas através das elites cujo papel Fanon começava também já a entrever.

Por sua vez, no seu prefácio a *Os Condenados da Terra* de Fanon, Sartre distanciara-se de «Orfeu negro», o ensaio que constituíra a introdução à *Antologia de Poesia Negra e Malgaxe* organizada por Léopold Sédar Senghor em 1948, outro texto fundamental para os jovens africanos reunidos em torno da Casa do Império e do Centro de Estudos Africanos na Lisboa dos anos 50. Enquanto, no seu prefácio à antologia de Senghor, Sartre evidenciara a descoberta da negritude, da «raça» como arma necessária, mas não suficiente – mediação hegeliana, negação necessária, anti-racismo racista, para se atingir uma nova forma de universalidade, a do proletariado – aqui trata-se, sobretudo, do direito à violência como única arma para derrotar o colonialismo. Tendo em mente o público europeu, Sartre assinala a relevância das posições eminentemente anticoloniais de Fanon, na medida em que este não considera sequer os europeus, mas tão só os colonizados, numa perspectiva claramente antagónica à pós-colonial que enfatiza as interdependências e processos de contaminação cultural.

Tais processos, actualmente designados de hibridização, não podem ser desligados de outras interdependências que, como Césaire também o assinala, podem questionar a criatividade efectiva das práticas transculturais, nomeadamente sob a forma do neocolonialismo, conceito que Kwame Nkrumah (1909-1972) é um dos primeiros a cunhar na década de 60.

A sua biografia é também atravessada por viagens, nomeadamente até os Estados Unidos (1935-1945), onde estudou, se deixou influenciar pelo garveyismo e o pan-africanismo de um Du Bois, tendo-se correspondido com C. L. R. James, ao mesmo tempo que reconhecia as afinidades entre a exploração dos negros americanos e dos africanos. Tendo partido para Londres, em 1945, aí contactaria com George Padmore, com quem organizaria, em Manchester, no mesmo ano, o 5.º Congresso Pan-Africano, presidido pelo autor de *The Souls of Black Folks*. Tendo desempenhado um papel crucial no processo de independência do Gana

(1956) – de que viria a ser presidente – e de um projecto de União Africana ainda por cumprir, viria a morrer no exílio, na Roménia, em 1972.

A África Tem de se Unir (1963), cuja tradução foi feita nos anos 70 para português, inclui num dos seus primeiros capítulos uma síntese histórica dos diversos modelos coloniais, escrita num momento em que Portugal assumia um papel tanto mais agressivo, quanto determinado pelo seu estatuto subalterno, o que justifica a denúncia veemente, no texto, dos processos discriminadores e segregacionistas do colonialismo português face à retórica lusotropicalista. O pan-africanismo surge aqui como o modelo necessário a uma libertação nacional efectiva, ameaçada, como Nkrumah sugere no texto sobre o neocolonialismo que aqui se apresenta, pelos limites de uma independência que não considere os riscos das tutelas, quando ela não é total, questão também central para Eduardo Mondlane e Amílcar Cabral, autores com que se encerra esta antologia.

Eduardo Mondlane, que Cabral (2008) vê como um exemplo clássico de um assimilado que regressou às suas raízes culturais, propõe no capítulo «A estrutura social: mitos e factos», extraído do livro *Lutar por Moçambique*, de 1969, publicado postumamente, uma análise da estrutura social do colonialismo português. Escrito num momento histórico de viragem, o texto tem como objectivo, à semelhança do texto de Nkrumah, desmistificar – em sintonia com Pinto de Andrade (1955, 1978) – o carácter aparentemente mais tolerante e mestiço do colonialismo português, para o que o autor recorre a fontes diversificadas, desde documentos históricos, estudos feitos pela administração colonial portuguesa, a textos críticos do colonialismo, compondo assim uma imagem multifacetada dessa realidade. O segundo texto aqui publicado, «Resistência – À procura de um movimento nacional», extraído do mesmo volume, revela as dificuldades e possibilidades da construção de uma nova nação, marcada pelas práticas divisionistas da administração colonial, reforçando antigas crenças tribais, assinalando-se o papel das diferentes composições étnicas nesse processo. Salientando o papel complexo de mestiços e assimilados, o autor reconhece as suas possibilidades e limites, enquanto população habitando entre-mundos, mostrando como a hibridização pode ser dolorosa, limitadora. Mas menciona também o modo como estes absorveram muitas das suas teorias em viagem, bem como o seu conse-

quente afastamento das necessidades populares, o que corresponde a enfatizar mais as questões de ordem social que racial.

O texto apresenta ainda uma breve, mas importante, resenha dos antecedentes históricos dos movimentos anticoloniais, desde o início do século XX. Nele se referem revoltas e associações críticas do colonialismo, bem como o papel de alguns periódicos locais, passando, pela formação da Liga Africana e pela organização do segundo Congresso Pan-Africano em 1923, em Lisboa. Menciona ainda os encontros dos frequentadores da Casa do Império e a criação do Centro de Estudos Africanos como redes de contactos que depois prosseguiriam em torno das lutas pela independência travadas pelos movimentos nacionalistas.

Estes temas reaparecem com um enfoque mais desenvolvido, do ponto de vista teórico, no texto de Cabral aqui apresentado, «Libertação nacional e cultura», resultado de uma homenagem póstuma a Eduardo Mondlane, na Universidade de Syracuse, nos EUA, onde este leccionara.

As relações entre cultura e racismo, por um lado, e cultura, nação e direito à autodeterminação, por outro, são questões que Amílcar Cabral aborda, salientando a importância dos processos culturais no processo de libertação nacional, sem a qual as vanguardas políticas se verão destituídas de influência efectiva, correndo o risco de se tornarem vítimas de um elitismo estéril. Se em «A dominação colonial portuguesa» (Cabral 1978), Cabral denunciara o colonialismo assimilacionista português e a decorrente destruição das culturas locais, esta questão é agora retomada no texto «Libertação nacional e cultura», com outra ênfase, inspirada na prática da luta armada. Estas teses serão desenvolvidas e retomadas no texto posterior «O papel da cultura na luta pela independência», apresentado à UNESCO em 1972 (Cabral 1978a).

Reconhecendo as afinidades e diferenças com o líder da FRELIMO, Cabral oferece no texto aqui apresentado uma reflexão mais aprofundada sobre o tema da cultura, enquanto elemento-chave para a compreensão dos processos de colonização, numa abordagem que – à semelhança da análise proposta por Balandier – considera ambas as partes envolvidas e a sua interacção, ao mesmo tempo que dá destaque a factores de ordem socioeconómica que também determinam as transformações culturais. Ou seja, a cultura não é sinónimo apenas de tradição, mas constitui antes um processo multiforme e complexo, com características distintas, con-

soante os usos que os diferentes grupos sociais dela fazem, dando-se assim já conta de muitos fenómenos a que as ciências sociais têm vindo a dar crescente atenção em tempos recentes. Mas não se trata de uma mutabilidade flutuante, ao sabor das opções de consumo do indivíduo pós-moderno, como viria a suceder em algumas teorias em voga nos anos 1980 e 1990, mas antes de processos fundados em contextos históricos e de dependência colonial a que apenas a luta anticolonial pode dar adequada resposta. Tal como para Mondlane, para Cabral é claro o papel ambivalente da pequena-burguesia, dividida entre um modelo de assimilação, que nela cria um complexo de inferioridade, e uma cultura autóctone de que se alienou. Ao optar pela cultura local, reafricanizando-se, ela pode constituir um grupo intermédio decisivo nesse processo de independência e de constituição de uma identidade nacional, contrariamente ao que pretendia a ortodoxia marxista, empenhada em demonstrar o carácter contra-revolucionário de uma classe excessivamente dependente de relações de propriedade.

A cultura é, contudo, vista, sublinhe-se mais uma vez, como um processo dinâmico, criado também pela luta pela independência que deverá ser capaz de aliar às tradições locais processos de modernização. Estes deverão poder contribuir para a união nacional, para além de tribalismos divisores e obscurantistas, num programa até certo ponto com afinidades com as teses de Wright e Fanon. Contudo, Cabral confere, contra este e Fanon, um papel determinante a esses processos identitários que possibilitam e fundam a resistência ao domínio colonial. Pois este nunca conseguiu destruir por completo a cultura local, pesem embora as políticas assimilacionistas ou segregacionistas que revelam ser, finalmente, duas faces da mesma moeda.

A cultura nacional é, assim, 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. Surgidas, como Cabral o sublinha (1978) na diáspora, com um papel decisivo num determinado momento, estas não oferecem vias para a autodeterminação e a conquista da independência. Para que esta seja efectiva, ela tem de se fundar numa identidade cultural forte, atenta aos processos de transformação, sob pena de se limitar a um culturalismo inócuo ou de sucumbir

a processos de neocolonialismo que prolongam dependências anteriores, como salientado por Nkrumah. Questão que a pós-colonialidade tem de reequacionar, face à crise e ao fracasso das nações pós-coloniais e à renovada relevância de uma diáspora africana em diversas frentes e com linguagens renovadas na literatura, artes visuais e música, para não falar da teoria pós-colonial. Com efeito, se há um elemento que aponta para esses impasses, ele surge certamente representado por exílios, voluntários ou forçados, a que muitos dos autores aqui representados foram levados. Mas não se esgotam os textos nos autores, muito menos na circunstâncias e contingências das suas biografias.

* * *

Entre as viagens do jovem W. E. B. Du Bois e as C. L. R. James e as de Kwame Nkrumah, Pinto de Andrade ou Amílcar Cabral, um longo percurso foi percorrido – com acontecimentos marcantes e traumáticos que não impediram o renovar das esperanças utópicas, muitas delas novamente traídas –, encerrando-se assim esta apresentação que se espera possa servir de ponto de partida para a sua leitura renovada à luz dos desafios da nossa contemporaneidade.

Com efeito, a experiência dos acontecimentos que sucederam às independências permite o cepticismo e uma leitura mais complexa e matizada das culturas dos colonialismos (Thomas 2006, Stoler *et al.* 2007) e das propostas anticoloniais que, porventura, nalguns casos, não terão ido para além do modelo que o Ocidente lhes impôs (Mbembe 2010).

Talvez também por isso se justifique uma perspectiva pós-colonial mais ambivalente, menos crente nas narrativas do progresso, incluindo as do Terceiro Mundo e da sua emancipação. A teleologia redentora da nação e da liberdade mostra agora os seus limites, instalando-se a noção de que talvez a contingência e o acaso explicarão, porventura, melhor a multiplicidade de histórias impossíveis de ser reunidas numa «História Universal» que geraria a Liberdade, segundo uma dialéctica da violência e da necessidade histórica, herdada de hegelianismo. A não ser que se pense essa história de forma alternativa (Buck-Morss 2009), imaginando-se novas formas de universalismo, formas menos impostas do que negociadas, na atenção às histórias silenciadas pelos poderes coloniais.

O mundo dividido entre colonizadores e colonizados, radicalizado por Fanon, dificilmente poderá constituir o modelo através do qual contextualizamos, na nossa contemporaneidade, a leitura destes textos. Daí a ênfase nas viagens das teorias, nas interdependências e contaminações entre os diferentes autores aqui representados, que não podem ser reduzidos a uma mera oposição Europa/ Ocidente e os seus «Outros». Basta olhar para os lugares de nascimento e morte da maior parte dos autores aqui representados: nascidos nas Américas, morrendo em África (Du Bois), em França (Senghor), no Reino Unido (James, Pinto de Andrade), EUA (Fanon), por motivos muito distintos, que vão da militância política, ao exílio voluntário, à contingência mais absoluta. Talvez estes dados biográficos circunstanciais ajudem também a confirmar a posição aqui esboçada segundo a qual não existe uma narrativa e um sentido único para os sonhos fundados em expectativas forçosamente diferentes das nossas, segundo as experiências que o tempo foi sedimentando (Koselleck 1988, Scott 2007).

O que equivale a dizer que não se trata de trabalho meramente arqueológico, e que, com esta antologia, não se pretende fixar, qual fotografia, o passado que assim deixa de afectar os que com ele lidam (Kracauer 1992). Porque não pensar antes a memória como trabalho de arqueologia (Benjamin 1992), escavando repetidamente nos fragmentos do passado, assim garantindo uma iluminação do nosso presente e um futuro que possa ficar em aberto?

Finalmente, uma nota para quem lê estes textos na Europa, compilados na Europa. As interdependências criadas pelas longas relações coloniais não se esgotam nos processos de migração e hibridização que alguma teoria pós-colonial escolheu como tema de eleição. Essas cumplidades são atravessadas por afectos e memórias contraditórias, desde a melancolia pós-colonial (Gilroy 2004) a novas experiências identitárias e alianças inesperadas, em que a pureza da nação – esse mito nascido na Europa e perpetuado, em algumas nações «pós-coloniais» – é reiteradamente questionado. Essas interdependências também assumem novas configurações, em que os mais fracos, também nas nações nascidas da independência do colonialismo, acabam por ser mais uma vez os «condenados da terra».

Por outro lado, o fim da história está longe de cumprido, como o demonstram os acontecimentos mais recentes, o emergir de uma crise global e de novos parceiros naquilo que constituiu o Terceiro Mundo, contribuindo assim para uma deslocalização da Europa, do Ocidente, do mundo, criando novos desafios, nomeadamente aqueles que se prendem com as atitudes defensivas próprias de momentos de viragem.

E assim termina esta viagem, longe de concluída, esperando-se que ela prossiga, em lugares diferentes, com recurso a experiências mais ou menos distintas, capazes de conferir a estes textos, meio século depois de eles terem sido escritos, novos significados e novas questões.

Trabalho de memória ou de (re)descoberta, consoante as gerações que os lerem, estes textos anticoloniais aguardam, em qualquer dos casos – nas suas promessas por cumprir ou a rejeitar, em suma na sua incompletude – uma reactualização crítica e novas afiliações, nos contextos pós-coloniais nossos contemporâneos.

Com uma certeza apenas: a de que, tal como sucedeu com os textos aqui compilados, também estes contextos da sua re-apresentação se transformarão rapidamente em futuros passados (Koselleck 1988, Scott 2004) para as novas gerações. E competirá a estas menos proferir um julgamento, do que ensaiar uma leitura que permita desfazer e refazer de modo mais criativo – menos nostálgico, mais crítico – as malhas inevitavelmente tecidas por impérios cada vez mais passados, mas não menos presentes.

Lisboa, 2009 – Nova Iorque 2011

Agradecimentos

O presente volume é o resultado de vários anos de pesquisa, pesquisa que também dependeu das muitas sugestões e apoios que lhe foram sendo concedidos.

A todos os membros da equipa do projecto projecto «Deslocalizar a Europa», que coordeno desde 2002 no Centro de Estudos Comparatistas, os meus agradecimentos pelo apoio, estímulo, sugestões e críticas.

Ao José António B. Fernandes Dias devo a ideia inicial de compilar textos anticoloniais em tempos de pós-colonialidade. Livia Apa e António Tomás leram a introdução e forneceram comentários preciosos. Leonor Pires Martins reviu com o rigor e cuidado que lhe são característicos todo o manuscrito. Maria José Rodrigues leu as traduções de modo crítico e criativo, contribuindo também, com a sua leitura, para a versão final do texto. Manthia Diawara fez sugestões decisivas, sem as quais a selecção teria sido forçosamente diferente

A presente publicação foi subsidiada pela Fundação para a Ciência e a Tecnologia no âmbito do projecto projecto «Deslocalizar a Europa: perspectivas pós-coloniais na antropologia, arte, literatura e história» PTDC/ELT/71333/2006 (2006-2011), tendo ainda beneficiado da investigação realizada na New York University através de uma bolsa concedida pela Fundação Calouste Gulbenkian.

Dedico este livro aos meus alunos – os passados e futuros.

CAPÍTULO I

VIAGENS TRANSNACIONAIS, AFILIAÇÕES MÚLTIPLAS

giram em torno dela. Abordam-me de um modo semi-hesitante, olham-me com curiosidade ou compaixão e, depois, em vez de dizerem directamente «Como é ser-se um problema?», dizem, «Conheço um homem de cor extraordinário na minha cidade»; ou, «Lutei em Mechanicsville»⁽²⁾; ou, «Não fazem estes ultrajes sulistas o sangue ferver-lhe nas veias?» Perante isto, sorrio, fico interessado ou deito água na fervura, consoante a ocasião. À pergunta real: «Como é sentir-se um problema?» raramente respondo com uma palavra que seja.

E, contudo, ser-se um problema é uma experiência estranha, peculiar, mesmo para alguém que nunca foi outra coisa, a não ser, talvez, durante a infância e na Europa. Foi nos primeiros tempos de uma infância traquinas que a revelação irrompeu em mim, assim, um dia, tudo de uma vez. Lembro-me bem quando a nuvem me varreu. Eu era uma coisa pequena, vivendo longe, entre os montes da Nova Inglaterra, onde o escuro Housatonic serpenteia por entre um leito acidentado entre o Hoo-sac e o Taghkanic em direcção ao mar. Numa escolinha de madeira, alguém meteu na cabeça dos rapazes e raparigas que tinham de comprar lindos cartões de visita – a dez cêntimos o maço – e de os trocar entre si. Foi uma troca jovial, até que uma rapariga alta, recém-chegada, recusou o meu cartão; recusou-o peremptoriamente, sem hesitar. Foi então que me foi dado a ver, numa certeza repentina, que era diferente dos outros; ou, porventura, semelhante no coração, na vida e nos desejos, mas excluído do mundo deles por um enorme véu. Não desejei, depois disso, destruir esse véu, esgueirar-me por entre ele, mas passei a desprezar tudo o que estivesse para além dele; e passei a viver acima dele, numa região de céu azul e vastas sombras flutuantes. Esse céu era mais azul, quando conseguia superar os meus companheiros, ser mais rápido nos exames ou nas corridas ou mesmo quando conseguia vencer as suas cabeças ocas. Infelizmente, com os anos, todo este frágil sentimento de superioridade começou a dissipar-se, pois as palavras por que eu ansiava, e todas as suas oportunidades deslumbrantes, eram deles e não minhas. Mas não haveriam de conservar esses prémios, dizia para comigo; havia de lhes conquistar alguns, todos. Só não conseguia decidir-me quanto ao modo de o fazer: estudando direito, curando os doentes, contando os contos mara-

(2) Referência à Batalha de Mechanicsville (1862) durante a Guerra Civil americana.

vilhosos que fervilhavam em mim – havia de arranjar um modo. A luta não foi tão bem-sucedida para outros rapazes negros: a sua juventude definhou numa subserviência de mau gosto ou num ódio silencioso ao mundo pálido que os rodeava e na desconfiança trocista de tudo o que fosse branco; ou foi esbanjada num clamor amargo «Porque me fez Deus um pária e um estrangeiro em minha própria casa?» As sombras da casa-prisão baixaram sobre todos nós: paredes finas e resistentes para os mais brancos, mas implacavelmente estreitas, altas e inexpugnáveis para os filhos da noite que têm de labutar, resignados, nas trevas, ou bater, em vão, com a palma da mão contra a pedra ou observar, teimosamente, quase desesperados, a réstia de céu azul.

Depois do Egípcio e do Índio, do Grego e do Romano, do Teutónico e do Mongol, o Negro é uma espécie de sétimo filho, nascido com um véu e dotado de uma segunda visão neste mundo americano – um mundo que não lhe concede uma consciência de si verdadeira, mas apenas lhe permite ver-se a si mesmo através da revelação do outro mundo. É uma sensação estranha, esta dupla consciência, esta sensação de se estar sempre a olhar para si mesmo através dos olhos dos outros, de medir a nossa alma pela bitola de um mundo que nos observa com desprezo trocista e piedade. Sente-se sempre esta dualidade – um Americano, um Negro; duas almas, dois pensamentos, dois anseios irreconciliáveis; dois ideais em contenda num corpo escuro que só não se desfaz devido à sua força tenaz.

A história do Negro americano é a história deste conflito – deste anseio por atingir um estado adulto consciente de si, por fundir esta dupla consciência num ser melhor e mais verdadeiro. Não deseja que nenhuma das anteriores consciências se perca através desta fusão. Não pretende africanizar a América, pois a América tem muito a ensinar ao mundo e à África. Não pretende branquear a sua alma de Negro numa corrente de americanismo branco, pois sabe que o sangue negro tem uma mensagem para o mundo. Apenas deseja que um homem possa ser, ao mesmo tempo, negro e americano, sem ser amaldiçoado e humilhado pelos seus próximos, sem que as portas da oportunidade lhe sejam brutalmente fechadas na cara.

Esta é, portanto, a finalidade do seu anseio: participar na construção do domínio da cultura, escapar à morte e ao isolamento, proteger e usar os seus melhores poderes e o seu génio latente. Estes poderes do corpo

e da mente foram, no passado, estranhamente desperdiçados, dispersos ou esquecidos. A sombra de um poderoso passado negro perpassa a narrativa da Etiópia, a sombria, e a do Egipto, o esfingico. Através da história, os poderes de indivíduos negros brilham aqui e ali, quais estrelas cadentes, morrendo, por vezes, antes que o mundo tenha reconhecido adequadamente o seu brilho. Aqui, na América, nos poucos dias decorridos desde a Emancipação, o vaivém do homem negro, num anseio hesitante e duvidoso, levou frequentemente a que a sua força perdesse eficácia, aparentasse ser ausência de poder, fraqueza. E, contudo, não é fraqueza — é a contradição de objectivos duplos. A luta com o objectivo duplo do artesão negro — de escapar, por um lado, ao desprezo branco perante uma nação de meros lenhadores e aguadeiros e, por outro, de arar, pregar e cavar para uma multidão vítima da pobreza — só pôde levar a que se tornasse num artesão medíocre, pois apenas se empenhou parcialmente em ambas as causas. O pastor ou o médico negro foi tentado, dada a pobreza e ignorância do seu povo, a praticar o charlatanismo e a demagogia; e, dada a atitude crítica do outro mundo, a abraçar ideais que o fizeram envergonhar-se das suas tarefas menores. O aspirante a erudito negro viu-se confrontado com o paradoxo de que o conhecimento de que o seu povo precisava era uma banalidade para os seus vizinhos brancos, enquanto que o conhecimento que traria algo de novo ao mundo branco era estranho à sua própria carne e sangue. O amor inato da harmonia e da beleza, que pôs as almas mais rudes do seu povo a dançar e a cantar, apenas suscitou confusão e dúvida na alma do artista negro; pois a beleza que lhe era revelada era a beleza da alma de uma raça que o seu público mais alargado desprezava, não conseguindo articular a mensagem de um outro povo. Este desperdício de objectivos duplos, este desejo de satisfazer dois ideais irreconciliáveis, teve efeitos tristemente destrutivos sobre a coragem, a fé e os actos de milhares e milhares de pessoas, levando-as frequentemente a adorar falsos deuses e a invocar falsos meios de salvação, tendo, nalguns momentos, parecido levá-los a sentirem-se envergonhados de si mesmos.

Nos tempos longínquos da escravidão julgaram ver num acontecimento divino o fim de toda a dúvida e desilusão; poucos homens alguma vez veneraram a Liberdade, nem que fosse com metade da fé cega, como o Negro americano o fez durante dois séculos. No seu pensamento e

sonho, a escravatura era, com efeito, a soma de todas as vilanias, a causa de toda a aflição, a raiz de todo o preconceito, e a emancipação, a chave para uma terra prometida jamais entrevista pelos olhos de israelitas exaustos. Nos seus cânticos e exortações, irrompeu um refrão — Liberdade; nas suas lágrimas e maldições, o Deus a que implorava segurava a Liberdade na mão direita. Finalmente, veio — súbita, assustadora — como um sonho. E, num carnaval selvagem de sangue e paixão, veio a mensagem, com as suas cadências fúnebres:

«Clamai, ó crianças!

Clamai, sois livres!

Pois Deus comprou a vossa liberdade!»

Passaram-se anos desde então dez, vinte, quarenta anos de vida nacional, quarenta anos de renovação e desenvolvimento — e, contudo, o espectro sombrio continua a ocupar o seu lugar habitual no banquete da Nação. É em vão que proclamamos perante ela o nosso maior problema social:

«Toma qualquer forma menos essa, e não mais

os meus nervos firmes tremerão!»

Nunca mais tremerão!»

A Nação ainda não expiou os seus pecados; o liberto ainda não encontrou na liberdade a sua terra prometida. Apesar de tudo o que de bom estes anos de mudança possam ter trazido, a sombra de uma profunda desilusão cobre o povo negro — uma desilusão tanto mais amarga quanto o ideal por atingir não conheceu outros limites a não ser os da ignorância simples de um povo humilde.

A primeira década foi tão só um prolongamento da procura vã da liberdade, a bênção que parecia estar sempre a escapar-se-lhes — tal fogo fátuo tentador, enlouquecendo e enganando a vítima desorientada. O holocausto da guerra, os horrores do Ku-Klux Klan, as mentiras dos charlatães, a desorganização da indústria e os conselhos contraditórios de aliados e inimigos levaram a que ao servo libertado perplexo não restasse outra palavra de ordem a não ser o antigo grito pela liberdade. À medida que o tempo passava, começou, contudo, a apoderar-se de uma nova

ideia. Para ser atingido, o ideal de liberdade exigia meios poderosos e estes foram-lhe dados pela Décima Quinta Emenda⁽³⁾. Passou a encarar a votação, que anteriormente vira como um sinal visível de liberdade, como o principal meio para conquistar e aperfeiçoar a liberdade que a guerra, parcialmente, lhe concedera. E porque não? Não tinha o voto feito a guerra e emancipado milhões? Não tinha o voto concedido direitos civis aos libertos? Seria algo de impossível para um poder que fizera tudo isto? Um milhão de homens negros principiou a lutar, a votar, com zelo renovado, para que fossem reconhecidos os seus direitos. E assim passou a década; veio a revolução de 1876, deixando o servo semilivre cansado, perplexo, mas ainda inspirado. Lenta mas tenazmente, uma nova visão começou, nos anos seguintes, a substituir-se gradualmente ao sonho do poder político – um movimento poderoso, o emergir de um outro ideal para guiar os que andavam à deriva, uma outra coluna de fogo a iluminar a noite depois de um dia nublado. Era o ideal de «aprender com os livros», era a curiosidade, nascida da ignorância forçada, de conhecer e pôr à prova o poder das letras cabalísticas do homem branco, o desejo de saber. Parecia ter-se finalmente descoberto o caminho montanhoso para Canaã; caminho mais longo do que a estrada principal da Emancipação e da justiça, íngreme e acidentado, mas que conduzia, certo, a altitudes suficientemente elevadas para avistar a vida.

Subindo este novo caminho, a vanguarda labutou, lenta, pesada, tenazmente; só quem observou e guiou os pés vacilantes, as mentes enevoadas, os entendimentos entorpecidos dos alunos escuros destas escolas conhece o esforço insistente e comovente destas pessoas por aprender. Foi um trabalho árduo. O estatístico anotou, friamente, os centímetros de avanço aqui e acolá, também aqui e acolá, quando um pé escorregara ou alguém caíra. Aos olhos dos trepadores cansados, o horizonte surgia permanentemente sombrio, as névoas frequentemente frias, Canaã sempre vaga e distante, as vistas não desvendavam, por ora, um objectivo, um lugar de descanso, só pouco mais do que lisonjas e críticas. Contudo, a viagem deu-lhes, pelo menos, a disponibilidade para a reflexão e para o auto-exame, transformando o filho da Emancipação num jovem

⁽³⁾ Emenda à Constituição dos Estados Unidos da América, datada de 1870, que aboliu a discriminação racial no exercício do direito de voto (N.T.).

em quem a consciência, a realização e o respeito por si começaram a despontar. Nessas florestas sombrias do seu esforço, a sua própria alma ergueu-se diante dele, e viu-se a si mesmo – de um modo tão escuro como através de um véu; mas reconheceu em si mesmo uma ténue revelação do seu poder, da sua missão. Começou a ter um vago sentimento de que, para obter o seu lugar no mundo, teria de ser ele mesmo e não um outro. Pela primeira vez, tentou analisar o fardo que carregava consigo, esse peso morto da degradação social parcialmente camuflado pelo semide-signado problema do Negro. Sentiu a sua pobreza; sem um cêntimo, sem casa, sem terra, sem ferramentas ou poupanças, entrara em concorrência com vizinhos ricos, com latifundiários, com qualificados. Ser um homem pobre já é difícil, mas ser uma raça pobre numa terra de dólares é a mais pesada das adversidades. Sentiu o peso da sua ignorância – não só em relação às letras, mas também à vida, ao negócio, às humanidades; a indolência, a inércia e o embaraço acumulados durante decénios e séculos agrilhoavam-lhe as mãos e os pés. E o seu fardo não se limitava à pobreza e à ignorância. A mancha vermelha da bastardia, que dois séculos de sistemática profanação legal das mulheres negras haviam imprimido na sua raça, significava não só a perda da antiga castidade africana, mas também o peso hereditário de uma massa de corrupção de adúlteros brancos, quase ameaçando a obliteração do lar negro.

A um povo tão incapacitado não deveria ser requerido que competisse com o mundo, antes devia ser-lhe concedida autorização para dedicar todo o seu tempo e a sua reflexão aos seus próprios problemas sociais. Mas, infelizmente, enquanto os sociólogos contabilizam jubilosamente os bastardos e prostitutas, a própria alma do homem negro, na sua labuta e no seu suor, é obscurecida pela sombra de um enorme desespero. Os homens chamam à sombra preconceito e explicam-no eruditamente como a defesa natural da cultura contra a barbárie, da sabedoria contra a ignorância, da pureza contra o crime, das raças «superiores» contra as «inferiores». Ao que o Negro retorque com um *Ámen!*, jurando que se verga, humilde, e obedece docilmente a este estranho preconceito, baseado numa justa homenagem à civilização, à cultura, à equidade e ao progresso. Mas, diante desse preconceito anónimo que excede tudo isto, fica indefeso, consternado e quase sem fala; diante desse desrespeito pessoal e da troça, da ridicularização e da humilhação sistemática, da distorção

dos factos e da licenciosidade desregrada da fantasia, do ignorar cínico do melhor e do aplauso ruidoso do pior, do desejo avassalador de incutir o desdém por tudo o que seja negro, desde Toussaint ao demónio – diante disto, nasce um desespero mórbido que desarmaria e desencorajaria qualquer nação, à excepção desse hóspede negro para quem «desencorajamento» é uma palavra inexistente.

Mas enfrentar um preconceito tão vasto não podia senão trazer o autoquestionamento, a autodepreciação inevitáveis, bem como o menosprezo dos ideais que acompanham sempre a repressão e se multiplicam num ambiente de desprezo e ódio. Surgiram sussurros e presságios transportados aos quatro ventos: Senhor, estamos doentes e moribundos, clamaram os hóspedes escuros; não sabemos escrever, votamos em vão. Para que precisamos de educação, se temos de cozinhar e servir sempre? E a Nação ecoou e confirmou esta autocrítica, dizendo: Contentai-vos em ser servos e nada mais. Para que precisam os semi-humanos de alta cultura? Abaixo o direito de voto do homem negro por imposição ou fraude –, olhai o suicídio de uma raça! Não obstante, do mau surgiu algo de bom – quanto mais cuidada for a adaptação da educação à vida real, mais clara se torna a percepção das responsabilidades sociais dos negros e mais lúcido o sentido do progresso.

Foi assim que nasceu a madrugada do *Sturm und Drang*⁽⁴⁾: a tempestade e o impulso abanam hoje o nosso pequeno barco nas águas revoltas do oceano do mundo; existe, dentro e fora do som do conflito, o queimar do corpo e o render da alma; a inspiração luta com a dúvida e a fé com questionamentos vãos. Os magníficos ideais do passado – a liberdade física, o poder político, o treino dos cérebros e das mãos – todos estes ideais cresceram e decresceram, até que mesmo o último se tornou vago e nublado. Serão todos eles erróneos ou falsos? Não, não é isso, mas cada um era excessivamente simples e incompleto – sonhos de infância de uma

(4) *Sturm und Drang* – literalmente «tempestade» e «impulso». Movimento literário – cujo nome se inspira no título da peça (1776) homónima de Friedrich Maximilian von Klinger – surgido nos territórios alemães, em finais do século XVIII, questionando os valores do cânone clássico de influência francesa na literatura e nas artes, dando ênfase à genialidade do indivíduo e à sua capacidade criadora, bem como apelando ao regresso à autenticidade das raízes locais. Teve em Friedrich Schiller, Johann Wolfgang Goethe e Johann Gottfried Herder alguns dos seus principais protagonistas (N.E.).

raça crédula ou doces devaneios de um outro mundo que não conhece e não quer conhecer o nosso poder. Para serem realmente verdadeiros, todos estes ideais têm de ser dissolvidos e fundidos num só. Precisamos hoje mais do que nunca da preparação de escolas – do treino de mãos expeditas, de olhos e ouvidos rápidos e, sobretudo, de uma cultura mais ampla, mais profunda, mais elevada, de mentes dotadas e corações puros. Carecemos do poder da votação como mera autodefesa – que mais nos há-de livrar de uma segunda escravatura? A liberdade, esse bem procurado durante tanto tempo, ainda a procuramos – a liberdade de vida e de movimento, a liberdade para trabalhar e pensar, a liberdade para amar e aspirar. Trabalho, cultura, liberdade – de todos carecemos, não individualmente mas em conjunto, não sucessivamente mas em conjunto, todos crescendo individualmente, mas apoiando-nos uns aos outros, todos ansiando por esse ideal mais vasto que brilha diante do povo negro, o ideal da fraternidade humana conquistado através do ideal unificador da Raça; o ideal de promover e desenvolver os traços e os talentos do Negro, não em oposição ou com desprezo por outras raças, mas antes em ampla conformidade com os maiores ideais da República Americana, para que, um dia, em solo americano, duas raças mundiais forneçam uma à outra aquelas características que lamentavelmente agora lhes faltam. Nós, as raças mais escuras, não chegamos, mesmo agora, de mãos completamente vazias: não existem, actualmente, expoentes mais verdadeiros do puro espírito humano da Declaração da Independência do que os negros americanos; só existe uma verdadeira música americana, as doces melodias selvagens do escravo negro; os contos de fadas e a cultura popular americanos são indígenas e africanos; e, no seu conjunto, nós, os homens negros, parecemos ser o único oásis de fé simples e de reverência num deserto poeirento de dólares e astúcia. Tornar-se-á a América mais pobre, se substituir o seu brutal erro dispéptico pela humildade negra, leviana, mas determinada; o seu humor rude e cruel por uma jovialidade afectuosa; ou a sua música rude pela alma dos espirituais?

O Problema Negro é apenas um teste concreto aos princípios fundamentais da grande república, e o anseio espiritual dos filhos dos homens livres é a labuta das almas cujo fardo vai quase para além da medida da sua força, mas que o suportam em nome de uma raça histórica, da terra dos pais dos seus pais e da oportunidade humana [...].

ALAIN LOCKE (1)

O novo Negro

Durante o último decénio, algo surgiu na vida do Negro americano que excede a vigilância e o zelo das estatísticas, e as três normas⁽²⁾ que tradicionalmente presidiam ao problema negro deparam-se agora com um enjeitado no seu colo. O Novo Negro não passa despercebido ao sociólogo, ao filantropo, ao líder racial, incapazes de o explicar através das suas fórmulas limitadas. Pois a geração mais jovem vibra com uma nova psicologia, um novo espírito anima as massas e está a transformar, sem que os observadores profissionais disso se dêem conta, aquilo que tem sido um problema constante nas diferentes fases da vida negra contemporânea.

Poderia uma tal metamorfose ter acontecido tão abruptamente como pareceu? A resposta é não; não porque o Novo Negro não esteja aqui, mas porque o Velho Negro há muito que se havia transformado mais num mito do que num homem. O Velho Negro, recorde-se, foi resultado do debate moral e da controvérsia histórica. A sua representação habitual tem sido perpetuada, qual ficção histórica, parte sentimentalismo inocente, parte reaccionarismo deliberado. O próprio Negro contribuiu com a sua quota-parte para isso, através de uma espécie de mimetismo social protector que lhe foi imposto pelas circunstâncias adversas da dependência. Assim, para a mente americana, o Negro foi durante gerações mais uma fórmula do que um ser humano – algo a ser discutido,

(1) Alain Locke, «The New Negro», *The New Negro*. (org.) Alain Locke, Nova Iorque: Atheneum 1969 [1925], pp. 3-16. Tradução de Manuela Ribeiro Sanches. Revisão de Maria José Rodrigues.

(2) Divindades escandinavas (*N.T.*).

condenado ou defendido, a ser «oprimido», «mantido no seu lugar» ou «apoiado», motivo de preocupação solidária ou segregadora, de assédio ou paternalismo, espectro ou fardo social. O Negro pensante foi mesmo levado a partilhar esta atitude generalizada, a concentrar a sua atenção em questões controversas, vendo-se a si mesmo segundo a perspectiva distorcida de ser um problema social. Era como se a sua sombra se tivesse tornado mais real do que a sua personalidade. Dado o facto de ter tido de reagir tanto aos estereótipos injustos dos seus opressores e difamadores como aos dos seus libertadores, amigos e benfeitores, teve de aderir às posições tradicionais a partir das quais o seu caso tem sido visto. Uma tal situação só resultou, ou podia resultar, numa compreensão social ou compreensão de si mesmo diminutas.

Mas, enquanto as mentes da maior parte de nós, negros e brancos, assim se ocupavam com as trincheiras da Guerra Civil e da Reconstrução, a marcha efectiva do desenvolvimento flanqueava-lhe as posições, carecendo de uma repentina reorientação de perspectiva. Não temos olhado na direcção certa; ao colocar o Norte e o Sul num eixo seccionado, não reparámos no Leste, até que o sol nos ofuscou.

Lembre-mo-nos como os espirituais negros se revelaram subitamente, depois de se terem mantido secretos, semi-envergonhados – suprimidos que haviam sido durante gerações sob os estereótipos da harmonia dos hinos wesleyanos⁽³⁾ –, até que a coragem de serem naturais os trouxe à luz. E eis que passou a haver música popular. Do mesmo modo, a mente do Negro parece ter escapado repentinamente à tirania da intimidação social e estar em vias de se libertar da psicologia da imitação e da inferioridade implícita. Ao livrarmo-nos da velha crisálida do problema do negro, estamos a alcançar como que uma emancipação espiritual. Dada a incapacidade de nos compreendermos a nós mesmos, éramos até há pouco um problema quase tão grande para nós mesmos como o somos para os outros. Mas a década que nos encontrou com um problema, abandonou-nos com uma única tarefa. Talvez a multidão sinta, por ora, apenas um

(3) Referência aos hinos, compilados em *A Collection of Hymns for the Use of the People Called Methodists* (1780), criados por John Wesley (1703-1791) e Charles Wesley (1707-1788), fundadores do movimento metodista inglês, tendência reformadora do anglicanismo que mais tarde se viria a separar da Igreja-mãe e a exercer grande influência nos EUA (N.T.).

estranho alívio e uma nova e vaga urgência, mas a minoria pensante sabe que, com a reacção, foi quebrado o ponto vital do preconceito.

Através da renovação deste respeito de si mesmo e da autonomia, a vida da comunidade negra deverá entrar numa nova fase dinâmica, pensando com a vivacidade qualquer pressão que possa vir das condições externas. As massas migrantes, transferindo-se do campo para a cidade, concentram num salto a experiência de gerações. Mas, mais importante que isto, o mesmo acontece no plano espiritual, nas atitudes de vida e de auto-expressão do jovem Negro, na sua poesia, na sua arte, na sua educação e na sua nova aparência, com a vantagem adicional, claro, da elegância e da certeza acrescida de saber o que está em jogo. É daí que provêm a promessa e a garantia de uma nova liderança. Como o exprimiu claramente um deles:

O amanhã

Brilhante diante de nós

Uma chama parece.

O ontem, uma coisa que a noite levou

Um nome de sol que fenece.

E a aurora hoje

Vasto arco sobre a estrada que se percorresse.

Marchamos!

É isto que requer, mais ainda do que «o arquivo mais credível de cinquenta anos de liberdade», que o Negro de hoje seja visto através de outras lentes que não as poeirentas da controvérsia passada. Já se foram também os tempos das «tiazinhas», «dos pais», das «amas». O Pai Tomás⁽⁴⁾ e Sambo⁽⁵⁾, e mesmo o «Coronel» e «George»⁽⁶⁾, desempenham papéis fugazes a que o Negro escapa com alívio, quando os holofotes públicos

(4) Designação pejorativa para os negros americanos (*Uncle Tom*) a partir da figura submissa do protagonista do livro de Harriet Beecher Stowe, *Uncle Tom's Cabin* (1852), traduzido em diversas versões para português com o título *A cabana do Pai Tomás* (N.T.).

(5) Designação insultuosa para negros nos EUA (N.T.).

(6) Designação pejorativa dada aos trabalhadores negros masculinos, sobretudo no sector dos serviços, tal como mordomos, porteiros, carregadores etc. (N.T. Os agradecimentos a Ruth Wilson Gilmore pelo esclarecimento prestado).

se desligam. O melodrama popular esgotou-se praticamente e é tempo de descartar as ficções, afugentar os papões e optar por encarar os factos de um modo realista.

Primeiro, temos de considerar algumas das mudanças que tornaram as correntes de opinião tradicionais assaz obsoletas. Uma mudança capital foi, claro, aquela alteração na população negra que fez com que o problema negro deixasse de ser exclusiva ou predominantemente um problema do Sul. Porque haveriam as nossas mentes de permanecer divididas, quando o problema em si mesmo já não o está? Por outro lado, a tendência migratória não se tem efectuado apenas para o Norte e o Centro-Oeste, mas para as cidades e os grandes centros industriais – os problemas de adaptação são novos, práticos, locais e não especificamente raciais. São antes uma parte integrante dos vastos problemas industriais e sociais da nossa actual democracia. E, finalmente, com os negros a sofrerem um rápido processo de diferenciação social, é cada vez menos possível, mais injusto e mais ridículo olhá-los e tratá-los em massa, se é que algum dia esse tratamento se justificou.

Transplantado, o Negro transforma-se.

A vaga de migração negra para o Norte e para as cidades não pode ser totalmente explicada como uma corrente que se move cegamente, reagindo às necessidades da indústria de armamento, ligada à contenção da imigração estrangeira, ou à pressão das fracas colheitas, estas associadas ao crescente terrorismo social em certas partes do Sul e do Sudoeste. Nem a procura de mão-de-obra, nem o bicudo do algodoeiro, nem o Ku Klux Klan são o factor básico, por muito que um ou todos possam ter contribuído para tal. O marulhar e o ímpeto desta onda humana junto à linha costeira dos centros urbanos do Norte têm de ser predominantemente explicados em termos de uma nova visão das oportunidades, da liberdade social e económica, de um espírito que agarra, mesmo perante uma labuta extorsionária e pesada, uma oportunidade para melhorar as suas condições. Com cada vaga sucessiva, o movimento negro transforma-se cada vez mais num movimento de massas em busca de uma oportunidade mais ampla e mais democrática – no caso do Negro, trata-se de uma fuga deliberada não só do campo para a cidade, mas da América medieval para a moderna.

Pense-se no Harlem como um exemplo disto; aqui, em Manhattan, não só existe a maior comunidade negra do mundo, mas a primeira concentração, na história, de elementos tão diversos da vida negra. O Harlem atraiu o Africano, o Caribenho, o Americano negro; reuniu o Negro do Norte e o do Sul, o homem da cidade e da aldeia; o camponês, o estudante, o homem de negócios, o profissional, o artista, o poeta, o músico, o aventureiro e o operário, o pregador e o criminoso, o oportunista e o pária social. Cada grupo chegou com os seus motivos e para atingir os seus próprios fins, mas a experiência mais importante que viveram foi a de se encontrarem. A proscrição e o preconceito lançaram estes elementos dissimilares numa área comum de contacto e interacção. Dentro desta área, a solidariedade e unidade racial determinaram a fusão crescente de sentimentos e experiência. Assim, aquilo que começou em termos de segregação, transforma-se, cada vez mais, à medida que os seus elementos se misturam e reagem, no laboratório de uma grande união racial. Há que admitir que, até agora, os negros americanos foram mais uma designação racial do que uma realidade factual ou, para ser preciso, mais um sentimento do que uma experiência. O principal elo entre eles tem sido mais uma condição do que uma consciência comum; mais um problema do que uma vida em comum. No Harlem, a vida negra está a agarrar a sua primeira oportunidade de expressão de grupo e de autodeterminação. É – ou, pelo menos, promete vir a ser – uma capital da raça. Por isso é que a nossa comparação é feita com aqueles centros nascentes de expressão popular e de autodeterminação que estão a desempenhar um papel criativo no mundo actual. Sem querer exagerar a sua importância política, Harlem tem o mesmo papel a desempenhar para o novo Negro que Dublin teve para a Nova Irlanda, ou Praga para a Nova Checoslováquia.

O Harlem, reconheço-o, não é típico – mas é significativo, profético. Nenhum observador ajuizado, por mais simpatizante que seja da nova tendência, poderia afirmar que as grandes massas já estão unidas; mas elas misturam-se, movem-se, são mais do que fisicamente inquietas. O desafio dos novos intelectuais entre elas é suficientemente claro – são os «radicais da raça» e os realistas que romperam com a antiga era da orientação filantrópica, do apelo sentimental e do protesto. Mas será que não estamos, no final de contas, a projectar os sonhos de um agitador nos primeiros movimentos de um gigante adormecido? A resposta encontra-se

no camponês migrante. O homem «mais inferior» é o que se ergue mais rapidamente. Um dos sintomas mais característicos disto é o profissional que emigra a fim de recuperar os seus apoiantes, depois de um esforço vão por manter, nalgum canto do Sul, aquilo que, em anos anteriores, parecia ser uma vida e clientela seguras. O clérigo, seguindo o seu rebanho errante, o médico ou o advogado, no encalço dos seus clientes, são a verdadeira prova disto. Em sentido real, são a categoria e a posição que guiam, e os líderes seguem-nas. Uma psicologia transformada e transformadora perpassa as massas.

Quando, há vinte anos, os líderes raciais falavam em desenvolver o orgulho racial e em estimular a consciência racial, bem como o carácter desejável da solidariedade racial, não podiam prever, nem sequer vagamente, o sentimento abrupto que surgiu de repente e que agora invade os centros despertados. Alguns líderes negros reconhecidos e uma parte influente da opinião branca, identificando-se com o «trabalho racial» da velha ordem, tentaram, com efeito, minimizar esse sentimento, considerando-o uma «fase passageira», um ataque de «nervos raciais», por assim dizer, uma «consequência da guerra» e coisas semelhantes. Mas esse sentimento não diminuiu, a avaliar pelo actual tom e carácter da imprensa negra ou considerando a transferência do apoio popular dos porta-vozes oficialmente reconhecidos e ortodoxos para os de tipo independente, popular e frequentemente radical e que são sintomas claros de uma nova ordem. É um mau serviço que se presta à sociedade, quando se pretende minimizar o facto de que o Negro dos centros urbanos do Norte atingiu uma fase em que a protecção, mesmo a de tipo mais empenhado e bem-intencionado, tem de dar lugar a novas relações, havendo que contar de forma crescente com a determinação do próprio rumo. A mente americana tem de se haver com um negro fundamentalmente transformado.

O Negro, por sua vez, tem de derrubar os ídolos tribais. Se, por um lado, o homem branco errou ao fazer com que o Negro parecesse ser aquilo que desculparia ou atenuaria o tratamento que lhe dispensa, também é verdade que o Negro, por sua vez, se tem desculpado, desnecessariamente, vezes de mais, pelo modo como tem sido tratado. O Negro inteligente de hoje está decidido a não fazer da discriminação uma atenuante para os defeitos da sua actuação individual e colectiva; tenta manter-se em paridade, nem empolado por considerações sentimentais, nem minimizado

pela actual desvalorização social. Para tal, é preciso que se conheça a si mesmo e seja conhecido precisamente por aquilo que é e, por essa razão, saúda o novo interesse científico em detrimento do velho interesse sentimentalista. O interesse sentimentalista diminuiu no Negro.

Costumávamos lamentar o afastamento dos nossos amigos; agora regozijamo-nos e rezamos para que nos livrem da autocomiseração e da condescendência. A mentalidade dos dois grupos raciais viveu uma emancipação amarga, sentimentos de apatia ou ódio, de um lado, complementados por desilusão ou ressentimento, do outro; mas actualmente defrontam-se, pelo menos, com a possibilidade de adoptarem atitudes reciprocamente novas.

Daqui não decorre que, se se conhecesse melhor a vida do Negro, ele seria mais apreciado ou mais bem tratado. Mas o entendimento mútuo é fundamental para qualquer colaboração ou adaptação subsequentes. O esforço neste sentido terá, pelo menos, o efeito de remediar, em grande medida, o traço mais insatisfatório do estádio presente das relações raciais na América, nomeadamente, o facto de os elementos mais inteligentes e representativos dos dois grupos raciais terem deixado de estar em contacto uns com os outros em muitos momentos decisivos.

Ficção é antes a ideia de se pensar que as vidas das raças existem independentemente umas das outras e que estão cada vez mais separadas. O facto é que elas se aproximaram demasiado nos planos desfavoráveis e de modo excessivamente superficial nos favoráveis.

Enquanto que os conselhos interracialis proliferaram no Sul, desenvolvendo-se com base em elementos das duas raças, nas cidades do Norte os trabalhadores misturaram-se no local de trabalho; mas os dirigentes locais e empresariais não tiveram experiência de tal interacção ou, se a tiveram, ela foi demasiado escassa. Estes segmentos têm de conseguir comunicar, ou a situação racial na América tornar-se-á desesperada. Felizmente, o contacto está a acontecer. Existe um reconhecimento crescente de que, no que respeita ao esforço social, a base cooperativa tem de superar a filantropia à distância, e que a única salvaguarda para as relações das massas no futuro tem de ser fornecida pelos contactos cautelosos entre as minorias esclarecidas de ambos os grupos raciais. No domínio intelectual, uma curiosidade atenta e renovada substitui a apatia recente; o Negro é cuidadosamente estudado, não apenas falado e dis-

cutido. Nas artes e letras, em vez de ser totalmente caricaturado, está a ser representado e pintado com seriedade.

O Novo Negro reage a tudo isto com entusiasmo, augurando uma nova democracia na cultura americana, contribuindo com a sua quota parte para o novo entendimento social. Mas o desejo de ser compreendido nunca seria por si só suficiente para abrir completamente os portais protectoramente encerrados da mente pensante do Negro, pois existem ainda demasiadas possibilidades de ela ser desdenhada ou de, por esse motivo, se tornar em objecto de paternalismo. Isto foi antes alcançado mediante a necessidade de uma auto-expressão mais plena, mais verdadeira, mediante o reconhecimento que seria imprudente permitir que a discriminação social o segregasse mentalmente, bem como através de uma atitude contrária a que a sua própria vida fosse restringida e refreada — daí que a «parede de rancor» que os intelectuais construíram sobre a «linha de cor» tenha sido, felizmente, removida. Grande parte desta reabertura dos contactos intelectuais tem estado centrada em Nova Iorque e tem sido muito proveitosa, não só por ter alargado a experiência pessoal, mas por ter enriquecido decisivamente a arte e as letras americanas, bem como esclarecido a visão comum das tarefas que temos pela frente.

A importância capital do restabelecimento do contacto entre as classes mais avançadas e representativas reside no facto de ela prometer compensar algumas das reacções desfavoráveis passadas ou, pelo menos, permitir que os contactos raciais surjam, parcialmente, no futuro. As condições que estão a moldar o Novo Negro estão a moldar subtilmente uma nova atitude americana.

Contudo, esta nova fase das coisas é delicada; requererá menos caridade e mais justiça; menos ajuda do que uma compreensão infinitamente mais próxima. Trata-se de uma fase crítica nas relações raciais, pois se o novo temperamento não for compreendido, existe a probabilidade de se gerar um nítido antagonismo agudo entre os grupos e uma segunda vaga de preconceito mais consciente. Isto já sucedeu em alguns sectores. Tendo-o emancipado, a opinião pública não pode continuar a paternalizar o Negro.

Este está hoje a avançar inevitavelmente, controlando, em grande parte, os seus próprios objectivos. Quais são esses objectivos? Aqueles que dizem respeito à sua vida exterior já estão bem e definitivamente

formulados, pois mais não são do que os ideais das instituições e da democracia americanas. Aqueles que dizem respeito à sua vida interior estão ainda em processo de formação, pois a nova psicologia é, actualmente, mais um consenso de sentimentos do que de opinião, mais atitude do que programa. Contudo, alguns pontos parecem ter-se cristalizado.

Até hoje, poder-se-ia descrever adequadamente os «objectivos interiores» do Negro como uma tentativa de reparar uma psicologia de grupo danificada e de remodelar uma perspectiva social deformada. A sua concretização requereu uma nova mentalidade para o Negro americano. E começamos a ver os seus efeitos, à medida que ela amadurece, inicialmente negativa, iconoclasta, depois positiva e construtiva. Sentimos, nesta nova psicologia de grupo, a falta do apelo sentimental, depois, o desenvolvimento positivo do auto-respeito e da autoconfiança, o repúdio da dependência social e, depois, a recuperação gradual da hiper-sensibilidade e dos nervos à flor da pele, o repúdio dos juízos de critério duplo com as suas esmolas filantrópicas especiais, depois, o desejo cada vez mais firme de avaliação objectiva e científica; finalmente, a desilusão social transformase em orgulho racial, o significado da dívida social na responsabilidade da contribuição social e — compensando a influência necessária e a aceitação comum da restrição das condições em que nos encontramos — na crença em como se alcançará finalmente prestígio e reconhecimento.

Assim, o Negro deseja, hoje, ser conhecido por aquilo que é, mesmo nos seus defeitos e lacunas, e despreza uma sobrevivência cobarde e precária a troco de parecer aquilo que não é.

Ressente-se de que se fale dele, mesmo por parte dos seus, como um tutelado ou um menor, e de ser visto como um doente crónico do hospital sociológico, o homem doente da democracia americana. Foi também pelas mesmas razões que aboliu as mezinhas e panaceias sociais, as chamadas «soluções» para o seu «problema» que lhe foram administradas, e ao seu país, no passado. Em contrapartida, há coisas em que tem depositado ardentes esperanças e em que tem estranhamente confiado — religião, liberdade, educação, dinheiro; ainda crê nelas, mas já não com a confiança cega de que elas por si só resolverão o problema da sua vida.

Cada geração terá, porém, o seu credo; o da presente geração é a crença na eficácia do esforço colectivo, na colaboração racial. Este sentimento profundo da raça é, actualmente, a principal fonte da vida do

Negro. Parece ser resultado da reacção à proscricção e ao preconceito; uma tentativa, bastante bem sucedida no seu conjunto, de transformar uma posição defensiva em ofensiva, uma incapacidade num incentivo. É radical no tom, mas não na finalidade, e só as formas mais estúpidas de opposição, os equívocos e a perseguição podem pretender o contrário. Claro que o Negro pensante virou um pouco à esquerda, seguindo a tendência mundial, e existe um grupo crescente que se identifica com os movimentos radicais e de esquerda. Mas, no presente, o Negro é radical em questões raciais, conservador noutras, por outras palavras, é mais um «radical à força», mais um protestante social do que um radical genuíno. Contudo, se continuar a ser objecto de mais pressões e injustiças, o pensamento e os motivos iconoclastas aumentarão inevitavelmente. Os radicalismos quixotescos do Harlem reclamam, para hoje, o seu pequeno quinhão na democracia, receando que, de futuro, ele se torne impossível.

Por enquanto, a mente do Negro não pretende alcançar nada a não ser as necessidades americanas, as ideias americanas. Mas esta tentativa forçada de construir o seu americanismo sobre valores raciais é uma experiência social única e o seu sucesso máximo só será possível mediante a partilha total da cultura e das instituições americanas. Não deveria haver dúvida sobre isto. Aos nervos americanos desfeitos pela histeria racial é frequentemente administrado o lenitivo, segundo o qual o avanço do Negro é totalmente separatista e que o efeito desta operação será o de enquistar o Negro, qual corpo estranho benigno, no corpo político. Isto não pode acontecer, por muito que seja desejável. O racismo do Negro não é uma limitação nem uma reserva em relação à vida americana; é apenas um esforço construtivo por transformar as obstruções à corrente do progresso num dique eficiente de energia e de poder social. A própria democracia está obstruída e estagnada a ponto de todos os seus canais terem secado. Com efeito, estes não podem ser drenados selectivamente. Assim, a opção não é entre uma via para o Negro e outra para os restantes, mas entre instituições americanas frustradas, por um lado, e ideais americanos progressivamente cumpridos e realizados, por outro.

Claro que há um sentimento indiscutivelmente confortável em se estar do lado certo dos ideais professados pelo país. Apercebemo-nos de que não podemos ser transformados sem transformar a América. É no âmbito desta atitude que o Negro pensante enfrenta a América, mas com

variações de humor que são mais importantes do que a atitude em si mesma. Por vezes, encontramos-a sob a forma do protesto provocadamente irónico de [Claude] McKay:

Meu é o futuro trituramento, hoje
Como um grande desabamento de terras em direcção ao mar
Carregando consigo o seu lastro de destroços para muito longe
Onde as verdes, famintas águas – incansáveis –
Erguem pirâmides colossais, e quebram e rugem
O seu lúgubre desafio contra a costa em desagregação

Por vezes, porventura de um modo ainda mais frequente, essa atitude assume a forma do apelo fervoroso e quase filial que encontramos em Weldon Johnson:

Ó Terra do Sul, amada Terra do Sul!
Porque então te apegas ainda
A uma era vã e a uma página caduca
A uma coisa morta e inútil?

Mas entre o desafio e o apelo, quase a meio caminho entre o cinismo e a esperança, a mentalidade prevalecente adopta o humor de *A América*, do mesmo autor, com a sua atitude de indagação sóbria e de desafio estóico:

Como poderíeis aceitar-nos, tal como somos?
Ou sucumbindo sob o fardo que suportamos
Os olhos fixos numa estrela adiante
Ou olhando vazios o desespero?
Erguendo-se ou caindo? Homens ou coisas?
Com passo arrastado ou andar estugado?
Forças determinadas, robustas, nas nossas asas,
Ou cadeias apertando os nossos pés?

Contudo, gradualmente, o reconhecimento inteligente da grande discrepância entre o credo social e a prática social americana obriga o

Negro a extrair a vantagem moral que lhe pertence. Só o efeito fortalecedor e moderador de uma delicadeza de espírito verdadeiramente característica evitará o avanço rápido de um cinismo explícito e do contra-ódio; bem como de um sentimento de superioridade desafiadora. Por muito humana que esta reacção possa ser, a maioria ainda desaprova o seu aparecimento e gostaria que ela fosse evitada, mediante a melhoria das condições que estão na sua origem. Desejamos que o nosso orgulho racial equivalha a uma conquista mais saudável, mais positiva, do que a um sentimento baseado no reconhecimento dos defeitos dos outros. Mas todos os caminhos em direcção a uma atitude social sadia têm sido difíceis; só algumas mentes esclarecidas têm sido capazes de, como se costuma dizer, «se elevar acima» do preconceito. Até há pouco tempo, o homem comum tinha apenas a difícil escolha entre a submissão passiva e humilhante e a reacção, estimulante mas penosa, ao preconceito. Felizmente, de uma qualquer energia interior, desesperada, brotou recentemente o expediente simples de combater o preconceito através da resistência passiva mental, por outras palavras, tentando ignorá-lo. Este maná poderá ser eficaz para alguns, mas as massas não podem alimentar-se dele.

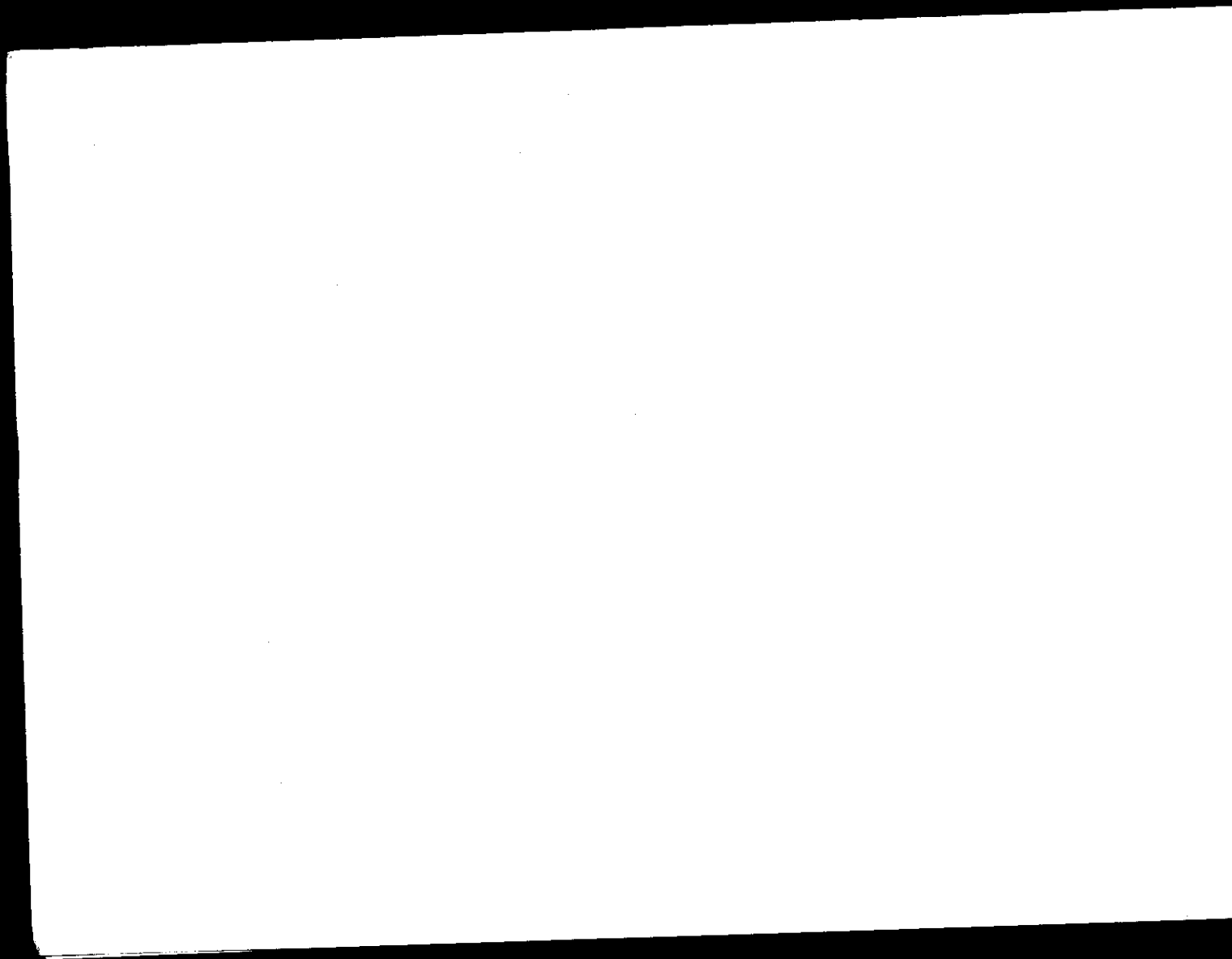
Felizmente, existem canais construtivos que se abrem por forma a que os sentimentos bloqueados do Negro americano possam fluir livremente. Sem eles, haveria muito mais pressão e perigo. Esta compensação de interesses tem uma base racial, mas de um modo novo e abrangente. Um deles é constituído pela consciência de agir como vanguarda dos povos africanos, no seu contacto com a civilização do século xx; o outro, pelo sentido da missão de recuperar, a nível mundial, a estima pela raça, face à perda de prestígio por que foram largamente responsáveis a fatalidade e as condições da escravatura. Harlem, como veremos, é o centro destes dois movimentos; é a pátria do «sionismo» negro. O pulsar do mundo negro começou a bater no Harlem. Desde há mais de cinco anos que um jornal negro, contendo notícias em inglês, francês e espanhol provenientes de todas as partes da América, das Caraíbas e de África, se tem mantido activo no Harlem. Duas importantes revistas, ambas publicadas em Nova Iorque, asseguram as notícias e a sua circulação regular a uma escala cosmopolita. Realizaram-se três congressos pan-africanos no estrangeiro, com o patrocínio e apoio americanos, a fim de promover a discussão de interesses comuns, as questões coloniais e o futuro desen-

volvimento cooperativo com a África. Quanto à questão racial, enquanto problema mundial, a mente do Negro saltou, por assim dizer, por cima dos obstáculos do preconceito e alargou os seus horizontes estreitos. Ao fazê-lo, associou-se à crescente consciência colectiva dos povos escuros e vai reconhecendo gradualmente os seus interesses comuns. Tal como um dos nossos escritores o exprimiu recentemente: «É imperativo que compreendamos o mundo branco nas suas relações com o mundo não-branco». A perseguição está a tornar o Negro internacional, tal como sucedeu com o Judeu.

Enquanto fenómeno mundial, esta consciência racial mais ampla é uma coisa diferente da crescente vaga, muito enfatizada, da cor. As suas causas inevitáveis não são da nossa responsabilidade. As consequências não são necessariamente prejudiciais para os melhores interesses da civilização. Saber se isto leva à criação de novas armadas ou embarcações de trocas culturais e de esclarecimento é uma questão que só pode ser decidida pela atitude das raças dominantes numa era de mudança crítica. No caso do Negro americano, o seu novo internacionalismo é antes de mais um esforço por recuperar o contacto com os povos de ascendência africana espalhados pelo mundo. O garveyismo poderá ser um fenómeno passageiro, se bem que espectacular, mas o papel possível do Negro americano no futuro desenvolvimento da África é uma missão mais construtiva e mais universalmente útil do que quaisquer outras que qualquer povo moderno possa reivindicar para si.

A participação construtiva em tais causas tem de dar ao Negro valiosos incentivos de grupo, bem como um crescente prestígio nacional e internacional. A nossa maior reabilitação passará possivelmente por tais vias, mas de momento a esperança mais imediata reside na reavaliação, por parte de brancos e negros, do Negro, em termos das suas capacidades artísticas e contributos culturais, passados e futuros. Há que reconhecer cada vez mais que o Negro já deu contributos muito substanciais, não só na arte popular – particularmente na música que sempre foi apreciada –, mas também em outras áreas mais vastas, embora com expressão mais humilde e menos reconhecida. O Negro tem sido, ao longo de gerações, a matriz rural daquela parte da América que mais o desvalorizou, apesar do seu contributo não só material, em termos de mão-de-obra e resignação social, mas também espiritual. O Sul absorveu inconscien-

temente a dádiva deste temperamento popular. Em menos de uma geração será mais fácil reconhecê-lo, embora também seja verdade que um fermento de humor, sentimento, imaginação e descontração tropical penetrou na construção do Sul, a partir de uma origem humilde, não reconhecida. Há um segundo resultado dos dons do Negro que promete exercer uma influência ainda mais ampla. Este torna-se agora num contribuidor consciente e abandona o estatuto de beneficiário e de menor, a troco da qualidade de passar a ser um colaborador e participante na civilização americana. A grande conquista social neste processo é a libertação do nosso talentoso grupo dos campos áridos da controvérsia e de debate para os campos produtivos da expressão criativa. O reconhecimento cultural que alcançará deverá, por sua vez, revelar ser a chave para essa reavaliação do Negro, reavaliação que tem de anteceder ou acompanhar qualquer melhoria das relações raciais. Mas seja qual for o resultado geral, a geração presente terá acrescentado os temas da auto-expressão e do desenvolvimento espiritual à tarefa antiga, ainda por terminar, de avançar materialmente e de progredir. Ninguém que encare de modo compreensivo esta situação e tudo o que já foi alcançado para o reconhecimento das suas realizações substanciais ou vislumbre o novo cenário de abundantes promessas pode ter falta de esperança. E, se no nosso tempo de vida, o Negro não for capaz de festejar a sua total iniciação na democracia americana, ele pode certamente, pelo menos, com a autoridade conferida pelo que alcançou, celebrar a conquista de uma nova fase importante e satisfatória no desenvolvimento do grupo, e com ela, a Maioridade espiritual.



O contributo do homem negro

A sabedoria não reside na razão, mas no amor. (André Gide, *Les Nouvelles Nourritures*.)

(Os negros) interrompem o ritmo mecânico da América, é preciso reconhecê-lo; tínhamos esquecido que os homens podem viver sem conta bancária e sem banheira. (Paul Morand, *New York*.)

Que o *Negro* já esteja presente na elaboração do novo mundo não o demonstra o envolvimento de tropas africanas na Europa; elas provam apenas que ele participa na demolição da antiga ordem, da velha ordem. O Negro revela a sua presença efectiva em algumas obras singulares de escritores e artistas contemporâneos; e também noutras, menos perfectas, porventura, mas não menos emocionantes, oriundas de homens negros. Não é apenas dessa presença que aqui quero falar, mas, antes e sobretudo, de todas as presenças virtuais que o estudo do Negro nos permite entrever.

Adopto a palavra, seguindo outros; é cómoda. Haverá negros, negros puros, negros pretos? A ciência diz que não. Sei que há, houve, uma cultura negra, cuja área compreendia os países do Sudão, da Guiné e do Congo, no sentido clássico das palavras. Ouçamos o etnólogo alemão: «O Sudão possui, assim, também ele, uma civilização autóctone e ardente.

(1) Senghor, Léopold Sédar. «Ce que l'homme noir apporte». *Négritude et Humanisme*. Paris: Du Seuil 1961 [1939], pp. 23-38. Tradução de Manuela Ribeiro Sanches. Revisão de Maria José Rodrigues.

É um facto que a exploração encontrou, na África Equatorial, antigas civilizações vigorosas e viçosas em todos os lugares onde a preponderância árabe, o sangue hamita ou a civilização europeia não roubaram aos falenos negros a poeira das suas asas, outrora tão belas. Por toda a parte!»⁽²⁾. Cultura⁽³⁾ una e unitária: «Não conheço nenhum povo do Norte que possa ser comparado a estes primitivos pela unidade de civilização.» Civilização, ou mais precisamente, cultura, que nasceu da acção recíproca da raça, da tradição e do meio; que, emigrada para a América, permaneceu intacta no seu estilo, se não nos seus elementos ergológicos. A civilização desapareceu, esquecida; a cultura não se extinguiu. E a escravatura compensou, justamente, o meio e a acção desagregadora da mestiçagem.

É desta cultura que quero falar, precisamente não enquanto etnólogo. Vou dedicar-me mais aos seus florescimentos humanos do que aos ramos novos enxertados sobre o velho tronco humano. Parcialmente, entenda-se. São bem conhecidos os defeitos dos negros para a eles não regressar, nomeadamente o de, imperdoável entre outros, não se deixar assimilar na sua personalidade profunda. Não falo de não deixar assimilar o seu estilo. Apenas me interessam aqui – são interessantes – os elementos fecundos que a sua cultura traz, os elementos do *estilo negro*. E este permanecerá enquanto a *alma negra* permanecer viva. Poder-se-ia dizer eterna?

Começaremos por estudar, brevemente, a alma negra; depois, a sua concepção do mundo, de que derivam a vida religiosa e a vida social; finalmente, as artes que existem em função de uma e da outra. Restar-me-á, assim, apenas proceder à recolha num conjunto das riquezas reunidas ao longo deste estudo num espírito humanista.

Surgiram inúmeras obras sobre a «alma negra», mas ela permanece misteriosa tal floresta sob o voo dos aviões. O padre Libermann dizia

⁽²⁾ Leo Frobenius, *Histoire de la Civilisation Africaine*, Paris, Gallimard, 1936.

⁽³⁾ Entendo por cultura o espírito da civilização; por *civilização*, as obras e realizações da cultura. Dou, portanto, a estas duas palavras sentidos muito diferentes daqueles que lhes atribui Daniel Rops (*Ce qui meurt et ce qui naît*). Mas trata-se, no fundo, apenas de uma diferença de terminologia.

aos seus missionários: «Sede negros entre os negros a fim de os conquistardes para Jesus Cristo.» Quer dizer que a concepção racionalista, as explicações mecânico-materialistas nada explicam. Aqui menos do que em qualquer outro lado. Quantos, devorados pelo Minotauro, não se teriam perdido com a cumplicidade de Ariana, da Emoção-Feminilidade. Trata-se de um confucionismo totalmente racionalista, ao explicar-se o Negro pelo seu utilitarismo, quando não é prático; pelo seu materialismo, quando é sensual.

Quer-se compreender a sua alma? Criemos uma sensibilidade como a sua. Sem literatura entre o sujeito e o objecto, sem imaginação no sentido corrente da palavra, sem sujeito nem objecto. Que as cores não percam nada da sua intensidade, as formas nada do seu peso nem do seu volume, os sons nada da sua singularidade carnal... Até aos ritmos imperceptíveis, aparentemente, a todas as solicitações do mundo, o corpo negro, a alma negra são permeáveis. Não apenas às do cosmos. Sensibilidade moral também. É um facto frequentemente notado que o Negro é sensível às palavras e às ideias, embora o seja singularmente às qualidades sensíveis – porventura sensuais? – da palavra, às qualidades espirituais, não intelectuais, das ideias. Sedu-lo o bem-dizer; seduzem-no tanto o teórico comunista quanto herói e o santo: «A sua voz emocionava os homens»⁽⁴⁾ dizia o padre Dahin. O que dá a impressão de que o Negro é facilmente assimilável, quando é ele que assimila. Daí o entusiasmo dos latinos em geral, dos missionários em particular, perante a facilidade com que julgam «converter» ou «civilizar» os negros. Daí o seu desalento súbito perante uma qualquer revelação irracional e tipicamente negra: «Não os conhecemos... não podemos conhecê-los», confessa esse mesmo padre Dahin no seu leito de morte, depois de mais cinquenta anos em África.

Sensibilidade emotiva. A emoção é negra, como a razão helena. Água agitada por todos os sopros? «Alma de ar livre»⁽⁵⁾, batida pelos ventos e cujo fruto cai frequentemente antes de amadurecer? Sim, em certo sentido. O Negro é hoje mais rico de dons do que de obras. Mas a

⁽⁴⁾ Marcel Sauvage, *Les Secrets d'Afrique Noire*, Paris, Denoël, 1937.

⁽⁵⁾ Georges Hardy, *L'Art Nègre. L'Art Animiste des Noirs d'Afrique*, Paris, 1927.

árvore mergulha as suas raízes longe na terra, o rio corre profundo, transportando lâminas preciosas. E canta o poeta afro-americano⁽⁶⁾:

Conheci rios,
Rios antigos, sombrios,
A minha alma tornou-se profunda como os rios profundos

Fechemos o parêntesis. A própria natureza da emoção, da sensibilidade do Negro explica a sua atitude perante o objecto, percebido com tal violência essencial. É um abandono que se torna necessidade, atitude activa de comunhão; ou mesmo de identificação, por muito forte que seja a acção – quase me arriscava a dizer personalidade – do objecto. Atitude *rítmica*. Retenha-se a palavra.

Mas, porque o Negro é emotivo, o objecto é percebido, ao mesmo tempo, nos seus caracteres morfológicos e na sua essência. Fala-se do realismo dos sentimentais, da sua falta de imaginação. Realismo negro que, em situações desumanas, será a reacção do humano para alcançar o *humor*. Por ora, direi que o Negro não pode imaginar que o objecto seja, na sua essência, diferente dele. Empresta-lhe uma sensibilidade, uma vontade, uma alma de homem, mas de homem negro. Já foi mencionado que não se trata exactamente de antropomorfismo. Os génios, por exemplo, nem sempre têm forma humana. Fala-se do seu *animismo*; eu falaria antes do seu *antropopsiquismo*. O que não corresponde necessariamente a negro-centrismo, como veremos adiante.

Assim, toda a natureza é animada de uma presença humana. Humaniza-se no sentido etimológico e efectivo da palavra. Não só os animais e os fenómenos da natureza – chuva, vento, trovão, montanha, rio –, mas também a árvore e a pedra se fazem homens. Homens que conservam os caracteres físicos originais como instrumentos e sinais da sua alma pessoal. Trata-se do traço mais profundo, do traço eterno da alma negra. Daquele que na América soube resistir a todas as tentativas de escravatura económica e de «libertação moral». «Foi, sem dúvida, para aumentar os impostos», murmurou entre dentes a Sr.^a Vaca que, depois de ter colocado, a toda a pressa, uma camada de pó de arroz branco, calçou os seus sapatos de

(6) Excerto do poema «The Negro Speaks of Rivers» de Langston Hughes (N.T.).

cetim amarelo canário e enfiou o seu vestido de musselina azul celeste de grandes folhos bordados; e, suando, suspirando, mas encantada com esta oportunidade de exibir as suas argolas e o seu colar de ouro francês, pôs-se a caminho da aldeia, montada numa mula.»⁽⁷⁾ Como uma negra – e como uma vaca. Mesmo as flores dos *Verdes pastos* possuem, com o seu sotaque negro, uma submissão totalmente negra à vontade do Senhor: «Ok, Lord!»

Eis a alma negra, se é que ela pode ser definida. Admito que ela seja filha do seu meio e que a África seja o «continente negro». É que aqui a acção do meio é particularmente sensível, devido a essa luz tão primitivamente pura na savana e nos confins da floresta onde nasceram as civilizações; despojada e despojadora, valoriza o essencial como a essência das coisas, devido a esse clima cuja violência tanto exalta quanto domestica. Admito-o, se isso explicar melhor. De qualquer modo, essa alma explica, por sua vez, a religião e a sociedade.

Diz-se, e repete-se ainda mais, que o Negro nada traz de novo no domínio da *religião*. Nem dogma, nem moral, apenas uma certa *religiosidade*. Mas, se reflectirmos nisso, não residirá o essencial nessa palavra de desprezo, ou antes no próprio desprezo? Quero, contudo, examinar o dogma e a moral dos negros sem me iludir.

Antes de mais, estas distinções não são aceitáveis. «Sede negros entre os negros»; e eles não sabem dividir, nem contar, nem sequer distinguir.

«Creio em Deus, Pai Todo-Poderoso, criador do Céu e da Terra». O início do *Credo* nunca espantou nenhum negro. Com efeito, o Negro é monoteísta desde os primórdios da sua história e em toda a parte. Há um só Deus que tudo criou, que é todo-poderoso e onipotente. Todos os poderes, todas as vontades dos génios e dos Antepassados são apenas emanções d'Ele.

Mas este Deus, dizem-nos as pessoas bem informadas, é vago nos seus atributos e desinteressa-se dos homens. Prova disso é o facto de não lhe ser prestado culto, nem lhe serem oferecidos sacrifícios. E, com efeito, Ele é amor; não é necessário defender-se da sua cólera. É poderoso

(7) Lydia Cabrera, *Contes nègres de Cuba*, traduzido e prefaciado por Francis de Miomandre. Foi publicado nos *Cahiers du Sud* n.º 158, Janeiro, 1934 (N.T.).

e feliz; não come, nem precisa de libações. Mas não é um deus de madeira, uma espécie de «estrutura». As minhas avós *sereres*, lembro-me, recorriam a Ele nas grandes aflições. Vestiam-se de homens, com todo o aparato, disparavam tiros e lançavam flechas para ao céu. Chegavam mesmo a dizer grosserias... em francês. E Deus, divertido, acolhia-as.

O *culto* diz respeito aos génios e aos Antepassados. Convém notar, com Maurice Delafosse, o maior dos africanistas em França – quero dizer, o mais atento – que o culto dos Antepassados parece ser anterior, portanto mais negro. É comum a toda a África negra. Os sacrifícios não são a cláusula de um contrato – «toma lá – dá cá», do mesmo modo que também não são um acto mágico com uma finalidade estritamente utilitária como sucede nas sociedades secretas. Estas são de origem relativamente tardia, pelo que as considero uma deformação supersticiosa, demasiado humana. Como prova, veja-se o desenvolvimento que estas práticas mágicas assumem nas sociedades negras degeneradas da América. Vejo uma tripla finalidade nos sacrifícios: *participar* do poder dos Espíritos superiores, de que os Antepassados fazem parte; *comungar* com eles até ao ponto de se atingir uma espécie de identificação; enfim, ser *caridoso* com os Antepassados. Pois os Mortos, por muito todo-poderosos que sejam, não têm *vida* e não podem obter esses «alimentos terrestres» que dão sabor intenso à vida.

Não, nem o medo nem as preocupações materiais dominam a religião dos negros, embora dela não estejam ausentes, e o Negro, também ele, experimente a angústia humana. Mas o *amor* e a *caridade*, que é o amor, exercem a sua acção. «Aquilo para que o trabalhador olha ao longe, quando se ergue», diz um pensamento *toucouleur*, «é a aldeia. A razão deste olhar não está no desejo de comer, é todo o passado que o atrai para esse lado.» Um sentimento semelhante anima o filho que trabalha para o pai, o homem que labuta pela comunidade. O sentimento de comunhão familiar é projectado no tempo, para trás, para um mundo transcendente até aos Antepassados, até aos génios, até Deus. Lógica do amor.

Assim sendo, que importa a *moral* e que não existam sanções? Mas há uma moral que é sancionada aqui em baixo através da reprovação dos membros da comunidade e da sua consciência. É bem conhecido o sentimento da *dignidade* entre os negros. A moral consiste em não romper a comunhão entre os vivos, os mortos, os génios e Deus, de a manter

através da *caridade*. E aquele que rompe esse laço místico é correspondentemente punido com o isolamento.

Retomemos o tema da religiosidade. Aquilo que o Negro traz é a faculdade de percepção do sobrenatural no natural, o sentido do transcendente e o abandono activo que o acompanha, o *abandono do amor*. Trata-se de um elemento da sua personalidade étnica tão vivo quanto o animismo. O estudo do negro americano fornece a respectiva prova. Entre os poetas «radicais», isto é, entre os poetas comunizantes, o sentimento religioso brota subitamente, altíssimo, das profundezas da sua negritude. *Father divine*⁽⁸⁾, de que tanto troçaram os *Paris-Soir*, não teria arrebatado as multidões negras se não promettesse, não desse, aos seus «anjos», para além dos banquetes, as alegrias inebriantes da alma. Histeria negra? «Postulação dos nervos», para falar com Baudelaire, que impede o Novo Mundo de adorar tranquilamente o seu Velo de Ouro.

Eis-nos no cerne do problema humanista. Trata-se de saber «qual a finalidade do homem». Deverá encontrar apenas em si a solução, como o pretende Guéhenno, segundo Michelet e Gorki⁽⁹⁾? Ou o Homem só é verdadeiramente homem quando se supera para encontrar a sua realização fora de si e mesmo do Homem? Trata-se, efectivamente, como diz Maritain, na senda Scheler, de «concentrar o mundo no homem» e de «alargar o homem ao mundo». Ao que o Negro responde, enegrecendo Deus, fazendo participar o Homem – que não é deificado – do mundo sobrenatural.

Senhor, também eu fabrico deuses escuros,
Ousando mesmo conferir-Vos
Traços escuros e desesperados⁽¹⁰⁾

Os poetas afro-americanos dirigem-se de preferência a Cristo, ao Homem-Deus.

Consideraremos, de seguida, o aspecto natural da ordem unitária do mundo: a *sociedade negra*.

(8) George Baker Jr. (1876-1965): líder espiritual afro-americano, defensor da igualdade racial que também pretendia ser uma encarnação divina (*N.T.*).

(9) Cf. *Jeunesse de la France*.

(10) Versos do poema *Heritage* de Countee Cullen.

Entre os Negros, a família é não só, como sucede com outros povos, a célula social, mas a sociedade é também formada por círculos concêntricos, crescentemente alargados, que se sobrepõem uns aos outros, imbricados entre si e constituídos de acordo com o modelo familiar. Diversas famílias que falam o mesmo dialecto e que sentem possuir uma origem comum formam uma tribo; diversas tribos que falam a mesma língua e vivem no mesmo país podem constituir um reino; finalmente, diversos reinos podem participar, por sua vez, numa confederação ou num império. Daí a importância do estudo da *Família*. Mas nela distinguiremos apenas os elementos que devem continuar a fecundar a família negra e permitir que ela permaneça em conformidade com o humanismo novo, enriquecendo-o. Assim, como escreve Westermann, «se os africanos conseguem mantê-la intacta durante o período de transição, purificá-la dos seus elementos malsãos e salvá-la da degenerescência, não é necessário nutrir ansiedade em relação ao seu futuro»⁽¹¹⁾.

Unidade da família. Unidade económica, visto que o bem da família é comum, indiviso. Unidade moral: a família tem como finalidade última procriar filhos que continuem a viver a tradição, a manter e a multiplicar a centelha de vida no seu corpo e na sua alma, piedosamente.

Mas unidade que não ignora os indivíduos, por muito que eles estejam subordinados à unidade do grupo. A mulher, tal como as crianças, tem, a par dos bens comum, os seus bens pessoais que pode aumentar e de que dispõe livremente. As crianças recebem uma educação liberal, se bem que severa, na época da iniciação. Ninguém lhes bate e fazem a sua aprendizagem da idade adulta, por si só, nos seus grupos etários. E a *Mulher* é igual ao homem, contrariamente à opinião corrente. O noivo não é mais consultado do que a noiva, mas ambos aceitam e vivem a sua aceitação, o que importa mais do que ter a impressão de escolher⁽¹²⁾. A mulher não é comprada, a família é apenas compensada. A prova é que, quando ela é vítima de alguma ofensa por parte do marido, se retira para casa dos pais; e ele deve vir humilhar-se, oferecer uma reparação. É, pelo menos, este o costume entre os *Sereres*. Isto porque a mulher é a *Mãe*, depositária da vida e guardiã da tradição. Os espíritos superficiais compararam-na

a uma besta de carga. Com efeito, na divisão do trabalho – pois existe divisão e não hierarquização – a sua tarefa é, frequentemente, a mais pesada; mas daí acresce a sua responsabilidade, a sua dignidade. Por paradoxal que possa parecer, a mulher negra que se torna «cidadã francesa» perde a sua liberdade, a sua dignidade.

A família, assim restringida, não é um grupo autónomo: habita no «quadrado» da família clânica no sentido da *gens*. Esta é a verdadeira família negro-africana. Compreende todos os descendentes de um mesmo antepassado, homem ou mulher. É aqui que melhor se manifesta o aspecto unitário da família, fundamento e prefiguração da sociedade negra. O Antepassado clânico é o elo que une o lado divino ao lado humano, a um tempo, génio e espécie de semideus. Enquanto tal, fez brotar uma centelha de vida que continua a conservar, animar, numa chama eterna. Foi ele que obteve do génio local da Terra o usufruto de uma parte do solo para os seus descendentes como um bem comum, inalienável. O chefe de família, o primogénito dos vivos, é, por sua vez, o elo que une estes aos Antepassados mortos. Mais próximo deles, participando da sua ciência e do seu poder, falando com eles familiarmente, mais do que chefe, é sacerdote, mediador. É sacerdote; pois, nessa *comunidade*, ninguém, sobretudo aqueles que detêm algum poder, pode agir por si mesmo. Todos praticam a caridade recíproca; e todas as vidas são aprofundadas e multiplicadas nessa comunidade familiar dos Mortos e dos vivos.

É no estádio da tribo, mais do que no do reino, que se pode apreender, com maior clareza, a solução que o Negro deu aos problemas sociais e políticos. Solução que respondeu, de antemão, a essa «unidade pluralista» que permanece o ideal dos humanistas de hoje, pelo menos, desses para quem o humanismo não é uma espécie de vão divertimento para homem virtuoso.

As questões relacionadas da *propriedade* e do *trabalho* estão na base de todo o problema social. Trata-se, para todos os homens, de viver do seu trabalho, considerado como fonte essencial da propriedade; trata-se, sobretudo, de, liberto precisamente através e do seu trabalho, nele encontrar uma fonte de alegria e de dignidade. Longe de nos alienar de nós mesmos, o trabalho deve contribuir para que descubramos e fortifiquemos as nossas riquezas espirituais.

⁽¹¹⁾ D. Westermann, *Noirs et Blancs en Afrique*, Paris, Payot, 1935.

⁽¹²⁾ Cf. Denis de Rougemont, *L'Amour et l'Occident*.

O vício da sociedade capitalista não reside na existência da propriedade, condição necessária para o desenvolvimento da pessoa, mas no facto de a propriedade não se basear essencialmente no trabalho. Ora, na sociedade negra, «o trabalho, ou, porventura, mais exactamente, a acção produtiva, é considerada a única fonte de propriedade, mas só pode conferir o direito de propriedade ao objecto que ele produziu»⁽¹³⁾.

Mas – e as críticas ao capitalismo sublinharam-no frequentemente – a propriedade pode ser meramente teórica, se as riquezas naturais e os meios de produção permanecerem nas mãos de alguns indivíduos. Aqui, mais uma vez, o Negro resolvera o problema num sentido humanista. O solo, com tudo o que ele contém – rios, riachos, florestas, animais, peixes –, é um bem comum, repartido entre as famílias e mesmo, por vezes, entre os membros da família, de que estas têm propriedade temporária ou usufruto. Por outro lado, os meios de produção em geral, os instrumentos de trabalho, são propriedade comum do grupo familiar ou da corporação.

Daqui resulta que a propriedade dos produtos agrícolas e artesanais é colectiva, sendo colectivo o trabalho em si mesmo. Daí esta vantagem capital: cada homem tem assegurado, materialmente, um «mínimo vital» de acordo com as suas necessidades. «Quando a colheita está madura, diz o Uolofe, ela pertence a todos». E existe ainda uma outra vantagem, não menos importante do ponto de vista da vida pessoal: a aquisição do supérfluo, luxo necessário, é tornada possível através do trabalho, sendo a propriedade individual regulada e restringida, não eliminada.

Pois os negros, se negligenciam o indivíduo, não subjagam a *pessoa*, como se crê frequentemente. A pessoa parece-me residir menos na necessidade da singularidade que atormenta os nossos individualistas modernas, menos na capacidade de se distinguir, do que na profundidade e intensidade da vida espiritual. Os negros não discutiram a pessoa – sabe-se que conversam, mas não discutem –; contribuíram para a vida pessoal, mesmo sob a forma colectiva da propriedade.

«Para que uma forma colectiva de propriedade seja uma ajuda eficaz à pessoa», escreve Maritain, «é necessário que ela não tenha como objectivo uma posse despersonalizada»⁽¹⁴⁾. Entre os negros, o homem

está ligado ao objecto de propriedade colectiva através do laço jurídico do costume e da tradição e, ainda – e sobretudo –, por um laço místico. Detenhamo-nos neste. O grupo – família, corporação, grupo etário – possui uma personalidade própria que é sentida como tal por todos os membros. A família é o mesmo sangue; é, como vimos, a mesma chama partilhada; a corporação mais não é do que uma família clânica que tem a propriedade de uma «arte». O homem sente-se assim uma pessoa – comunitária, reconheço-o – diante do objecto da propriedade. Mas o objecto em si mesmo é, muito frequentemente, sentido como uma pessoa. É o caso dos fenómenos naturais: planície, rio, floresta. Dissemo-lo: o Antepassado, ao ocupar o solo, ligou-se a ele em nome da família. E a Terra é um génio feminino; e celebra-se «solenemente» o matrimónio místico do grupo com a Terra-Mãe.

Assim, a propriedade dos meios de produção deixa de ser qualquer coisa de teórico, de transitório, de ilusório. O trabalhador sente que é alguém e não uma simples engrenagem da máquina. Sabe que a sua inteligência e os seus braços operam livremente sobre qualquer coisa que é efectivamente sua. Até o homem da corporação, cujo ofício é inferior ao trabalho do camponês, sabe que é insubstituível. Assim, as necessidades primordialmente humanas da verdadeira liberdade, da responsabilidade e da dignidade – as necessidades da pessoa – são satisfeitas.

E o trabalho não é corveia, mas fonte de alegria. Pois permite a realização e o desabrochar do *ser*. É de salientar que, na sociedade negra, o trabalho da terra é o mais nobre. A alma negra permanece obstinadamente rural. Pense-se nos Estados Unidos; os operários negros do Norte, os eleitores activos, têm a nostalgia das plantações do Sul onde os seus irmãos vivem em servidão. E os seus poetas cantam:

Árvores carregadas de frutos junto a riachos murmurando docemente,
E auroras humedecidas de orvalho e místicos céus azuis
Abençoando montes semelhantes a freiras⁽¹⁵⁾...

⁽¹⁵⁾ Excerto do poema «The Tropics in New York» de Claude MacKay. Cf., por outro lado, a obra poética de Jean Toomer, *Cane*. Foi assim que um aluno da École Normale Supérieure, oriundo das Antilhas, Aimé Césaire, pôde apresentar na Sorbonne uma tese sobre «O tema do Sul na literatura americana negra».

⁽¹³⁾ Citação de Maurice Delafosse, *Les Nègres*. Paris: Editions Rieder. 1927.

⁽¹⁴⁾ Jacques Maritain, *L'Humanisme Intégral*, Paris, 1936.

Isto porque o trabalho da terra autoriza o acordo entre o Homem e a «criação», acordo que está no coração do problema humanista; porque ele se faz ao ritmo do mundo: ritmo não mecânico, mas livre e vivo; ritmo do dia e da noite, das estações que são duas em África, da planta que cresce e morre. E o negro, sentindo-se em uníssono com o universo, adequa o seu trabalho ao ritmo do canto e do tamtam. Trabalho negro, ritmo negro, alegria negra que se liberta pelo trabalho e se liberta do trabalho.

O *político*, obviamente, tem relações estreitas com o *social*. Este está para aquele como a mão do artista para o seu espírito. Trata-se de organizar, de manter e de aperfeiçoar a Cidade: de governar e de legislar. Governar exige autoridade, legislar, sabedoria. Um e outro devem regressar às suas fontes, tender para o bem das comunidades e das pessoas – da Cidade. Ora, nas democracias ocidentais actuais, estas exigências são desconhecidas. O legislador é eleito, na melhor das hipóteses, por um partido que é um agregado de interesses materiais e legisla sob o ditame de uma oligarquia financeira e para ela. A legislação é duplamente desumana, porque duplamente viciada. Quanto ao governo, apesar de as forças policiais só aumentarem, ele não possui autoridade; pois a autoridade repousa sobre uma preeminência espiritual e o governo está nas mãos de habilidosos e de marionetas, de *políticos* em vez de políticas.

Encontramos uma situação completamente diferente num reino negro típico, como era o caso do reino *serere* de Sine. A assembleia legislativa é composta por altos dignitários e notáveis, os chefes das famílias clânicas. Daí a sabedoria que vem do conhecimento da tradição, da experiência de vida e do sentimento das suas responsabilidades. Trata-se de conciliar a tradição e o progresso; esta resistência ao progresso, frequentemente denunciada, resulta menos do génio negro do que das condições geográficas.

Autoridade do rei que é um ascendente de ordem espiritual⁽¹⁶⁾. Ele simboliza a unidade do reino. Primitivamente, é o descendente do Conductor do povo; e representa-o ao mesmo tempo. Autoridade do rei, porque o povo «se honra a si mesmo e ao seu passado na pessoa do rei.»⁽¹⁷⁾

⁽¹⁶⁾ Cf. Daniel-Rops, *Ce que meurt et ce qui naît*, p. 37 ss.

⁽¹⁷⁾ D. Westermann, *op.cit.*

Porque o rei é o eleito do povo por intermédio dos principais chefes de família. Porque os eleitores podem suspendê-lo ou depô-lo. Eficácia do poder, porque este assenta na autoridade e é exercido por intermédio de numerosos ministros que o soberano não pode nem nomear, nem demitir.

Esta comunidade harmoniosa está bem longe da imagem de Epinal do «tirante negro». «Unidade pluralista»: uma cidade fundada à imagem das comunidades naturais e repousando sobre elas. Mesmo as corporações e as numerosas associações não deixam de ter influência.

E o *indivíduo*?, perguntar-me-ão de novo. De novo respondo: o indivíduo é negligenciado, na medida em que é fundado numa falsa liberdade e numa distinção de interesses. Um caso completamente diferente é o da *pessoa*. Confesso que a sociedade negra não se preocupou muito em desenvolver a *razão*; e é uma lacuna. Mas a pessoa não deixou de ter por isso ocasião de se desenvolver e de se impor no seio das associações, corporações e assembleias deliberativas, nos conselhos locais. Não se disse o suficiente acerca da importância desses conselhos. A igualdade reinava aí, bem como o sentimento da *dignidade* do homem. Um sentimento semelhante animava o servo, o cativo. Conheci quem se suicidasse – gesto de homem livre – por ter sido acusado de mentir ou roubar.

O que o mundo moderno esqueceu – e é uma das causas da crise actual da civilização – é que o desabrochar da pessoa exige uma orientação para além do individualismo, desabrochar que só tem lugar na terra dos Mortos, na atmosfera da família, do grupo. Esta necessidade da comunhão fraterna é mais profundamente humana do que a do encerramento sobre si mesmo, e tanto quanto a necessidade do sobrenatural. Disse-se que a piedade era estranha à alma negra. A piedade, porventura; mas não a caridade, a hospitalidade. Pois existia em toda a parte o «quadrado» ou a aglomeração dos estrangeiros. É costume convidar o forasteiro a partilhar a refeição familiar. Os primeiros brancos a desembarcar foram considerados visitantes celestes. O maior elogio que se pode encontrar entre os Uolofes é: *Bega mbok, bega mit*, «quem ama os seus parentes, ama os homens». Os poetas afro-americanos respondem àqueles que destruíram a sua civilização, ao negreiro, ao linchador, tão-só com palavras de paz:

Devolvo-a em ternura

E fi-lo

Pois apaguei o ódio

Há muito tempo⁽¹⁸⁾.

Não se trata de literatura vã. Esta «humanidade» da alma negra, esta incapacidade de odiar duravelmente ajudou a resolver o problema racial na América Latina, mesmo na América do Norte. Creio que os contributos negros no domínio social e político não se limitarão a isto. Seria oportuno falar do papel humanista da *Etnologia* para a elaboração de um mundo mais humano; ela deve permitir exigir a qualquer povo o melhor de si mesmo. E os povos negros não chegarão de mãos vazias ao encontro do político e do social num mundo dividido entre o individualismo democrático e o gregarismo totalitário.

Entretanto, os contributos negros para o mundo do século xx traduziram-se, sobretudo, na *literatura* e na *arte* em geral. O estudo da literatura africana e da jovem literatura afro-americana, por muito interessante que possa ser, levar-nos-ia excessivamente longe. Quero apenas considerar as artes plásticas e a música. Estas só devem ser separadas por razões práticas; encontramos numa e noutra os mesmos elementos, no Africano e no Afro-Americano, independentemente do que dizem os especialistas. O mérito do exemplo americano foi ter feito desaparecer tudo aquilo que não era permanente, humano.

Mas estes contributos só terão sido fecundos em raros artistas. Tomou-se-lhe em geral de empréstimo fragmentos, desprovidos de toda a seiva, porque de todo o espírito. Receio que mesmo os surrealistas não tenham tido uma simpatia sempre discreta, isto é esclarecida, pelo Negro. Mas poderia ter sucedido de outra forma, num mundo subjogado pela matéria e pela razão, em que só se denuncia esta para proclamar o primado daquela? Trata-se, com efeito, da causa da decadência da arte no século XIX; e os manifestos a favor da «Arte francesa» publicados pela *Revue des Beaux-Arts* são significativos. O realismo e o impressionismo são tão-só dois aspectos do mesmo erro. Trata-se da adoração do real

⁽¹⁸⁾ Lewis Alexander, «Transformation».

que conduz à *arte fotográfica*. No limite, o espírito satisfaz-se em analisar e combinar os elementos do real, tendo em vista um jogo subtil, uma variação do real. Consequência natural da atitude de Théophile Gautier: «O meu corpo rebelde não quer reconhecer a supremacia da alma, e a minha carne não compreende que a mortifiquem... Agradam-me três coisas: o ouro, o mármore e a púrpura: o brilho, a solidez, e a cor.»⁽¹⁹⁾ As preferências poderão variar, não o espírito, ou melhor, a ausência de espírito. Daí os ataques de Baudelaire à «Escola pagã»; daí, mais tarde, os de um Cézanne ou de um Gauguin, cujos discípulos se aproximarão da arte negra, até a encontrar.

Pois o mérito da arte negra é não ser nem jogo nem puro prazer estético, mas *significar*.

Escolhi, de entre as artes plásticas, a *escultura*, a arte mais típica. Mesmo a decoração dos utensílios mais simples do mobiliário popular, longe de os desviar da sua finalidade e de ser um mero ornamento, sublinha essa finalidade. Arte prática, não utilitária; e clássica nesse primeiro sentido. Sobretudo, *arte espiritual* – disse-se erradamente, idealista ou intelectual – porque religiosa. Os escultores têm como função essencial representar os Antepassados mortos e os génios através de estátuas que sejam, ao mesmo tempo, símbolo e habitáculo. Trata-se de conseguir captar, sentir, a sua alma pessoal como vontade eficaz, de conseguir ter acesso ao *sobrerreal*.

E fazem-no através de uma representação humana, singularmente através da representação da figura humana, reflexo mais fiel da alma. É de notar o facto de as estátuas antropomórficas e, entre estas, as máscaras serem predominantes. Preocupação constante do *Homem-intermediário*.

Esta espiritualidade exprime-se através dos elementos mais concretos do real. O artista negro é menos pintor do que escultor, menos desenhador do que modelador, trabalhando, com as suas mãos, a sólida matéria a três dimensões como o Criador. Escolhe a matéria mais concreta, preferindo a *madeira* ao bronze, ao marfim, ao ouro, pois aquela é comum e presta-se tanto aos efeitos mais brutais quanto aos mais delicados matizes. Recorre a poucas cores – que de resto faz sempre primárias, ao ponto de saturação: o branco, o negro, o vermelho, cores da África; serve-se,

⁽¹⁹⁾ Théophile Gautier, *Mademoiselle de Maupin*, 1835.

sobretudo, das linhas, das superfícies, dos volumes: das propriedades mais materiais.

Mas, porque esta arte tende à expressão *essencial* do objecto, ela opõe-se ao *realismo subjectivo*. O artista submete os pormenores a uma hierarquia espiritual, portanto técnica. Onde muitos apenas quiseram ver mãos desajeitadas ou incapacidade de observar o real, houve antes *vontade*, pelo menos consciência de ordenação, melhor, de subordinação. Já mencionei a importância concedida ao rosto humano pelo artista.

A força ordenadora que faz o estilo negro é o ritmo⁽²⁰⁾. É a coisa mais sensível e menos material. É o elemento vital por excelência. É a condição primeira e o sinal da arte, como a respiração o é da vida; respiração que se precipita ou abranda, que se torna regular ou espasmódica, de acordo com a tensão do ser, o grau e a qualidade da emoção. Tal é o ritmo primitivo, na sua pureza, que também se manifesta nas obras-primas da arte negra, particularmente na escultura. É constituído por um tema – forma escultural – que se opõe a um tema irmão, como a inspiração à expiração e que é retomado. Não é simetria que gera monotonia; o ritmo é vivo, é livre. Pois retomar não é redizer, nem repetir. O tema é retomado num outro lugar, num outro plano, numa outra combinação, numa variação; e confere uma outra entoação, um outro timbre, um outro acento. E o respectivo efeito de conjunto é intensificado, não sem matices. É assim que o ritmo age sobre aquilo que existe de menos intelectual em nós, despoticamente, para nos fazer penetrar na *espiritualidade do objecto*; e esta atitude de abandono que é nossa é ela mesma rítmica.

Arte clássica no sentido mais humano da palavra, porque «romantismo dominado», pois o artista, dominando a sua riqueza emotiva, suscita e conduz a nossa emoção até à Ideia. Através dos meios mais simples, mais directos, mais definitivos. Tudo concorre para esta finalidade. Aqui nenhum elemento anedótico, nenhum floreado, nem flor. Nada que distraia. Ao recusar seduzir-nos, o artista conquista-nos. Arte clássica, como a define Maritain: «Uma tal subordinação da matéria à luz da forma... que não há nenhum elemento proveniente das coisas ou do tema admitido na obra que não seja estritamente necessário como suporte ou veí-

culo dessa luz e que venha carregar ou «desviar» o olhar, o ouvido ou o espírito.»⁽²¹⁾

Aquilo que faltou à música de finais do século XIX não foram nem as ideias nem uma espiritualidade autêntica – bastaria lembrar, em França, César Franck e Gabriel Fauré –, mas uma seiva jovem e meios novos. Deus, tal como o espírito, é invisível aos sábios. Os Claude Debussy, Darius Milhaud e Igor Stravinsky sentiam a necessidade de se libertar das regras convencionais e tornadas estéreis. E partiram à descoberta de aluviões desconhecidos e de «germes invencíveis».

É a estas necessidades que a *música negra*, que apenas começa a ser seriamente estudada na Europa, responde; pois, se se é sensível aos seus efeitos, ainda não se penetrou muito na sua técnica. Tal como a escultura, ela não constitui, na sociedade negro-africana, uma arte que se baste a si mesma. Ela acompanha, primitivamente, as danças e os cantos rituais. Profanada, não se torna independente; tem o seu lugar natural nas manifestações colectivas do teatro, dos trabalhos agrícolas, dos concursos gímnicos. Mesmo nos tamtam quotidianos de fim de tarde não é pura manifestação estética, mas faz comungar, mais intimamente, os seus fiéis com o ritmo da comunidade dançante, com o Mundo dançante. Muito disto permaneceu entre os negros ocidentalizados, americanizados. Instintivamente, dançam a sua música, *dançam a sua vida*.

Quer dizer que a música negra, tal como a escultura, a dança, está enraizada no solo fertilizador, carregada com os ritmos, sons e ruídos da Terra. Não quer dizer que seja descritiva ou impressionista; traduz também sentimentos. Não é, de resto, sentimental. Traz a seiva necessária à música ocidental empobrecida, dado que baseada e perpetuada sobre regras arbitrarias, sobretudo demasiado restritas.

Não falarei dos contributos *melódicos*, pois são óbvios. Este foi o aspecto mais explorado. O mesmo já não sucede com o domínio modal. Desconhecem-se ainda as suas riquezas, em parte, porque os «técnicos» negaram que houvesse uma harmonia negra, o que músicos avisados como Ballanta contestam⁽²²⁾. Os negros, sublinham estes, cantam em

⁽²¹⁾ Jacques Maritain, *Art et Scholastique*, Paris, 1920.

⁽²²⁾ Cf. Ballanta-(Taylor), *Preface to St. Helena Spirituals*, Nova Iorque: Schirmer, 1925 Citado por Alain Locke em *The Negro and his Music*. Washington, D.C.: Associates in Negro Folk Education, 1936.

⁽²⁰⁾ Cf. Paul Guillaume e Thomas Munro, *La sculpture nègre primitive*, Paris, 1929.

coro; ao contrário da maior parte dos cantos populares de outros povos que se fazem em uníssono, os coros da Negrícia são compostos de diversas partes. Eu mesmo recordo como o bom padre que dirigia o nosso coro de crianças negras tinha dificuldade em nos fazer cantar em uníssono, sem partes, nem variações. Delafosse, falando dos coros negros, assinala que «a sua harmonia é impecável». «A invenção rítmica e melancólica é prodigiosa (e como que ingénua)», escreve Gide, por sua vez, «mas que dizer da harmonia, pois é sobretudo aqui que surge a minha surpresa. Julgava que todos esses cantos fossem monofônicos. E era essa a sua reputação, afirmando-se que não existiriam nunca “cantos a terça e a sexta”. Mas esta polifonia por alargamento e esmagamento do som é de tal modo desorientadora para os nossos ouvidos setentrionais, que duvido que possa ser fixada através dos nossos meios gráficos.»⁽²³⁾ Desconcertante e, com efeito, impossível de fixar, os intervalos, bem como os desenhos melódico e rítmico, são de uma extrema subtilidade. «Os nossos cantos populares», dissera Gide antes, «parecem, ao pé destes, pobres, simples, rudimentares.» Terras aluviais que apenas aguardam pioneiros ousados e pacientes.

É no domínio do *ritmo* que a contribuição negra foi mais importante, mais incontestada. Vimos, ao longo de todo este estudo, que o Negro é um ser rítmico. É o ritmo encarnado. Deste ponto de vista, a música é reveladora. Note-se a importância dada aos instrumentos de percussão. Frequentemente, o único acompanhamento do canto é o tamtam, ou mesmo o bater das mãos. Por vezes, os instrumentos de percussão marcam os acordes de base, dos quais jorra livremente a melodia. Seria necessário retomar aqui aquilo que disse acima acerca do ritmo na escultura. Acrescente-se que ele chega a animar a melodia e as palavras cantadas. É o que os americanos chamam *swing*. Caracterizado pela síncope, está longe de ser mecânico. É feito de constância e de variedade, de tirania e de fantasia, de previsibilidade e de surpresa; o que explica que o Negro possa extrair prazer, durante horas, da mesma frase musical, pois ela não é exactamente a mesma.

Além dos elementos propriamente musicais, o Negro mostrou os recursos que podiam ser extraídos de certos instrumentos ignorados, até

então, ou arbitrariamente desprezados e relegados para um papel subalterno. Foi o caso dos instrumentos de percussão, entre os quais o xilofone; é também o caso do saxofone e dos metais, a trompeta e o trombone. Graças à clareza, ao vigor, à nobreza das suas sonoridades, estes estavam especialmente aptos para exprimir o *estilo negro*. Graças também a todos os efeitos de delicada doçura e de mistério que deles extraíram os melhor músicos de *jazz*.

A influência negra não foi apenas sensível, não promete apenas ser fecunda na escrita musical, mas também na interpenetração. Foi aqui que os afro-americanos permaneceram mais próximos das fontes. É antes de mais uma questão de estilo – de alma.

Hughes Panassié pôs em evidência os contributos negros para o *jazz hot*⁽²⁴⁾, cujo carácter fundamental reside na *interpenetração*. Mas esta influência deve alargar-se ainda à música clássica. E mais ainda talvez por meio dos cantores do que das orquestras. O valor da interpretação reside na entoação que Panassié definiu como «não só a maneira de atacar a nota, mas mais ainda a maneira de a sustentar, de a abandonar; em suma, de lhe dar toda a sua expressão». «É, acrescenta, o acento que o executante imprime a cada nota que transmite toda a sua personalidade.» Por muito «fiel» que seja a interpretação de grandes artistas como Roland Hayes e Marian Anderson, nela permanece sempre qualquer coisa de interpretação negra. É essa forma particular de rodear a nota, o som, com uma auréola de carne e de sangue que o faz parecer tão turvo e perturbador; esse modo «ingénuo» de traduzir, através da voz mais carnal, a espiritualidade mais secreta. «O solista», escreve ainda Gide, «tem uma voz admirável, de uma qualidade totalmente diferente daquela que exigimos no conservatório; uma voz que parece por vez abafada pelas lágrimas – e, por vezes, mais próxima do soluço do que do canto –, com bruscos acentos roucos e como que desafinados. Depois, subitamente, algumas notas muito doces, de uma suavidade desconcertante.»⁽²⁵⁾

Por muito restritos que sejam, estes contributos negros influenciaram de um modo bastante profundo a música contemporânea. Com eles, ela tornou-se mais rica e mais despojada, mais musculada e mais ágil, mais

⁽²⁴⁾ Cf. Hughes Panassié, *Le Jazz hot*, 1934

⁽²⁵⁾ *Op. cit.*

⁽²³⁾ André Gide, *Le Retour du Tchad*, Paris, Gallimard, 1928.

dinâmica, mais generosa, mais humana, porque mais *natural*. O velho mito de Anteu⁽²⁶⁾ não perdeu a sua verdade.

É com este mito grego que quero terminar. Não é de estranhar este encontro entre o Negro e o Grego. Receio que muitos que actualmente se reclamam dos Gregos traiam a Grécia. Traição do mundo moderno que mutilou o homem, dele fazendo um «animal racional», ao sacralizá-lo como «Deus da razão». O serviço negro terá sido o de contribuir, com outros povos, para refazer a unidade do Homem e do Mundo, para ligar a carne ao espírito, o homem ao seu semelhante, a pedra a Deus. Dito de outra forma: o real ao sobrerreal – através do Homem, não como centro, mas charneira, umbigo do Mundo.

⁽²⁶⁾ Segundo a mitologia grega, Anteu, filho de Posídon e Geia, apresentava-se muito forte quando estava em contacto com o chão, ou a Terra, sua mãe. Caso fosse levantado do chão, ficava extremamente fraco. Nos combates com os seus adversários, saía sempre vitorioso. Apenas Herácles conseguiu derrotá-lo, ao levantá-lo do chão e mantendo-o suspenso até à morte. O mito simboliza a força espiritual que é mantida pela fé nas coisas terrenas (N.T.).

A presença africana

«Vou deixar de alimentar o burro
Agora que o meu camelo está crescido.»

Poema popular uolofe

1. Gana

Um turista americano na Europa anda, frequentemente, à procura de monumentos: catedrais e palácios, túmulos importantes, todo um conjunto de nomes e rostos conservados pela arquitectura da história. Folheia o seu guia a fim de prestar uma homenagem pessoal às ruas, quartos e restaurantes que sobreviveram aos homens que os tornaram famosos. Reclama uma parte desse património e, muito antes de chegar, as suas reacções já estão de certa forma determinadas por esse sentimento de expectativa. Descende de homens cuja emigração do continente europeu resultou de um acto de livre vontade e cuja memória ainda se mantém viva pela forma muito própria como olham o mundo. A Europa nada acrescenta ao seu problema de identidade.

Um negro das Caraíbas que emprenda uma viagem semelhante a África está menos seguro. A sua relação com esse continente é mais pessoal e mais problemática. Mais pessoal, porque as suas actuais condições de vida e o seu estatuto como homem indicam claramente as razões que

(1) «The African presence», *The Pleasures of Exile*, Londres, Pluto Press, (2005) [1960], pp. 56-85. Tradução de Marina Santos. Revisão de Maria José Rodrigues e Manuela Ribeiro Sanches.

levaram os seus antepassados a abandonar aquele continente. Essa emigração não foi um acto voluntário, foi uma deportação comercial cujas consequências deixaram marcas profundas em todos os aspectos da vida das Caraíbas. Estas consequências sentem-se de um modo mais profundo na sua vida pessoal e na sua relação com o ambiente que o rodeia: as políticas raciais e coloniais que constituíram o fundamento e o marco da sua passagem da infância à adolescência. A sua relação com África é mais problemática, porque ao contrário do Americano, ninguém lhe deu a conhecer a história desse continente. Da sua formação não constou qualquer leitura que possa consultar, qual guia aos reinos perdidos de nomes e lugares que dão à geografia um significado humano. Sabe-o através de rumores e mitos ensombrados pela tutela estrangeira. E, a pouco e pouco, através da acção condicionadora da sua formação, começa a identificar-se com o medo: o medo desse continente como um mundo para além da intervenção humana. Sendo, em parte, um produto desse mundo, a viver com a ideia do seu desfiguramento no passado, o Negro caribenhinho parece ter relutância em reconhecer a sua parte neste legado que é seu património.

Por isso, durante o voo de Londres para Acra, ia tentando reunir os fragmentos dos meus primeiros anos de escola; a tentar lembrar-me do momento em que, pela primeira vez, ouvira a palavra África e das emoções que ela em mim provocara. Lembrei-me como, com oito ou nove anos, ouvira o director da minha escola primária pronunciar-se com alguma veemência sobre a Etiópia. Parecia zangado. Estávamos a 24 de Maio e o inspector escolar inglês viera entregar prémios. Ninguém nos explicou o que era realmente a Etiópia. Não havia mapas na sala que nos permitissem localizar esse país no mundo. Alguns de nós pensavam que poderia tratar-se do nome cristão de um leão cujo apelido seria Judá. O nome Judá fazia mais sentido, uma vez que a Bíblia fazia parte do nosso abecedário.

Eram estes fragmentos de rumor e fantasia que ia tentando reunir durante o voo. Mas as viagens de avião não nos deixam muito tempo para reflexões deste género e, quando avistei a terra, plana, seca e vazia, percebi que nem sequer tinha quaisquer ideias preconcebidas. Nem estava preparado, ao sair do aeroporto, para o meu primeiro choque com a familiaridade.

Era meio-dia. Indiferente ao calor estuprificante de Acra, uma procriação obediente de escuteiros chegara para dar as boas vindas a um

qualquer dignitário inglês. Desempenharam o seu papel de boas vindas com uma postura incrivelmente correcta. Era exactamente como, quando, numa aldeia nas Caraíbas, as crianças são convocadas para celebrar uma ocasião importante. Nem os empregados de mesa, nem os meus amigos conseguiam agora que desviasse a minha atenção do militarismo eficiente daqueles rapazinhos. Os membros eram firmes como aço, ou moles como água, consoante as ordens a que haviam sido treinados a obedecer. Os rostos abriam-se em gargalhadas, quando uma voz os autorizava a ficar à-vontade. Mas, em poucos segundos, os músculos voltavam a retesar-se, os sorrisos apagavam-se e os olhos tornavam-se fixos e sinistros como facas. O sol não conseguia deixar qualquer vestígio na sua pele. Quando o vento soprava, os lenços verdes e amarelos esvoaçavam à volta dos seus pescoços como chamas, qual delírio de um prisioneiro ansioso por ser libertado.

Identificavam-se completamente com o papel que tinham ensaiado para esse dia. Foi uma experiência profundamente marcante, pois reviví-me em todos os detalhes por eles vividos. Voltei a recordar-me do antigo director da escola primária, lembrando ao inspector inglês o nome do leão que vivia algures neste continente. A experiência foi mais profunda e marcante do que a impressão deixada pela frase: «também éramos assim». Não se tratava apenas da memória da minha pessoa e da minha aldeia, no tempo em que era da idade daqueles rapazes. Tal como a cerimónia do funeral do rei, era um exemplo de hábitos e história reencarnados naquele momento. Era como se a cerimónia haitiana das almas se tivesse tornado real: como se tivesse ocorrido uma ressurreição de vozes simultaneamente familiares e desconhecidas.

O chefe dos escuteiros inglês era um homem frágil, magro, amável e muito surpreendido. Não reparara nele no avião; pois naquele canil barulhento éramos todos carga anónima. Mas agora era impossível evitá-lo. Tentava manter um sorriso, mas logo o sol lhe cerrava os dentes, lembrando-lhe que aquele calor não era motivo para riso. Parecia bastante surpreendido; não se sabe se por reconhecer a insensibilidade dos rapazes às condições climáticas, se face ao enorme choque da sua própria importância na presença deles.

Em pouco tempo, estava tudo acabado: um breve discurso de boas vindas, a réplica, a saudação final e a cerimónia terminou. Os rapazes

esqueceram o uniforme e transformaram o lugar numa festa de escuteiros. Corriam em todas as direcções, dirigindo-se às camionetas, de onde o público da aldeia, provavelmente suas tias e seus primos, tinha assistido à sua actuação. Falavam todos ao mesmo tempo. As suas vozes tinham como metal e as suas mãos eram como batutas dirigindo a louca cacofonia das suas discussões. Não era possível compreender como um ritual tão inofensivo como a recepção de um chefe de escuteiros inglês podia agora produzir um coro de discórdia tão aterrador.

Porque discutiam? Ou de que se regozijavam? Era difícil distinguir os ruídos de guerra dos ruídos de paz. Dirigi-me ao meu amigo caribenho para lhe perguntar o que se passava. Sorriu e subitamente compreendi o significado daquele sorriso e a razão daquele barulho estridente. Nenhum de nós conseguia perceber uma palavra do que os rapazes diziam. O chefe de escuteiros inglês também não. Foi nesse momento que a diferença entre a minha infância e a deles se tornou absolutamente evidente. Não tinham qualquer dúvida de vocabulário para com Próspero. O inglês correspondia a uma maneira de pensar que conseguiam dominar, quando a situação assim o requeria, mas as suas paixões eram exprimidas a um ritmo diferente.

«Estão a falar fanti e ga», disse N.

«E isso significa que, se souberes fanti, também sabes ga?»

Estava a ter a minha primeira lição sobre a magia das línguas.

«Não necessariamente», respondeu N., «mas o que muitas vezes acontece é o seguinte: quando falo contigo em fanti, tu respondes-me em ga e, embora, eu não fale ga e tu não fales fanti, algures no meio, compreendemos o sentido.»

Sentado na varanda do hotel do aeroporto, revivi, por alguns momentos, os problemas que tivera com os uniformes escolares, para logo os esquecer. Pouco depois, dei por mim a falar sozinho, sem que ninguém me ouvisse, repetindo instintivamente a mesma revelação maravilhosa: «Mas o Gana é livre», pensava, «um Estado livre e independente.» Implícita, nesse silêncio, estava a consciência aguda de que as Caraíbas não o eram. E, enquanto tomávamos a nossa primeira bebida, N. e eu concordámos que o Gana nos ajudava a reduzir o nosso sentimento de vergonha.

A tarde foi, à sua maneira, uma espécie de emergência. Acra parecia um lugar inacabado: havia andaimes por todo o lado, crateras abertas

resultantes de demolições recentes, estradas em reparação, edifícios novos em folha à espera de serem inaugurados. Não era possível detectar com precisão os contornos da cidade, nem tão pouco saber onde era o centro, porque toda a cidade estava em processo de construção. Era como um estaleiro centrado na sua actividade. A impressão que se tinha era de que se estava em permanente mudança. Daqui a um ano, já não seria possível reconhecê-la. O Gana encontrava-se em febre de construção: estradas, escolas, portos e hospitais. A meu ver, isto faz parte do sentimento de liberdade.

Os nomes, que não tinham nem mais um dia do que o actual governo, evocavam um momento histórico recente: Rotunda Nkrumah, Avenida da Independência. E o busto do primeiro-ministro, em tamanho natural, dominava a entrada da Casa da Assembleia, com a sua inscrição premente: «Procurai em primeiro lugar o reino político.»

Mas, por detrás de tudo isto, existe o Gana das aldeias de cubatas de argila, de uma vivência comunitária antiga, da vegetação impenetrável e do declínio da magia dos sobados. À medida que nos aproximamos, por assim dizer, do coração da terra, do seu ventre tradicional, do sangue vital do país, apercebemo-nos de que não se trata apenas de um país em estado de emergência pacífica, mas também de um país em estado de transição. O esplendor dos trajes africanos começa por chocar; mas o choque é demasiado frequente e, a pouco e pouco, deixa de causar surpresa. Verde e dourado, laranja e púrpura, azul noite e branco lírio. Essas cores existem, simplesmente, em toda a sua naturalidade, constituindo ao mesmo tempo um aspecto comum e inebriante das ruas, repletas de carros, vendedores ambulantes, gado e um ou outro louco fortuito. Por vezes, pode ver-se um haúça a preparar-se para entrar em contacto com o seu deus. Desenrola a sua esteira, agacha-se e presta o seu culto, rojando a fronte no pó, despercebido, como se fosse uma parte inanimada do passeio.

É esta amálgama de diferentes estilos de vida, este sentimento de ambiguidade em relação ao futuro, que dá ao país um carácter particularmente estimulante. Mas o que é ainda mais marcante é a esmagadora sensação de confiança.

Passadas algumas semanas, presenciei um exemplo dessa confiança. Encontrava-me sentado com um grupo de achantis num dos conhecidos hotéis de Kumasi. Conversávamos sobre diversos aspectos da cultura

achanti e, em particular, sobre o costume de indigitar o sobrinho, e não o filho, como herdeiro. Por essa altura, já me havia acostumado à diversidade local: alguns europeus, ou seja, brancos, tagarelavam em torno de um copo de cerveja, as raparigas achanti magníficas nos seus trajés. Não é possível esquecer o ritmo dos seus corpos, movendo-se com uma naturalidade quase insolente pela sala; alguns homens estavam de calças e camisa, outros de toga.

Subitamente, A. levantou-se da mesa e dirigiu-se a duas mulheres idosas que se encontravam de pé, junto à porta. Pareciam personificar tudo o que os achanti representam. A expressão dos seus rostos era máscula, com o cabelo cortado rente à cabeça e uma linha fina traçada à navalha, fazendo um círculo completo em redor da base e da parte superior do crânio. A. era também achanti, mas estas idosas pertenciam a um outro mundo. Sentou-as a uma mesa, encomendou-lhes bebidas e, depois, voltou para ao pé de nós.

«Vieram da aldeia para um funeral», disse, «e apetecia-lhes tomar uma bebida antes de regressarem.»

Há que dizer que, nesta parte do mundo, os funerais são dispendiosos. Se não estivermos familiarizados com a continuidade das relações entre os vivos e os mortos, os funerais parecem-nos bacanais dispendiosos. Em termos de bebida, a ocasião ultrapassa o Natal. Quando, uma vez, o meu amigo Kufuor sugeriu que eu aproveitasse uma boleia para Acra de um condutor considerado muito errático, fiquei com a clara impressão de que estava a aludir a uma bebedeira de funeral.

A. cuidava de que aquelas mulheres idosas fossem bem servidas. Falámos das suas roupas, dos panos púrpura que envolviam, de forma natural, os seus corpos e que elas prendiam debaixo do braço: da concentração grave e silenciosa dos seus rostos, como se tentassem compreender o significado daquele lugar, as intenções dos jovens ou as motivações daqueles que eram obviamente estrangeiros. Quando terminaram a sua cerveja, as mulheres dirigiram-se à nossa mesa. Instintivamente, todos nós nos levantámos e trocámos apertos de mão, os homens curvando-se perante a breve cortesia daquelas mulheres idosas. Estavam de saída. O que impressionava era a formalidade de tudo aquilo; como se qualquer achanti compreendesse instintivamente a sua relação com aquelas mulheres no

contexto de uma cultura singular e unificada. Não se conheciam, mas conheciam o significado da idade no seu universo moral.

Em seguida, A. disse: «Há cinco anos, não teriam vindo aqui.»

«Mas certamente que podiam ter vindo», sugeri eu.

«Podiam ter vindo», replicou A., «mas não teriam vontade de o fazer. Não era lugar para elas.» Depois continuou: «E há cinco anos, eu talvez não me tivesse preocupado em lembrar-lhes que ele lhes pertence.»

Não se trata apenas de uma mudança que denota um aumento de privilégios. Trata-se de uma mudança fundamental de atitude, mesmo em relação a privilégios que poderiam ter sido reivindicados cinco anos atrás. Uma mudança que se manifesta em tudo o que os habitantes do Gana fazem ou dizem. É nisto que reside a dimensão psicológica da liberdade. Esta afecta a maneira como a pessoa vê o mundo. É uma experiência que não se consegue através da formação ou do dinheiro, mas através de uma reavaliação instintiva do nosso lugar no mundo, uma atitude que é consequência lógica da acção política. E, mais um a vez, sentia-se todo o significado, toda a profanação, da personalidade humana contida no termo colonial. A impressão com que se ficava era que os caribenhos da minha geração eram verdadeiramente retrógrados neste sentido. Faltava-lhe esta experiência da liberdade conquistada. Esta nem sequer constituía uma força vital ou uma necessidade no que respeita ao modo de se verem a si mesmos e ao mundo que os aprisionava.

2.

De vez em quando, vemos africanos a figurar em filmes. São apresentados em estado natural, em cenas que têm por objectivo sugerir a autenticidade de uma multidão nativa como pano de fundo. Em momentos de tensão, talvez se lhes peça para se manterem imóveis: negras estátuas de pesar que nos ajudam a pressentir a tragédia que se seguirá à fugidia aventura sexual de uma noite que, entretanto, decorre entre a heroína virgem e o bandido bem-parecido.

Por vezes, pede-se a esses africanos que insultem um pirata branco em retirada que alega que não tencionava abater o elefante a tiro. A sua ideia era só oferecer um presente ao filho que tinha animais de estimação

na sua casa de Hampstead. Não são cenas muito interessantes, embora gostássemos de perceber as palavras que os africanos gritam efectivamente; isto porque não têm guião e o produtor ainda não aprendeu a sua língua.

Há também os filmes em que o Africano faz o papel de mordomo. Como um escravo privilegiado que revela sinais de aprendizagem, esse Africano foi promovido a desempenhar um trabalho dentro de casa. O uniforme assenta-lhe como uma armadura branca. É perito no equilíbrio de bandejas. Antecipa-se a qualquer pedido. Prevê qualquer queixa. Está sempre no seu posto, no momento exacto, conhecendo todos os detalhes das preferências gananciosas dos vizinhos. Este jantar é para os Cocksures que vivem ao fundo da rua e os Parsons que chegaram há pouco tempo.

O criado africano fala apenas por gestos. Ouve o seu nome tomar a forma de sal, manteiga ou pão; e responde com um receptáculo contendo comida. Como por magia, sabe exactamente quando deve estar ausente. Ou seja, sempre que se fazem avaliações do carácter dos criados nativos. Os Cocksures esclarecem os Parsons sobre os aspectos em relação aos quais devem estar de sobreaviso. Pouco depois, o anfitrião toca a sineta para indicar que está na hora de levantar a mesa; e o Africano volta, acompanhado de alguns primos. Estes são denominados «pretinhos». Tal como Miranda em relação a Próspero, estes «pretinhos» aprenderam com o seu «mordomo preto» todas as tarefas que deles se espera. Movem-se à volta da mesa exactamente como haviam visto o mestre fazer. A conversa dos brancos prossegue com exemplos elucidativos do repertório da senhora Cocksure sobre os seus antigos criados. Quer que a senhora Parson fique a par de tudo. Um dos exemplos tem a ver com roubo; outro, com mentira – porque estes africanos, como sabemos, são mentirosos natos – e todos estes exemplos contribuem para uma constatação devastadora acerca dos graus de civilização e da possibilidade absolutamente absurda de um dia o «mordomo preto» e os seus primos governarem o país.

A Sr.^a Parsons, acabada de chegar de Chiswick, admira-se que tudo isto seja dito na presença dos criados. A Sr.^a Cocksure podia, pelo menos, ter esperado que os «criados pretos» saíssem da sala. Mas os Parsons são recém-chegados. Hão-de aprender.

A mesa é levantada. Está na hora do café e do relatório mais recente sobre certas esposas morenas que o calor levou por maus caminhos.

Porém, pouco antes de começarem a espalhar estes boatos, a anfitriã diz: «Boa noite. Lembre-se que amanhã... e não se esqueça... cerca das dez, perto das lojas Kingsway.» A cada ordem e a cada pedido, o «mordomo preto» responde, num coro entoado em conjunto com os seus primos: «Boa noite, senhora, boa noite, patrão... Boa noite a todos, boa noite!»

Pela primeira vez, percebemos que o «mordomo preto» não só fala, como entende perfeitamente o inglês. Não fora proferida naquela mesa uma palavra que não merecesse a sua atenção. No entanto, por magia ou autocontrolo, por uma estranha dissimulação da emoção, o «mordomo» adoptara um semblante que nos enganava, fazendo-nos pensar que não era o seu; que os seus primos não entendiam o inglês e que ele próprio era surdo de nascença.

Existe um tipo de camuflagem inflacionada que resulta em querer dar-se ares de duque, príncipe ou deus em pessoa. Mas existe também um tipo de camuflagem que leva à evaporação do eu e que leva a assumir o papel de Coisa, de excluído, de desprovido de linguagem. O primeiro é fácil de detectar, mas o segundo contém um segredo incalculável, cujo sentido permanece oculto, até que o tempo e a necessidade exijam a sua revelação.

Kingsway e Ricardo são nomes sagrados para o homem comum de Kumasi. São hotéis, clubes nocturnos e pontos de referência para nos orientarmos. Um pedido de informações pode tomar a seguinte forma.

«Como é que se vai para Suame?»

E a rapariga responde: «Conhece o hotel Kingsway?»

«Conheço.»

«Ótimo. Vai sempre, sempre em frente, depois vira à esquerda e à direita como se fosse, por aí, a dançar. Depois, vê o sítio onde as mulheres montam o seu mercado. Mantenha-se à esquerda e siga em frente até não poder mais. De um lado, é a pista de corridas e, do lado oposto, vê um hospital, lá em cima, onde mora o advogado Reindorph. Passa a bomba de gasolina, perto do cinema, e segue em frente, até virar novamente. Se não houver ninguém na rua, espere até poder perguntar outra vez. Ou talvez possa apanhar um táxi dali. Disse Suame, não é verdade?»

«Sim.»

«Suame, Suame. Certo. É o lugar que eu lhe disse.»

«Obrigado.»

«Você é de Acra?»

«Não.»

«Kumasi?»

Hesito; porque Kumasi abriu de tal maneira o seu coração à minha estadia, que uma resposta negativa mais parece uma mentira.

«Vivo em casa de uns amigos em Kumasi.»

«Em casa do advogado Reindorph?»

«Não. Em casa de um amigo que trabalha na Escola Tecnológica.»

«O Sr. Dawes?»

«Esse mesmo.»

«Desejo-lhe boa sorte, meu irmão.»

«Adeus.»

Não é fácil captar o sabor deste diálogo fora do contexto da narrativa que o rodeia. Mas algumas coisas são dignas de nota. Em primeiro lugar, a rapariga deu as indicações de uma maneira extremamente indirecta. De facto, com a verdade, ela poderia ter-nos induzido em erro; ao passo que, se seguirmos as suas indicações, verificamos que tinha razão. O que é difícil é memorizarmos todos os pormenores. Mas o esforço compensa, porque o seu esboço constitui um exemplo da forma como ela vê a disposição das ruas. Constitui também um exemplo da forma como as personalidades são vistas e usadas. Refere-se ao advogado Reindorph, como se poderia referir aos Correios; sabe que a casa do advogado Reindorph é uma casa onde, em Kumasi, os estrangeiros são sempre bem-vindos. A garagem é importante, porque é lá que os táxis se abastecem. E o cinema possui uma espécie de magia fundamental.

A reacção do Africano ao cinema – e não me refiro aqui ao intelectual africano – constitui um exemplo interessante da total suspensão da incredulidade. O Africano reage como um poeta gostaria que o seu leitor reagisse à ilusão inicial criada pela imagem. As repercussões do cinema são duradouras.

Em frente ao hotel de Kingsway, onde os táxis estacionam à espera de clientes, podemos ouvir jovens a falar dos filmes que viram na noite anterior. Não os discutem – pois a discussão é uma espécie de rejeição do tema em questão –, dramatizam aquilo que a sua memória reteve. Reproduzem, passo a passo, o desenrolar da história, simulando os gestos e as intenções dos actores. Os rapazes imitam a acção do cavalo, isto

é, o cavalo do *cowboy*. Mostram como o grande herói salvador chegou à cidade a cavalo; e o que aconteceu quando os «homens maus» repararam nesse forasteiro, nunca antes visto.

O *western* é revivido integralmente e a exigência de autenticidade obriga ao envolvimento de mais de uma pessoa. O homem que narra o filme pede, por vezes, a um outro que se ponha à sua frente e leve a mão à anca, como se estivesse prestes a sacar da pistola. Assim, temos o Forasteiro – que está a representar um papel – e o Vilão que não viu o filme, mas que até consegue fornecer uma versão melhor do incidente. O que acontece a seguir?

Precisamos de um xerife, de um bar e de alguns cavalos. Mas sobretudo, precisamos de uma rapariga. Nos *westerns*, esta revela ser o fruto e a recompensa das virtudes do Forasteiro. Mas o Africano sabe que, no fundo, ela é a razão do tiroteio. Continua, pois, a sua representação, apontando para uma senhora, orgulhosa como o céu e igualmente solitária, sentada na varanda do hotel Kingsway, cerca de quinze metros acima da sua cabeça. Se, por acaso, for uma europeia – em África, europeu significa branco, independentemente da geografia ou da nacionalidade; seja ele canadiano, alemão, francês, irlandês, é sempre considerado europeu –, sentada a bebericar um *whisky* com *ginger ale*, passa a ser a Vaca Branca Sagrada, expectante, sem saber se ou como irá ser libertada.

O Forasteiro continua a sua representação deste drama *western*. O hotel Kingsway é o bar. O Barkleys Bank, mesmo em frente, é o banco do Colorado que os «vilões» pretendem assaltar, quando toda a gente estiver a dormir. Os táxis à espera de cliente são um bom substituto para os cavalos; tanto mais convincentes, quando, de tempos em tempos, deixam o local com uma carga bêbada ou exausta. É puro teatro ao ar livre, sob o olhar castigador do sol. É um exemplo da capacidade do Africano para se divertir, pois nem o Vilão, nem o Forasteiro estão minimamente interessados em saber quem os está a ver ou se estão a ser vistos.

Não estão a representar. Estão a reviver a memória do magnífico triunfo da noite anterior, do Forasteiro que chegou à cidade no seu grande cavalo para restaurar a lei e a ordem e, finalmente, conquistar a Vaca Sagrada, a virginal Miranda do xerife – o que, ao fim e ao cabo, era o seu objectivo.

Isto acontece às dez da manhã e não devemos perguntar-nos se estes jovens irão alguma vez trabalhar. A pergunta é tão herética e disparatada como questionar a magia da *Tempestade*. O que interessa é que estão ali, a viver um momento, recuperando para a realidade o conteúdo da memória. E, dentro de pouco tempo, vai acontecer uma desgraça, como irei mostrar.

«O que é que acontece a seguir?», pergunta o rapaz que representa o papel de Vilão.

«Recua, dá um passo atrás», responde o rapaz que faz o papel de Forasteiro.

«Assim?», pergunta o Vilão. Quer ter a certeza, porque não viu o filme.

«Agora estás mesmo bem», responde o Forasteiro.

O Forasteiro contorna os carros, escolhe o táxi que, daí em diante, será o seu fiel cavalo, dá uma palmadinha no seu flanco, avança e encosta-se à capota que constitui um pescoço muito convincente, apesar da ausência do freio e dos arreios. E é esta cena que dá início à acção.

O Forasteiro finge que não está a prestar atenção ao Vilão. Não está ali para arranjar problemas. Na verdade, está ali precisamente porque quer evitá-los; da última vez que teve problemas na sua cidade natal, matou um homem. Não tem bem a certeza se o fez de propósito ou se foi um acidente que a cidade se recusou a ver como autodefesa. Por isso fugiu. E é aqui que quer descansar. Quer apenas descansar em paz.

Nem quer olhar para a virginal Miranda do xerife, pois sabe que, se a vir, especialmente se a vir aparecer, brandindo a sua varinha de condão e oferecendo os seus préstimos, não por dinheiro, mas por amor à natureza, vai ter problemas. Pois não consegue resistir a voar em direcção àquele belo e perigoso abismo de seios e nádegas. É mais forte do que ele. A natureza não permite que o seu desejo faça greve. O trabalho de contrição do Forasteiro é vencer os seus vícios. E, muitas vezes, a forma mais rápida e fácil de o conseguir é entregando-se a eles. Por isso é que irá «resgatar» a virginal Miranda do xerife. E, depois de a ter na mão, levá-la dali para fora. Terão de construir, sozinhos, um novo lar onde possam viver, pelo simples motivo de que nenhum homem gosta de repetir os seus erros no mesmo lugar e nas mesmas circunstâncias. Porque, apesar dos seus quatro filhos – dois rapazes crescidos e duas lindas meninas –, Miranda continuará virgem. E a virgindade, tal como a natureza original de Calibã, é um segredo terrível que, por isso, exige ser revelado.

A Vaca Branca Sagrada, sentada ociosamente na varanda do Hotel Kingsway, não é assim tão sagrada ou tão branca, isto é, pura. Acima de tudo, não é certamente uma vaca. E, quando a sua espera terminar, quando a sua captura se tiver concretizado, graças à sua estratégia de resistência e rendição – quando o casamento por amor e realização tiverem sido sancionados por um aumento legítimo da população do país – quando a estabilidade se tornar um facto, Miranda, a mãe, transformar-se-á em Calibã, na exigência. E não há cavalo nem pistola que valha ao Forasteiro. Pois a língua de Miranda é mais rápida do que quaisquer cascos; e o seu conhecimento, o conhecimento que consiste na sua forma de ver as coisas, é mais fatal que o voo das balas.

Que exige ela? E o que é que o Forasteiro não lhe consegue dar? Nem ela sabe. Mas para dar alguma substância à sua exigência, tem de baptizá-la com um nome que não tem qualquer correspondência visível na natureza. Chama-lhe realização. E, a partir de então, toda a sua vida se transforma numa demanda pungente desse monstro.

O Vilão está à espera; porque se apercebe que o Forasteiro está parado. Apercebe-se que o Forasteiro não diz nada, não faz nada, na verdade, parece não ser nada. O Forasteiro trata-o como se ele não existisse. Mas não pode ser verdade, pois foi o Forasteiro quem o levou àquela situação. Foi a chegada do Forasteiro que o desafiou, que o confrontou com um facto que ninguém pode negar: esteve sempre ali.

Em que pensará o Forasteiro? Na Vaca Branca Sagrada lá em cima? No banco ali ao lado? No facto de a agricultura poder ser um prazer dispendioso? No que será? A melhor maneira de saber é perguntando. O Vilão decide perguntar; e, nesse momento, passa a desempenhar, com rigor, o seu papel.

Não esteve no cinema ontem à noite e não se trata apenas de lembrar situações semelhantes. A sua decisão é consequência lógica da presença do Forasteiro. Avança, assim, na direcção do Forasteiro que dá por isso, mas nem se mexe. Avança mais um pouco, mas o Forasteiro continua imóvel. O Vilão pára e tira as mãos das ancas; cruza os braços sobre o peito, num gesto, ao mesmo tempo, de força e de paz. Observa o Forasteiro como se ele fosse uma árvore ou uma extensão do cavalo. Menos que um cavalo, porque esse, ao menos, daria sinais de tensão. O nervosismo fê-lo relinchar há alguns minutos. Mas o Forasteiro pareceu não o ter ouvido.

O silêncio não é bom. O Vilão decide falar; mas falar requer protecção, pelo que volta a levar as mãos às ancas. Aproxima-se. Está agora ao alcance do hálito do Forasteiro. E é nesse momento que o Forasteiro reage à possibilidade de uma humilhação. Na verdade, é o corpo que lhe pede para agir. Pois o corpo é extremamente sensível a qualquer forma de invasão. Sabe distinguir entre um murro na cabeça – doloroso, mas accidental – e um cotovelada ligeira nas costelas, que não dói, mal se sente, mas que constituiu um aviso palpável e, mais tarde, recordado como um sinal de perigo.

Se o Vilão tivesse espirrado, salpicando com o seu muco a cara do Forasteiro, não haveria qualquer problema. O problema é o carácter peculiarmente incomodativo daquele hálito que é um desafio, uma afronta à dignidade do Forasteiro, ou seja, à dignidade humana. Pois o Forasteiro crê que, por ser um estranho na cidade, é igual a qualquer pessoa que não viva lá. Nos momentos de vitimização efectiva, a ausência de um outro é a nossa garantia de que existe o certo e o errado. Há que fazer justiça, e a melhor maneira de não trair esta necessidade é começar por corrigir este exemplo concreto de injustiça. Por isso, o Forasteiro fala pela primeira vez.

«Não, obrigado», diz.

É a réplica definitiva à generosidade do Vilão, três vezes reiterada: «Vai um copo?»

A resposta é: «Não.» E o silêncio do Forasteiro desfaz qualquer equívoco. O Vilão vira-se para se ir embora; dá um passo para se afastar, enquanto o Forasteiro parece olhar distraído. De repente, o Vilão vira-se, surpreendendo o Forasteiro com aquele regresso inesperado. O Forasteiro não sabe se ele pretende disparar ou não, mas a vida pode depender de um erro de segundos. A dúvida é o primeiro passo para a derrota. As intenções só podem ser reveladas através da acção. E não se pode esperar pelo futuro de uma acção. O futuro somos nós, qualquer que seja o estado do nosso corpo. Foi o que aconteceu nesse momento.

Cara a cara, alerta e tenso, o ombro do Vilão pareceu subir em direcção ao seu queixo. Talvez uma gota de *whisky* tivesse caído na sua boca, vinda do copo negligente da Vaca Branca Sagrada. O Vilão estava só a aliviar uma comichão na pele, mas como é que o Forasteiro podia saber os pormenores daquele movimento de ombro? Aquele movimento foi

uma acção que deu uma ordem ao Forasteiro; e, nesse momento, em menos de um momento, ordem e acção identificaram-se e reuniram-se num único acto. Em autodefesa! Tal gesto é sempre venerado e ilibado com o termo autodefesa. Foi num gesto de pura auto-defesa que o Forasteiro sacou das pistolas. O resultado é do conhecimento geral.

Mas há dois tipos de desfecho, dois tipos de desenlace para este drama; pois o filme é uma espécie de acordo que começa com um suborno. Somos enganados, porque sabemos que não há um acontecimento, apesar de todos os incidentes a que assistimos. Vemos os *cowboys*, ouvimos os cascos dos cavalos, vibramos ao som da música da guitarra errante, dedilhada com *whisky* e fumo, num buraco frequentado por rameiras. Observamos a eficácia das espingardas; as balas e o lamento canibal dos peles vermelhas furam-nos os tímpanos com um som de terror. O *cowboy* consegue «ficar» com a sua rapariga e o seu primeiro beijo é como um vulcão em erupção. O amor conseguiu impor-se à morte; pois muitos, muitos inimigos e índios foram mortos. Vibramos com a matança, porque não oferece perigo. É óbvio que, à excepção de uns poucos, quase toda a gente foi morta; e, no entanto, ninguém morreu.

Haverá um casamento e os cadáveres hão-de surgir. Por muitas dúvidas que tenhamos, não ousamos questionar aquele Amor; seria uma blasfémia contra a vida, contra a magia que Próspero usou para tumultuar o mar; e seria uma negação do facto do mistério: o mistério que dominou Shakespeare, ordenando-lhe que mantivesse o mais alto nível de intensidade, bem como o carácter concreto da sua observação da realidade. Não podemos negar estas coisas; daí a realidade do filme que é ilusão. Em breve, a noite cai. O cinema está fechado. Nada pode acontecer até ao dia seguinte; a não ser uma bebida, um pouco de sexo ou mais uma lição nocturna sobre como ocupar uma cama que não é maior que uma sepultura.

Mas os rapazes do Hotel Kingsway ressuscitaram o filme de ontem, devolvendo-o ao momento presente que é o palco efectivo do seu drama. Não o estavam discutir, pelo que não corriam qualquer risco. Os rapazes não estavam a imitar os heróis do celulóide. Não fingiam ser como o Forasteiro e o Vilão. Tinham-se transformado neles. Tratou-se de um momento dotado de vida e, por isso, diferente do filme. Eis o que sucedeu para o tornar tão diferente.

Quando o Forasteiro reparou que o Vilão se aproximava, que ia provavelmente disparar, ouviu uma voz, ordenando-lhe que se defendesse, e agiu de acordo com essa ordem. Mas nem o Forasteiro nem o Vilão, incitados para um tiroteio frente ao Hotel Kingsway, podiam prever o futuro. Fora do alcance pacífico e ruidoso do Hotel Kingsway, estes *cow-boys* são mobilizados para um tiroteio; só que nenhum deles tem uma arma. As circunstâncias não o permitem; mas o drama tem de continuar. E se um táxi pode fazer as vezes de um cavalo, então uma pistola pode fazer as vezes de um punho. Era esta a diferença entre os dois futuros. No *western*, ninguém ficou ferido; mas aqui, o Forasteiro partiu o nariz ao Vilão; ficou com a camisa toda suja de sangue; e, pela primeira vez, viram-se rodeados de público. Tinha chegado a polícia.

Esta cumpriu o seu dever. Mas como pode a lei apreender a verdade de cada momento vivido pelos rapazes, primeiro como memória e, mais tarde, como facto? Quando o magistrado benevolente os questiona sobre o que aconteceu, permanecem mudos. O magistrado interpreta o silêncio como estupidez, o que só revela a medida da sua própria cegueira. Porque não se trata de estupidez. Aquele silêncio mostra o mutismo daqueles rapazes perante o dilema em que se encontram. Não sabem por onde começar a explicação. A saída mais fácil seria declararem-se culpados e esperar que o magistrado não estivesse de mau humor. Os céus e a magia de Próspero terão de estar do seu lado, nessa manhã; pois a lei é extremamente erudita; mas não vê. É cega.

Uma mãe chorará; um primo levar-lhes-á *fufu*, *kenke* e nozes salgadas à prisão; mas a sociedade não notará a sua ausência desta esquina.

Errantes, livres e indefesos como passarinhos, aprendem a viajar de momento em momento, de acidente em acidente. Os seus anseios poderão tornar-se ilegais, como os *gangsters* do celulóide por eles representados; a sua energia é imensa, mas as suas mãos não têm com que se ocupar.

Nigéria

Cada lugar adquire uma prioridade própria na nossa memória; assim, a Nigéria corresponde, até agora, à minha primeira experiência de viagem rodoviária através de grandes extensões de território. A distância

tornara-se uma questão puramente temporal: passou uma hora, já haviam passado cinco horas, desde a nossa última pausa; ainda faltavam dois dias para chegarmos. A sensação ambígua do tempo era reforçada quando pensávamos nas pessoas que, entretanto, tinham viajado entre Lagos e Londres, continuado viagem até Pequim e regressado, três ou quatro vezes, antes de eu e o meu amigo termos chegado a Zaria.

Eu estava determinado a conduzir durante toda a viagem. O trajecto entre Kumasi e Acra transformara-se num mero intervalo entre uma cerveja *Budweiser* e um *whisky White Horse*. A estrada que ligava Acra a Lomé estava em reparação; e, a seguir a Lomé, ninguém podia prever o que iria acontecer no percurso até à próxima aldeia. Será que tinham acabado de construir a estrada desde a última vez que Abdul por lá passara? Será que tinham aberto uma estrada nova, enquanto estava de férias no Gana? Será que a estrada seguinte estava pronta, como o seu amigo engenheiro prometera, a caminho de Acra? Havia que esperar para ver; e, à medida que nos aproximávamos da ameaça do harmatã, tínhamos de nos resignar à espera; pois, muitas vezes, era difícil ver fosse o que fosse.

Da noite passámos à poeira que batia como chuva contra o pára-brisas. Eu olhava para o mapa à procura de uma indicação sempre que surgia uma nova aldeia; depois tentava memorizar a sucessão dos nomes: de Kumasi a Acra; de Acra a Lomé; por Daomé até Lagos. Parámos em Lagos; depois seguimos, talvez, para Ibadã; e isto, disse Abdul, é apenas o princípio da viagem. De Ibadã, seguimos para Bida, Oyo e Illorin. Vamos dormir em Illorin onde mora a irmã de Abdul. E depois, diz Abdul, será apenas o princípio da viagem. Ao crepúsculo, em Illorin; segue-se a poeira ao nascer do dia, após o que sentimos sede e decidimos parar em Tegna. A tarde inteira é passada com o harmatã, até que um hospital me lembra que tenho amigos em Kaduna. Pararíamos em Kaduna. Aproximava-se a noite e Abdul, tão responsável quanto as suas mãos de cirurgião, lembrou toda a gente que não era bom conduzir no escuro e que ainda íamos demorar algum tempo até chegarmos a Zaria. Finalmente, encontrávamo-nos na prometida Zaria.

A família estava à espera do médico residente que se havia ausentado há um mês. Enquanto eles esvaziavam o carro, entrámos na casa, para um terraço com vista sobre o hospital. Abdul disse: «Então, e agora? Amanhã posso arranjar alguém que te leve até Kano.» Eu tinha esquecido

o amanhã, por isso respondi, com alguma relutância: «Amanhã não. Depois de amanhã talvez, mas não amanhã.» Mas de alguma forma, sabia que não estaria em Kano no dia seguinte. Sinto relutância em escrever e, como não quero prescindir das informações registadas pela minha memória, decidi reservar o dia seguinte para fazer uma breve descrição da paisagem. Estas anotações reproduzem mais vivamente do que o discurso habitual as minhas impressões sobre cada um dos lugares.

Lagos

A fronteira. A vegetação. Os subúrbios. O saneamento deficiente. A sujidade, as águas paradas, as moscas e a confusão. Sempre e em todo o lado, o ruído e as crianças. Um monstro de uma casa emerge ao lado de um aldeia em ruínas. A liberdade pode significar a limpeza dos lugares. Do outro lado da lagoa, na área «residencial», vivem predominantemente expatriados. Suburbanos ingleses, misturados com as novas classes profissionais nigerianas. No clube nocturno do Lido, jovens nigerianas abandonaram os panos e adoptaram saias mais adequadas ao negócio. No bar, há um pequeno regimento de funcionários ingleses das obras públicas à espera. Em frente à sede do Parlamento nigeriano, há uma estátua recente e de grande dimensão da rainha. Esta reprova, sem dúvida, os hábitos dos seus súbditos em terras estranhas.

Terça-feira, 20 de Janeiro

À beira de um acidente, no percurso entre Ibadã e Illorin.

A. conduz cuidadosamente, como de costume. Fala sobre a percentagem de médicos em relação à população no Norte. Quatrocentos para dezassete milhões, para sermos mais precisos. A umas centenas de metros de distância, vimos um homem caminhando como um morto no meio da estrada. A. buzinou, pelos vistos cedo de mais. À cautela, pensei. A. buzinou outra vez, mais alto e mais prolongadamente; e, entretanto, estávamos demasiado perto do homem para que pudéssemos parar sem o atropelar. O carro desviou-se, a poucos metros de um precipício. Sem palavras, parámos e entreolhámo-nos. O homem continuava a andar pelo meio da estrada como um sonâmbulo. Era difícil determinar a sua idade. Mas era

cego e, como pareceu nunca ouvir, presumi que também fosse surdo. Ao longo de quilómetros não vimos uma aldeia.

Tegina

Não acredito. Nunca tinha visto um polícia a tomar tais liberdades. Farda à maneira. Boné, galões, tudo. Longas grevas grossas amarradas firmemente dos joelhos aos tornozelos. Mas e as botas? perguntei a Abdul, onde teria ele deixado as botas? «Não é assim tão estranho», respondeu A. É uma medida muito civilizada, ou seja, sensata. A falta de botas permite maior velocidade, no caso de o prisioneiro escapar. As botas seriam uma desvantagem séria, uma vez que o prisioneiro anda descalço.

Sem dúvida!

Kaduna

Regresso pelo Leste. O comboio parte às seis e trinta. Chegará a Enugu às sete e trinta da tarde de amanhã. A. vai telefonar a S. Que viagem entediante. Cena inesquecível na estação. O leproso. A mulher aleijada com o filho às costas. Como a visita à aldeia pagã na semana passada, onde uma mulher se arrastava, com um tumor do tamanho de um melão pendurado à cintura. Durante a minha visita ao Norte, ouvi repetidamente a queixa profissional: «Não conseguimos que venham aos tratamentos.» Por isso, concluí, é preciso encontrar uma maneira de chegar até eles. É criminoso esperar que eles decidam.

* * *

Saíra de Kaduna às seis e trinta dessa tarde e chegara ao meu destino pouco depois das sete da noite seguinte. Não conhecia ninguém naquele lugar; mas o meu anfitrião, em Zaria, tinha telefonado a um amigo a pedir ajuda. Aos poucos, fui compreendendo o que, na África Ocidental — o Gana não é excepção —, significa essa ajuda. Por favor, arranja um

lugar para o meu amigo ficar e dá-lhe de comer. Foi esta espontaneidade que meteu o pobre Calibã em tantos sarilhos. S. não só recebera a mensagem de Zaria, como já estava na estação uma hora antes de o comboio chegar. Desta vez, a falta de pontualidade não fora da minha responsabilidade. O comboio ronco estava atrasado.

Quem era este S.? Porque é que se dera ao trabalho de me procurar, de me hospedar, de me falar do seu país, das suas políticas, das personalidades que são inseparáveis das suas políticas? Seria porque era casado com uma rapariga caribenha? Em parte. Mas estou convencido de que teria feito o mesmo se fosse casado com uma mulher africana. Estava apenas preocupado com o futuro do continente africano e, em particular, com a Nigéria. Tinha apostado moralmente no futuro dos territórios coloniais. Interessava-se pelas Caraíbas como eu me interessava pela Nigéria. Daí a sua espontaneidade.

Além disso, era um perito na área. Não estava exposto à exigência de um silêncio inferiorizante ou à necessidade de uma camuflagem para manter a sua posição. Sabia do seu trabalho; toda a gente dizia que ele era um dos mais brilhantes profissionais do país na sua área. Isto é a primeira coisa que tem de ser corrigida. Quando um colonial é competente, quando tem consciência do seu papel e do valor do seu trabalho para a comunidade em que vive, é poupado a muita vergonha e humilhação. Pode ser castigado, de uma maneira ou outra, mas o que ele é, no contexto específico do seu trabalho, não pode ser minimizado.

Nessa noite, um ministro da região dava uma festa e S. propôs que eu fosse com ele. Eu estava ansioso por ir, já que um dos aspectos interessantes de uma festa daquele género é podermos conhecer pessoas cujas opiniões são do domínio público. Dão ordens a que temos de obedecer. Fazem discursos na rádio. Assim, podemos dizer: cá está o homem que ouvi ontem à noite. Disse isto e aquilo. Ficamos então com pena de não o termos visto, porque teria sido interessante observar os seus movimentos faciais, enquanto se deixava levar pelas palavras. Será que tinha bigode? Será que o confiava para manter as mãos ocupadas? Será que coçava a nuca de dezassete em dezassete segundos? Ou que contemplava o formato do seu polegar, enquanto fingia não ter público?

Estas considerações não se aplicavam a toda a gente na festa, mas eu apresento-as a fim de mostrar o interesse deste tipo de encontros. A pre-

sença humana é regida por vibrações próprias e as vibrações comunicam. Por vezes, conseguimos compreender porque é que aquela jovem se recusou a falar. Tem receio de revelar a sua curiosidade, não quer trair a sequência exacta das suas paixões. Pelo menos, não naquele sítio, pelo menos, não naquele momento. Deixar que alguém as veja é ser considerada *fácil*. O que vale a pena ter, vale a pena adiar. Dadas as circunstâncias, mais vale recorrer à desculpa da febre dos fenos, fazer uma cara de beleza exausta e pedir ao marido da irmã para a deixar em casa. Existe uma diplomacia para os preparativos do amor e do seu futuro.

Mas o subsecretário do ministro nigeriano, que é inglês, não pode ir para casa, quer queira, quer não. Não pode desculpar-se com a febre dos fenos ou com outra febre qualquer, pois o seu dever é ficar. Precisa de saber o que se passa e espera vir a saber se há alguma coisa iminente que tenha escapado ao seu escrutínio. Há certas perguntas que não pode fazer ao ministro em funções. E, como não são amigos – nem ele nem o ministro têm qualquer dúvida a esse respeito –, não ousa tomar certas liberdades. O seu comportamento faz parte de uma intimidade institucional, de um servilismo estratégico. Pois há quase vinte anos que aquele homem está ao serviço do país. Nem em sonhos lhe ocorreu que uma noite como aquela pudesse vir a tornar-se realidade, que os papéis pudessem ser tão completamente invertidos, que Próspero, embora conservando a sua magia, entrasse num castelo sob uma nova aparência.

Décadas de autoridade absoluta sobre os criados – entre os quais se incluía o pai do ministro – impediram-no de se considerar um subordinado dos africanos. Pois era essa precisamente a sua condição. A de um funcionário público, sob as ordens de um ministro, que, actualmente, representa a supremacia do novo regime. A de um inglês confrontado com o horror da sua situação. Um hábito de camuflagem congelou a sua imaginação moral; e agora vê-se colonizado pelo mesmo sistema a que a era do privilégio conferira a aparência de um absoluto. Numa situação como esta, a minha simpatia vai para este homem. É possível que tenha sido confrontado, pela primeira vez na vida, com o significado e as possibilidades da sua existência, como alguém que se encontra numa situação particular, num momento histórico particular. Se, por acaso, foi enganado pelos seus superiores em Inglaterra, agora é demasiado tarde para se iludir a si próprio. O jogo acabou. Agora o chefe é outro e terá de haver

homens novos. Será que ele se pode tornar num homem novo? Ou apenas numa nova espécie de laçao?

Há que ter em conta que tem filhos que frequentam um colégio interno caro em Inglaterra; e que não existe em todo o mundo – incluindo em Inglaterra – um país que lhe pague um salário que lhe permita manter aí essas crianças. Estas estão a ser treinadas para ocupar o seu trono, sem terem a mínima noção de que o pai já perdeu os privilégios. Falam com os colegas de escola de um pai que já não existe; e, se esse pai não quiser perder o poder e a influência que Próspero detinha sobre Miranda, tem de adiar a revelação da verdade.

Os filhos iniciaram, na verdade, a sua formação, isto é, a sua formação na área das relações humanas, com uma mentira. Quem há-de contar a verdade a essas crianças? Será que nos sentimos satisfeitos vendo-os arrastar-se por entre a herança degradante de uma mentira que, ainda por cima, já não funciona. Como vão lidar com o neto do ministro nigeriano? Será que nunca ocorreu ao Partido Trabalhista que estiveram perto de trair toda uma geração de crianças em Inglaterra? Não estou preocupado com as especulações que sugerem as razões que levaram o Partido Trabalhista a perder as últimas eleições. Gostaria de compreender a psicologia que lhes permitiu tratar as escolas como instituições em que nada de urgente está a acontecer.

Não interessa a legislação que foi aprovada em 1945 na área da educação. O facto é que eles não fizeram qualquer esforço por proteger toda uma geração de crianças da mentira que o «paizinho» inglês na Nigéria tem de continuar a contar aos seus filhos que vivem em Inglaterra. Refiro tudo isto a propósito de um comentário do Sr. Kingsley Martin⁽²⁾ num jantar fabiano⁽³⁾. Dirigindo-se aos seus compatriotas, Martin disse que as coisas se tinham tornado demasiado fáceis em Inglaterra. Haviam resolvido os seus problemas, mas era seu dever alargar os horizontes. Tinham de pensar em África, pois a África era o «nosso» proletariado.

Isto é uma falácia. Para a Inglaterra, o problema é maior que nunca. É o problema do regresso daquele pai inglês; pois pode não ser um

⁽²⁾ Kingsley Martin (1897-1969), jornalista britânico, de tendências pacifistas e de esquerda.

⁽³⁾ Sociedade Fabiana, fundada em 1884, de tendências socialistas reformistas que lançaria as bases do futuro Partido Trabalhista.

homem suficientemente poderoso, suficientemente novo, para aguentar a transformação que a sua situação exige. Será que consegue passar de patrão – não a escravo – mas a cidadão comum que serve a comunidade com a sua experiência e as suas qualificações profissionais? Será que consegue fazê-lo por oposição a um passado de experiência acumulada como patrão? Porque só satisfazendo essa condição é que pode ficar naquele país. Os africanos não são anti-ingleses ou anti-europeus. Apenas exigem que Próspero se transforme, rejuvenesça e regresse à sua condição original de homem entre homens.

Tenho grande simpatia e respeito pela consciência inconformista inglesa. Homens como Kingsley Martin, o falecido mas muito vivo Noel Brailsford, Fenner Brockway e Basil Davidson⁽⁴⁾ prestaram um grande serviço não só a África, mas ao seu próprio país, com a sua preocupação em relação a África. Davidson é o exemplo de um inglês que aborda os problemas africanos não apenas ao serviço de África – o que, de qualquer modo, é inevitável –, mas também como ponto de partida para uma análise das suas premissas como homem, para a exploração dos fundamentos da sua consciência enquanto intelectual de esquerda. Os africanos só podem beneficiar com este tipo de auto-análise. Mas não podemos confundir as perspectivas devido a uma falsa noção de universalidade.

Os africanos não são o proletariado de um qualquer país estrangeiro. Em certas regiões daquele continente, os africanos ainda são os coloniais da rainha; e, se os relatos com que a imprensa popular – mesmo a imprensa popular e hostil – nos invade estão correctos, então parece que os africanos decidiram falar pessoalmente com a rainha sobre estes assuntos. Os funcionários de Sua Majestade, ou seja, qualquer Conselho de Ministros inglês, não devem fazer nada que possa frustrar ou inquinhar o verdadeiro significado daquele diálogo que a rainha compreenderá, quando os seus coloniais forem autorizados a falar. As rainhas compreendem os camponeses; pois, à sua maneira, ambos são aristocratas.

⁽⁴⁾ Noel Brailsford (1873-1958), Fenner Brockway (1888-1988), jornalistas britânicos, de tendências pacifistas e de esquerda, ligados aos círculos fabianos. Basil Davidson (1914-2010), jornalista e africanista, especialista em temas de história de África, com produção importante sobre o colonialismo português. V., p. ex., *A política da luta armada: libertação nacional nas colónias africanas de Portugal*, Lisboa: Caminho, 1979 (N.T.).

Transponhamos a questão para a realidade actual da qual ela decorre: a situação do partido na Nigéria. Consideremos a posição do ministro nigeriano. A revolução política e a consequente revolução das sensibilidades têm sido tão rápidas, que o ministro não teve tempo de se distanciar das pessoas a cujo voto deve o seu cargo. Não consegue desempenhar o papel de Próspero, pela simples razão de que ainda ontem era Calibã; e existem umas centenas de milhares de Calibãs à espera de o destituir caso ele dê um passo em falso. A sua família, que inclui um enorme regimento de primos espalhados por todo país, não mudou nem os seus hábitos nem o seu estilo de vida. Por mais champanhe que beba com o governador-geral ou com qualquer diplomata europeu em visita, quando regressa à sua aldeia, ou quando a sua aldeia vem falar com ele, o ministro volta ao ponto de onde partiu. Discutem os assuntos, comendo fufu e bebendo um pouco de vinho de palma, caso o taberneiro esteja por perto.

A sua posição não cortou verdadeiramente a relação orgânica com o seu modo de vida que é também o modo de vida do seu povo. Uma enorme vantagem para a África Ocidental é a ausência de uma classe média vigilante, o tipo de classe média que foi usada para coarctar as aspirações das populações das Caraíbas em todos os sentidos. O barbeiro do ministro pode muito bem ser o mesmo que o do guarda. (Basta imaginar Macmillan⁽⁵⁾ a aparar as suas suíças numa barbearia qualquer do East End para se compreender o que eu quero dizer.)

Durante a festa, reparei numa coisa que me pareceu bastante positiva. Não havia um grupo destacado que estivesse em minoria. A atmosfera não se prestava a esse tipo de contabilidade. Nem por sombras. Tudo parecia certo. Até mesmo as esposas inglesas estavam presentes. Digo «até mesmo», porque as mulheres dos funcionários coloniais costumam causar os maiores problemas neste tipo de situação. A esposa inglesa ressentia-se da sua perda de estatuto. Agora, a mulher do ministro é que é a primeira-dama no reino dos *cocktails* e das batatas fritas. É uma situação fascinante, já que a esposa africana assume o seu novo papel como se nada tivesse mudado. Sente prazer em dar as boas-vindas à Sr.^a Tal e Tal. Não se trata aqui de um cumprimento diplomático, embora se trate

(5) Harold MacMillan, deputado conservador britânico e primeiro-ministro entre 1957 e 1963.

de uma ocasião diplomática. Para aquela mulher africana, as boas-vindas sempre significaram boas-vindas. Se a Sr.^a Tal e Tal a tivesse visitado há dez anos, a conjuntura teria sido diferente, mas a cerimónia de boas-vindas teria sido igual.

O que acontece com a esposa inglesa? O seu dilema assume a forma de um comportamento extremo. Num canto, com outra esposa inglesa, mostra-se reservada, contemplativa, contida, mas decidida a suportar a situação. Noutra canto, com a esposa do ministro, é afável como qualquer esposa para com a esposa do chefe do seu marido. Um novo elemento nesta situação é não ser provável que esta esposa peça quaisquer favores à esposa do ministro, querendo com isto dizer favores em nome do seu marido. Pela primeira vez, a esposa inglesa arrisca-se a estabelecer um contacto humano genuíno.

A esposa do ministro não é uma intelectual. Sabe que algo se passa no seu país natal, mas não o sabe pelos livros nem consultou a bibliografia actual sobre os problemas coloniais. De certa forma, não precisa de o fazer. Pois ela é a própria coisa, a história que a esposa inglesa tem de enfrentar. Conversam então sobre quê? Qual é o tema mais inócuo? Qual é o assunto em que duas mães podem estar profunda e genuinamente interessadas? – Conversam sobre os filhos. São os filhos, a experiência instintiva da maternidade que, daí em diante, permitirá ultrapassar a enorme e infável distância entre as duas mulheres.

A esposa inglesa encontra-se em séria desvantagem. Apercebe-se de que a esposa do ministro, apesar do seu estatuto, fala como uma mulher que nada tem a esconder. Realmente, o que há a esconder? Ao fim e ao cabo, a esposa inglesa não conhece os pormenores da vida africana em família; mas conhece as circunstâncias em que esta esposa africana vivia antigamente. Não há muito, o ministro e a sua mulher viviam naquele aldeamento rural. O pasmo da esposa inglesa não perturba minimamente a esposa do ministro. Sem dúvida que a dama é ela. Mas como é que a esposa inglesa pode falar dos seus filhos sem criticar milhares de coisas?

«Vai mandar o seu rapaz para Inglaterra?», pergunta a esposa inglesa.

A esposa do ministro sorri. «Sim, gostaria muito que ele fosse estudar para Inglaterra.»

A esposa inglesa está encantada. Nem tudo está perdido. Com ou sem estatuto, *elas*, isto é, os africanos, ainda precisam da *nossa* coisa. E em

que é que ela consiste? Consiste justamente naquela *língua* com que Próspero procurou eliminar a existência concreta de Calibã. Todavia, a dicotomia expressa pelos termos *eles* e *nossa ajuda* não é mais que um adiamento. É como apanhar uma bebedeira monumental a caminho de casa. Precisamos de uma amnésia alcoólica para enfrentar as acusações com que aquela esposa vigilante nos quer confrontar. Mas no dia seguinte, o álcool terá perdido o seu efeito; e a esposa fará o possível para que a escutemos, antes de termos tempo de pôr novamente a máscara. Obrigamos a enfrentar a situação logo ao romper da madrugada. «Se não for agora, quando é?», insiste. «É agora ou nunca. Se for nunca, avisa; pois posso ter outros planos.»

O que acontece à esposa inglesa quando a sua anfitriã pergunta: «Será que os nossos filhos nos vêm visitar no Natal?» A resposta é necessariamente uma evasiva ou uma mentira. Porquê? Basta reler a frase anterior para perceber quem é que as crianças inglesas vêm visitar. Não é a Nigéria em geral, nem esta região em particular, mas sim *nós*. E esse *nós* inclui a esposa inglesa e o seu marido.

É extremamente arriscado para todos que as crianças inglesas os visitem a *eles*. Isto porque as crianças são traidoras por instinto; ou, pelo menos, é assim que os pais as vêem. A sua deslealdade tem por alvo toda e qualquer forma de dissimulação; e as suas perguntas conduzem rápida e brutalmente a todo o tipo de segredos sinistros.

Quem está em crise é a esposa inglesa. Partilhou o disfarce do seu marido, do princípio ao fim. Tratou-o como se fosse Natal, esquecendo-se completamente de que o Pai Natal não é marido de ninguém.

Reflecti sobre este drama até que a chuva decidiu inundar o relvado. Estava na altura de regressar a casa do meu amigo. Talvez ele pudesse dizer-me o que pensava sobre tudo isto. Como é que a sua mulher, que tinha a mesma orientação que eu, encarava isto? Qual seria o futuro provável do ministro e da sua esposa, ou seja, de todas as esposas e ministros na mesma situação? Voltámos para casa e conversámos pela noite fora.

Uma tolerância comum ao ruído transforma a vida numa experiência coerente e esclarecedora para um caribenho e um africano ocidental que partilhem as mesmas preocupações acerca do futuro de Próspero à luz da ressurreição de Calibã. Pois o mundo em que vivemos já não é, nem nunca mais será, o mundo de Próspero.

A festa continuava. Podíamos ouvi-la, enquanto conversávamos, à distância de uma gargalhada. Os ingleses eram os mais barulhentos. Era estranho que assim fosse. Beberam e cantaram pela noite dentro. E eu interroguei-me sobre a natureza daquela alegria. Não diferia muito do falso riso dos caribenhos, quando, no cinema, assistem à brutalização da personagem africana no papel de uma vaca louca. Seria necessário um livro de outro género para dizer o que penso sobre esta aprovação da chacota no sorriso dos caribenhos; seria necessário um drama de outro género – uma obra de ficção a sério – para mostrar o significado daquela voz inglesa, fazendo soar a sua gargalhada divertida pela noite fora. Basta dizer que o seu riso – o dos ingleses e o dos caribenhos – revela e oculta simultaneamente um facto que eles têm um enorme pavor em revelar.

* * *

Na manhã seguinte, fiz uma viagem com os meus amigos, para conhecer uma outra parte da Nigéria. A esposa caribenha é advogada e eu tenho um grande interesse pelo teatro dos tribunais. A advogada tem uma presença marcante que não é estranha para uma pessoa que tenha vivido em Trinidad. Uma tez delicada em tom de azeitona, amenizada pela mistura de mais de uma raça nas suas feições. Mas o resultado era um facto consumado, algo de especial. Era um rosto caribenho. A sua atitude era pouco comum para uma mulher caribenha da sua geração. Estava decidida a ocupar o seu lugar, o lugar de qualquer esposa nigeriana, na comunidade do seu marido. A língua e os costumes eram novos para ela; mas escolhera-os e parecia determinada a viver de acordo com as regras da sua escolha. Era uma mulher pouco comum para Trinidad, pelo que me pareceu ser proveniente de Barbados. Ou seja, parecia-me ser um pouco mais «civilizada» do que a mulher comum de Trinidad. Pelo menos, estava mais atenta ao mundo em que vivia. Parecia mais discreta e selectiva na escolha das suas conversas. Era a sua atitude geral, a suavidade feminina dos seus modos, a perfeição dos traços e da estrutura óssea que compunham a paisagem do seu rosto. Foi esta harmonia que me fez reagir com surpresa quando ela ajeitou a peruca e começou a interrogar a testemunha. E, nesse momento, assistiu-se a uma nova dimensão do problema da língua.

O procurador público era caribenho, o juiz era irlandês, o réu era um nigeriano que só falava ibo. Nem o irlandês nem o caribenho tinham conhecimentos suficientes da língua ibo. O futuro do réu, o local muito especial de residência em que iria viver durante os próximos cinco, dez, ou talvez quinze anos – pois a acusação era grave –, o futuro da sentença deste homem dependiam do rigor da tradução.

O jovem funcionário que nos esclarecia sobre o significado das palavras em inglês tentava permanentemente conter o riso, pois o réu parecia ser um homem com muita graça, quando usava o ibo como arma. Mas a subtilidade não é fácil de traduzir de uma língua para outra. Vou dar um exemplo. Durante o longo interrogatório do polícia, o réu fez uma pergunta que suscitou um regozijo temporário entre todos os ibos presentes no tribunal. Se não houvesse juiz e estivessem ao ar livre, penso que o julgamento se teria transformado num carnaval. Por isso, estava ansioso por ouvir a tradução do funcionário. Que consistiu apenas nisto:

Funcionário (dirigindo-se ao polícia): Ele quer saber se alguma vez o viu ou avistou, antes de ser preso.

Polícia (olhando para a advogada caribenha): Não!

Funcionário (transmitindo a resposta do polícia ao réu e à espera de mais dificuldades): Ele quer saber se foi a primeira vez que o Sr. assinou o papel que diz que o viu assinar?

Polícia (após uma longa pausa): Não!

A atmosfera transbordava de insinuações, eufemismos e implicações reais. O que interessa é que formulada em ibo, a pergunta dizia ao polícia, «desafio-te a responder “Não”.» A resposta do polícia foi de facto «Não», o que significa que «o Sim foi traído.» De que lado estava a verdade?

Não sei dizer. Pois a testemunha principal ainda não tinha aparecido (e provavelmente não seria encontrada). Além disso, eu tinha de partir nessa tarde para o Benim onde um alemão estava à minha espera. O nosso destino ficava a mais de cem quilómetros de distância do lugar onde estava a decorrer uma conferência. Mas as comunicações são um pesadelo e de nada nos vale a magia da aviação civil. Quando o tempo escasseia e ansiamos por conhecer toda a paisagem de rostos e lugares, a experiência é extenuante. Tinha de chegar a tempo de me encontrar com o alemão na terça-feira, para poder partir a tempo de me encontrar com o meu amigo Alex que tinha vindo de longe até ao Benim.

Do Benim, que seria apenas um lugar de passagem, Alex e eu seguiríamos em direcção ao sul, para Sapele, a cidade natal de Alex, situada a mais de cem quilómetros de Benim. Porque é que Alex me levava lá? Queria que eu conhecesse a sua mãe, que é uma das esposas mais velhas do seu pai, num conjunto de oito. Queria que eu visse como vivia uma família poligâmica: quem eram os seus irmãos e o que faziam. Quem eram os seus primos e como pensavam! Queria que eu visse tudo isto, queria que eu visse o seu mundo, o mundo da sua infância, apesar de – e uso a expressão «apesar de» por consideração pelos caribenhos –, apesar do outro mundo que podia reivindicar para si como parte daquilo que conseguira fazer. Isto porque, com catorze anos, Alex fora para Dulwich e, mais tarde, para Oxford. Actualmente, é médico investigador na Universidade de Ibadã onde estuda os mistérios do sangue. Não exerce medicina por dinheiro. Percorre todo o país «recolhendo sangue», que depois estuda, como se fosse Colombo, à procura de ouro.

Da última vez que tive notícias dele, tinha regressado ao New College, para registar o resultado das suas pesquisas. Irá compará-lo com aquilo que Oxford lhe ensinou. Trabalhará com os seus colegas de Oxford que estão em condições de entender o que ele diz, mas que podem não conhecer as circunstâncias concretas da vida das crianças na Nigéria; pois Alex trabalha quase exclusivamente sobre o sangue de crianças. Mantém uma guerra aberta contra o inimigo que cerceia a vida das crianças nigerianas entre os seis meses e os dois anos.

Oxford ajuda e ele, por sua vez, ajuda Oxford. Quem poderá antever os resultados? Não sabemos, mas o projecto é sólido. A ciência que ensina Alex a analisar o sangue, a escrever teses sobre o assunto e a divulgar o resultado junto dos médicos nigerianos e dos médicos de Oxford que trabalham no mato nigeriano, essa ciência não pertence a Oxford, tal como não pertence a Alex. Trata-se de um exemplo e de uma iniciativa no âmbito da acção humana em benefício dos seres humanos.

Há que salientar a mudança de sensibilidade verificada entre uma geração e a geração seguinte. O pai de Alex teve longas conversas comigo sobre o futuro do seu filho. O velho foi sensato quando optou por dar ao filho aquele tipo de formação. Mas agora está preocupado. Assiste à ascensão de todo o género de pessoas, na política e na actividade privada; e pergunta a si mesmo porque é que o filho há-de ganhar muito menos do

que aqueles homens que nunca sentiram na pele as dificuldades quotidianas da sua aldeia natal. Parece insondável a providência que permite que isto aconteça. Mas o velho é um exemplo de que a idade avançada age, umas vezes, com sabedoria, outras, com inocência. A sabedoria permanece do lado do velho pai; a juventude e uma experiência mais variada são as novas vantagens do filho. Todavia, a iniciativa é a mesma, embora o modo de vida tradicional do pai tenha dado lugar à aventura do filho. A aventura estará a salvo, se a Nigéria conseguir compreender um facto básico: compreendê-lo, aplicá-lo e transformá-lo em evangelho nas escolas. Que o primeiro mandamento anuncie que não existe qualquer relação entre valor e preço. Alex pode vender os seus serviços por qualquer preço; mas nenhum homem pode comprar o significado da decisão do ancião.

* * *

América

Não conheço os regulamentos seguidos nos navios para fomentar a amizade entre os passageiros, mas a minha viagem de Southampton para Nova Iorque correspondeu a um período de paradoxo tranquilo. Viajava no *Queen Mary* em classe turística. Estávamos no fim do Verão e os passageiros eram maioritariamente exilados de regresso a casa: escoceses, raparigas inglesas e alguns irlandeses. Não me lembro de quem era o meu companheiro de cabine, mas os meus parceiros de mesa revelaram-se inesquecíveis. Havia cerca de seis ou sete mulheres com idades entre os cinquenta e nove e os sessenta e três anos, um próspero empresário venezuelano com sessenta e muitos. E eu.

Sentaram-me num dos extremos da mesa, frente ao venezuelano. Foi uma feliz coincidência, pois o primeiro emprego a sério que tive foi ensinar inglês a estudantes venezuelanos num colégio interno em Trinidad. O venezuelano e eu conversámos longamente sobre o seu país e as suas férias. Regressava de uma visita a Barcelona, cidade a que, jurava, nunca mais iria voltar. Seis meses de lazer tinham-no enchido de náusea em relação às atracções da Espanha moderna. Se esses lugares são assim,

repetia, mais valia ter ficado em Caracas, ou tentado Buenos Aires; Espanha, nunca mais.

Apercebi-me que as considerações das mulheres não eram muito diferentes das deste homem. Comparavam as experiências das suas cidades e aldeias natais, em Inglaterra e na Escócia; e falavam sempre com grande nostalgia da sua infância. Tinham sido tempos maravilhosos; mas havia sempre uma experiência que acabava por destruir a magia do passado. Era a experiência do reencontro com velhos amigos, pessoas que haviam conhecido na escola e que tinham trabalhado, se tinham casado e reformado no lugar onde tinham nascido.

Este regresso ao passado, agora avaliado segundo uma experiência diferente num país novo, numa nova civilização, dava origem a uma certa dualidade nos seus desejos. De certo modo, gostariam de se ter mantido fiéis às suas raízes; no entanto, não trocariam o seu novo modo de vida por nada deste mundo. Eram americanas por adopção e haviam criado filhos que eram americanos por nascimento. Os seus filhos teriam, decerto, achado as cidades e aldeias do Velho Mundo muito monótonas. Mas estas mães tinham uma experiência mais variada do que os seus filhos, pelo que hesitavam entre a lealdade ao Velho Mundo passado e a gratidão para com o Novo. Assim, falavam de Inglaterra e do Velho Mundo nos termos em que uma criança se referiria a uma velha avó que está a ficar senil. Não havia perda de afeição, mas era triste e uma pena que a avó já não fosse a mulher que costumava ser. Não podiam discutir este assunto com os jovens, porque se tratava de uma daquelas experiências que qualquer discurso lógico elimina.

Passaram-se alguns dias antes que a conversa fluísse.

Os jovens podem tagarelar sobre qualquer assunto, pois têm à sua frente muito tempo para redimir as suas tolices. Mas, ao que parece, as pessoas mais idosas preocupam-se muito em não trair as virtudes que a idade lhes concedeu gratuitamente. Contudo, numa dada manhã, ocorreu uma espécie de revolta.

O meu amigo venezuelano revelara uma grande paixão por um certo tipo de salsicha. Tratava-se de uma salsicha grossa que, ao que me lembro, era servida diariamente ao pequeno-almoço. Naquela manhã, tinha-se atrasado e, quando o empregado chegou, não menos solícito do que na véspera, o venezuelano notou que a sua salsicha era diferente. Era uma

salsicha fina. Disse que queria uma salsicha das outras e apontou para o meu prato, para se certificar de que o empregado tinha compreendido.

O empregado disse-lhe que aquelas salsichas estavam esgotadas. O venezuelano pensou que estava a mentir, pois ainda faltavam dois dias para a nossa chegada e não era provável, nem apropriado, que, num pacote como o *Queen Mary*, se esgotassem artigos a que os passageiros haviam sido habituados. O empregado manteve-se inflexível, o que só abonou em favor da sua dignidade. Mas o venezuelano ficou furioso com a possibilidade de o empregado o ter tomado por palerma. Talvez pensasse que o facto de falarem línguas diferentes estivesse na origem da discriminação. Levantou-se da mesa, acenando com um enorme guardanapo branco, para chamar o superior do empregado.

O comissário de bordo chegou e fez perguntas. Mostrou-se servil como um escravo que tem medo que o patrão lhe possa causar problemas. Estar embarcado é estar encurralado. Passando em revista todos os pratos sobre a mesa, o venezuelano começou por apresentar a sua queixa por gestos. Nessa altura, já toda a sala de jantar se envolvera. Uns interrogavam-se sobre o que teria corrido mal e outros sobre a dimensão da desgraça. O empregado de mesa prosseguiu o seu trabalho. O comissário pediu ao cliente que ficasse sentado, enquanto verificava o assunto com o pessoal de cozinha.

Alguns minutos mais tarde, apareceu um novo empregado de mesa com uma salsicha diferente. Era uma salsicha de tamanho médio. De certo modo, o venezuelano vencera, mas não sei se se deu conta de como as mulheres ficaram transtornadas. Na opinião delas, era muito indigno que um cavalheiro em viagem se envolvesse numa batalha, em alto mar, sobre uma questão tão mesquinha como uma tripa recheada de carne de porco picada. A partir desse momento, não foi apenas *vigiado*, mas passou a ser alguém que era *preciso vigiar*. A descoberta da existência de salsichas mais grossas deve tê-lo convencido de que, quando pagamos por um serviço, temos o direito a ser servidos de acordo com as nossas exigências.

Por isso, decidi usufruir plenamente dos privilégios proporcionados pelas suas despesas. Duas noites antes da nossa chegada, o comissário de bordo convocou todos os passageiros da classe turística para um jogo de Bingo. Já todos nos tínhamos esquecido do venezuelano, quando

ouvimos a sua voz anunciando a primeira vitória. Ainda não haviam decorrido três minutos, quando a sua voz triunfante exclamou: Bingo! O comissário pareceu decepcionado, mas, quando foram verificar o jogo do venezuelano, descobriram que se tinha manifestado cedo de mais. O venezuelano mostrou-se surpreendido por se ter enganado, mas não revelou sinais de agitação.

Como se tivesse em mente o caso da salsicha, o comissário sugeriu que deveria haver um castigo para este tipo de engano. Os passageiros concordaram todos, mas o venezuelano foi poupado, uma vez que foi decidido que o castigo não seria aplicado dessa vez. Era justo que primeiro houvesse um aviso. Os ingleses podem ser extremamente perspicazes para determinar o momento em que devem ser justos. E, nesse momento, o comissário foi justo.

O Bingo recomeçou. Uma vez por outra, alguém dava sinais de vitória, mas tinha receio de falar cedo de mais. Fora imposto um ambiente de cuidado excessivo, devido a um único erro. O jogo prosseguiu, até que uma voz, muito prudente e muito firme, disse: BINGO. Era a voz do venezuelano. E – lamento dizê-lo mais uma vez – tinha-se enganado.

A tripulação exigiu um castigo. Toda a gente pensava e reclamava que as regras tinham de ser seguidas. Tinha de ser feita justiça. O venezuelano tinha o aspecto de quem também estava do lado da justiça. O método de punição foi anunciado. Os passageiros concordaram unanimemente com a escolha do comissário. Vale a pena estudar as razões por que certos pedidos são vistos como castigos. O venezuelano foi obrigado a cantar. Toda a gente queria regozijar-se com o seu falhanço. Ergueu-se do seu lugar, com infinita paciência e dignidade. Olhou para os rostos. Confidenciou algo ao seu lenço e caminhou calmamente em direcção ao centro do sala, passando pelas cadeiras que conduziam a uma porta do lado esquerdo. Desapareceu e nunca mais voltou. Vi-o pela última vez na alfândega.

3.

Não existe provavelmente mais nenhum país no mundo que contribua mais livremente para os boatos exagerados acerca de si. Já me haviam avisado que tinha de ter cuidado com o que dizia. Ao fim e ao cabo, eu

era um negro vindo das colónias e qualquer comentário enfático que eu fizesse sobre a história e as implicações desse estatuto poderia ser alvo de uma interpretação política conveniente. Nunca prestei muita atenção a tais avisos, pois o meu estatuto de colonial em Inglaterra e a arrogância dos ingleses para com tudo o que seja americano sempre haviam provocado em mim uma defesa apaixonada do Novo Mundo. Além disso, nunca na vida fora membro de qualquer partido político e estava convencido de que esta recusa de qualquer filiação comunitária constituiria prova suficiente da minha inocência.

Só quando me dirigi ao consulado americano em Londres é que senti que precisava de ter cuidado. A Fundação Guggenheim tinha-me fornecido todos os documentos necessários, a fim de me facilitar a obtenção de um visto. Faltava apenas um exame médico que nenhum documento podia dispensar. Passou-se uma semana antes que eu conseguisse saber se a minha máquina satisfazia os requisitos de saúde americanos; o exame foi rigoroso e completo.

Fizeram-me análises ao sangue, exames aos ouvidos e aos dentes, testaram a elasticidade dos meus joelhos e a firmeza da minha coluna. Fizeram-me radiografias. Viraram-me do avesso. Quando chegaram os resultados, senti-me não só liberto de todo o tipo de doença, mas também inteiramente acima e além de qualquer enfermidade que a ciência médica pudesse prever. A minha dieta não mudara muito nos últimos quatro anos; comera e vivera como qualquer emigrante caribenho em Londres; mas o OK americano tinha-me dado uma nova e extraordinária sensação de bem-estar físico. Quando fui informado que o meu visto estaria pronto no dia seguinte, senti-me a caminho da lua. Caminhei pela Oxford Street como um rapaz acabado de sair de uma aula de *fitness*. Entrei num *pub*, engoli uma caneca de cerveja e sorri como um marinheiro acabado de regressar do mar.

Não sabia que a minha confiança estaria em perigo do outro lado do Atlântico. A demora na alfândega pareceu-me completamente desnecessária, pois nunca estivera sequer num tribunal como testemunha. O meu cadastro estava limpo e, na minha ingenuidade, pensei que o nome Guggenheim era suficientemente importante para me proteger daquele interrogatório excessivo. Quando aquele americano me perguntou onde iria viver, respondi muito honestamente que não sabia. Mas tinham-me dado

diversas moradas. Dei a morada da minha editora americana, cujo nome tinha tanto peso como a Guggenheim. Então, o funcionário perguntou-me, com uma lógica perfeita, mas irrelevante, se seria essa a minha residência. Comecei a ficar com a impressão de que não acreditava no que eu lhe tinha dito sobre a editora e a Fundação Guggenheim. No entanto, tinha os papéis todos à sua frente. As assinaturas correspondiam ao nome no meu passaporte; e, de repente, tive a nítida sensação de que desconfiava que eu tinha falsificado toda a papelada. Vi-me sob uma nova luz, como um possível especialista em actividades duvidosas. Isto continuou por algum tempo e, quando pensei que já tinha acabado, fiquei chocado com a dimensão da minha importância. Deram-me um documento para ler e reflectir antes de responder. Inocente como a erva, tão longe do crime como do berço, dei por mim a garantir que não tinha, nem nunca teria, a intenção de derrubar o governo dos Estados Unidos.

A cidadania assumira novas e aterradoras responsabilidades; e, com esta admoestação, fui autorizado a respirar o ar que muitas vezes assombrara a minha infância. É que a América sempre estivera presente nos meus sonhos e na minha imaginação, como um lugar em que tudo era possível, como um reino próximo do céu.

Durante uma semana passei por Manhattan como um escuteiro em férias. A literatura tornava-se irrelevante perante a eloquência daqueles arranha-céus. Não tinha tempo para pensar quem ou que civilização os tinha construído. Eram o trabalho de mãos humanas, da energia do Homem, um empreendimento colectivo. Só pensei que alguns deles eram demasiado altos. Os edificios construídos e habitados por homens não deveriam, por qualquer razão, ser tão altos. Talvez simbolizassem um atalho para o céu. Podia-se escalá-los e pareciam nunca ter fim.

O que redimia esta atitude era a velocidade com que os americanos os deitavam abaixo, como se a imaginação não fornecesse apenas atalhos, mas também pudesse realmente mudar toda uma visão do paraíso. Mais tarde, viria a descobrir a perversidade das políticas e dos preços; mas, naquele momento, a minha atenção concentrava-se naquela relação com a natureza, naquele exemplo de poder e energia humanos que conseguiam transformar a simples pedra em monumentos formidáveis. Essa arquitectura não era apenas nova, mas constituía também um elemento funda-

mental de um Mundo inteiramente Novo; e, como as Caraíbas ficavam ali mesmo ao lado, esse mundo também era, de alguma maneira, meu.

Caminhava pela noite dentro, por vezes à chuva, por entre a iluminação acrobática da Broadway. Esta explodia num pesadelo magnífico de chamas; e era ali, à noite, quando as luzes subiam velozes pelas fachadas dos altos palácios de pedra, que melhor se conseguia vislumbrar a face da América. Havia uma uniformidade correcta, óbvia e inevitável, em toda aquela variedade de pedras, fachadas e céu. O ritmo do discurso e do movimento estava certo. Tudo era nativo e, no entanto, sem raízes; e sugeria a irrelevância e, por vezes, a proverbial rudeza do americano na Europa. Pois existe uma certa conotação tribal associada à expressão «americano no estrangeiro», e a sensação que se tem é que um americano, em qualquer lugar que não seja a América, é como uma canção e dança nativas retiradas do seu contexto ritual e paisagístico. A sua força e extensão não permitem o anonimato. O seu eco, por mais inocente que seja, tem o carácter de uma intrusão.

Aquelas noites americanas eram pura magia: a sucessão de pequenos bares, o som do *jazz*, próximo e interminável como o cheiro a comida que se escapava das portas fechadas e pairava no ar. A comida parecia fazer parte da constituição nacional. Havia um ritmo de transitoriedade que parecia cobrir tudo com um manto de energia. Ninguém parecia acreditar que a morte fosse um facto; no entanto, cada rosto tinha negociado um compromisso qualquer com a mortalidade. Tudo era invenção: a comida, o lazer, o barulho, a crise, o silêncio. A cidade tomara todas as precauções contra a possibilidade da solidão. A solidão, como o álcool, era uma mercadoria.

Caminhava até me doerem as costas, regressando frequentemente à mesma rua, por mais de uma vez, uma pequena pausa num bar ou, às vezes, uma curta permanência num cinema. A espontaneidade estava por todo o lado. À semelhança da onda de luzes lá em cima, cada sinal de boas-vindas continha um aviso para não corrermos riscos. Alguns rostos denunciavam que os seus donos tinham uma fila suplementar de dentes. Talvez fosse possível ocultar punhais, mas a exposição descarada da pistola e do cassetete do polícia diziam-nos que a morte poderia ser um assunto simples e legal.

O meu hotel ficava a dez minutos de Radio City; de manhã, podia observar, da minha janela do quinto andar, o triunfo invulgar da energia sobre os objectos: a derrota temporária da natureza, em benefício de um acordo conveniente com a vida. Daquele lugar, conseguia ver como a paisagem fora construída por mãos humanas. Não havia manifestação mais servil do que a procissão de luzes em direcção a Times Square, à noite. A própria atmosfera parecia obedecer a ordens humanas. O conforto era uma questão de justiça absoluta. Era a maneira americana de intimidar a natureza.

Numa noite, ao regressar ao hotel, decidi, pela primeira vez, ouvir rádio. A caixa era real; a voz era humana; mas a estratégia utilizada para dar as notícias pareceu-me constituir um desvio extraordinário em relação à neutralidade do Velho Mundo. A BBC tornava-se tão remota como a Idade Média e não menos segura. Era preciso aprender a levar a sério este tipo de notícias. Por exemplo: o locutor, com uma voz estimulante e reconfortante, tentava captar a nossa atenção com as seguintes palavras: «E agora temos o XRX, para vos contar o que está a acontecer neste nosso mundo louco e confuso.» Isto seria o equivalente do refrão da BBC: «Este é o noticiário nacional da BBC». Ao fim de duas ou três notícias, o refrão do «mundo louco e confuso» preenchia o intervalo. E diziam-se outras coisas igualmente estranhas.

Consta que Eisenhower, por ocasião da recepção de um título honorífico, se terá dirigido às cerca de sete mil pessoas reunidas para o cumprimentar, dizendo: «Dêem-me uma oportunidade e eu estarei aí em baixo, no meio da multidão, a acenar para o palerma no meu lugar.» Há algo de aristocrático naquele risco de intimidade. E, intencionalmente ou não, seguiu-se, pouco depois, o anúncio publicitário de um filme. Depois de um preâmbulo acerca dos nomes e da vida das estrelas, apresentaram-se, com firmeza, as razões para ir ver aquele filme: «Vai gostar deste filme, porque ele tem como tema um assunto saudável: o assassinato de um presidente.» Uma justaposição muito pouco ortodoxa de acontecimentos, pensei, ao mesmo tempo que me ocorria que o funcionário da alfândega não estivera totalmente errado quando me massacrara com perguntas sobre o derrube do governo americano. Das duas uma: ou estavam demasiado seguros para se intrometerem na vida de estrangeiros ou demasiado inseguros para correrem quaisquer riscos.

Cada dia era mais estranho, mais fascinante e mais igual ao seguinte. Ao fim de uma semana, decidi que era tempo de parar de olhar e de começar a prestar atenção. Tinha ido a uma loja de conveniência e perguntara: «Têm artigos de papelaria?» O empregado olhou para mim como se eu tivesse dito dinamite.

Compreendi como os estrangeiros podem ser ignorantes!

Fora a América branca que me convidara; fora a América branca que me recebera. E era a América branca que iria sustentar a minha estadia. Contudo, não podia ter ilusões acerca da minha situação no contexto geral da cultura americana. Se a América era um sonho, o Harlem era fonte de grande curiosidade. Quis ver o que se passava «lá em cima».

R. é uma cidadã natural de Trinidad que vive na América há muito tempo. Eu conhecera a sua irmã em Londres e umas cartas de apresentação serviram para que nos encontrássemos. Cerca de uma semana depois da minha chegada, escreveu-me a dizer que estava de volta à cidade e que poderíamos combinar um encontro. Ela conhecia a nata do Harlem e foi a partir desse topo que fui convidado a conhecer os mistérios sombrios daquele mundo. É que o Harlem é um universo que faz parte da América, mas que é diferente dela. O Harlem é simplesmente o Harlem, um milagre fantástico no coração de uma cidade que é, em si mesma, um pesadelo fascinante. Veio ter comigo ao hotel uns dias depois. O hotel era reservado a brancos, não em consequência de qualquer legislação, mas de uma prática real. Contrariamente aos ingleses, os americanos são muito francos no que respeita a questões de raça. Eu havia telefonado, no dia em que chegara; e sabia que, entre o meu telefonema à editora americana e o meu encontro com um dos seus editores, já havia sido feita uma lista dos hotéis mais apropriados – tendo em conta a minha profissão, o meu estatuto de visitante e a minha cor – e Scott dera-me uma carta, à saída do escritório. Quando passei a carta à recepcionista, esta passou-a a um homem que a leu e apontou para um cacifo onde se encontrava a chave. Não foram feitas quaisquer perguntas, nem mesmo relativamente à minha assinatura, até ao momento em que a minha bagagem foi entregue e eu voltei para baixo para saber se me podiam servir uma refeição.

Era a primeira vez que me encontrava com R.; compreendi o motivo por que aquelas cabeças brancas, tanto masculinas como femininas, se

tinham voltado para seguir os seus passos até ao fim do corredor. Não era apenas por terem curiosidade em descobrir com quem aquela rapariga negra se ia encontrar. Obedeciam a um impulso mais natural. Tinham-se voltado, porque R. era aquilo a que os americanos chamam, em tom de elogio, uma brasa. A sua figura era, ao mesmo tempo, o remédio e a cura para qualquer macho americano. Mesmo sem tirar medidas, percebia-se que estava de acordo com os padrões da época.

Era uma bela mistura de negro com ameríndio: uma pele castanha em tom de noz-moscada e uma catarata de cabelos negros caindo sobre os ombros. O vestido era tricotado à mão, de lã branca, com um ponto largo em fiadas paralelas, do pescoço aos joelhos. A cintura estava severamente apertada por um cinto e, quando se sentou, a paisagem escura e nua das suas pernas ficou à vista de todos. O nariz arrebitado e o brilho negro dos seus olhos faziam lembrar a irmã; mas não demorava muito até percebermos que havia uma enorme diferença entre os efeitos da influência inglesa e da influência americana nas duas irmãs nascidas na mesma cidade e educadas pelos mesmos pais até à sua partida.

R. era muito mais sofisticada do que J. Com um gosto igualmente exigente, R. era mais segura de si que a irmã. A América tinha-lhe ensinado obviamente a não se preocupar muito com a possibilidade de estar enganada. Bastava perguntar e as coisas seriam esclarecidas. Porque não? Assim, fizera-me mergulhar na conversa, como se aquele fosse o nosso primeiro encontro, ao fim de dez anos de uma amizade de cuja origem já nenhum de nós se conseguia lembrar. Disse-me que estava a escrever um livro e tive a sensação de que poderia ter trazido o manuscrito na mala. Porque não?

Era eloquente, curiosa e surpreendentemente enérgica. De quando em quando, interrompia a torrente de perguntas com um pedido de desculpas formal: «Espero que não me leve a mal por perguntar...» Tive a nítida impressão que se eu tivesse levantado quaisquer objecções, se teria desculpado, ajeitado o cabelo durante aquela breve pausa e, em seguida, recomeçado com uma pergunta do mesmo género. A irmã teria sido formal do princípio ao fim, ocultando com sofisticada graciosidade o desejo de dar a melhor impressão possível da si mesma. Mas a América tinha ensinado a R. que, estivesse onde estivesse, a melhor maneira de descobrir era perguntar, que a forma mais rápida de revelar a um estranho o

que se pensa é falar. Isto correspondia, de certo modo, à frontalidade de um Calibã que combinava a indiferença paciente do burro com a enorme força do elefante. Acabámos de beber os nossos *manhattans* e partimos em busca da comida mais saborosa que a Quinta Avenida tinha para oferecer. Foi o meu primeiro contacto com o marisco americano.

Já para o fim da refeição, achei que era tempo de fazer uma pergunta a R. Tinha falado de pessoas que ambos conhecíamos, mas ainda não procurara saber o que é que a movia. Por isso, perguntei-lhe o que fazia quando não estava a escrever o seu livro. Tinha tirado um curso de assistente social na Universidade de Howard. Era professora, mas recentemente saíra de Manhattan e fora viver para longe, em White Plains, porque um casal lhe tinha pedido para tomar conta do cão. Esta era a sua ocupação presente; o que não me pareceu plausível, até R. se explicar.

Ao que parecia, o tal casal estava em vias de se separar, mas tinha dúvidas acerca das vantagens do divórcio nesta fase do conflito. Eram trabalhadores negros de classe média, obviamente bem instalados na vida; tinham decidido levar o casamento a um psiquiatra. Se o divã do psiquiatra indicasse problemas na sua união sexual e o psiquiatra aconselhasse o divórcio, então seria mesmo o divórcio.

O psiquiatra, com a astúcia que os caracteriza, desaconselhou o divórcio. O problema deles era enfrentarem corajosamente o Problema, o que envolvia muitas consultas futuras. Escutara as confissões deles durante algum tempo; e aconselhou-os a fazer férias em lugares separados. O marido indicou o seu *resort* e o psiquiatra escolheu o da mulher, pois queria ter a certeza de que nem o marido nem a mulher tentariam entrar em contacto um com o outro durante esta convalescença extra-matrimonial. Mas ainda havia um problema. Um *poodle* branco de luxo era propriedade conjunta do casal. A mulher queria levar o *poodle* com ela, mas o marido, num acesso de maldade, insistia que ele é que o comprara. O psiquiatra não ia deixar que um *poodle* lhe arruinasse os planos e sugeriu prontamente que nenhum dos dois deveria ficar com ele. Argumentou, com alguma lógica, que a presença do cão só seria uma triste reminiscência para cada um deles da existência do outro. O *poodle* seria uma fonte de recordações que não iria ajudar em nada. Mas não podiam deixar o bicho sozinho; e foi assim que a minha amiga R. tinha sido chamada para tomar conta do animal.

Durante esta longa e muito detalhada análise das dificuldades matrimoniais na vida contemporânea americana, percebi que a palavra «problema» adquiriria um novo significado para mim. No passado, eu usara esta palavra para generalizar uma condição; mais não fora do que uma designação conveniente. Mas R. usava-a de uma maneira que a transformava num elemento – mais, na própria origem de todas as perplexidades íntimas.

Por outras palavras, «o problema» não era o resultado de uma vida em comum. Era a força original, o ambiente geral que selava o destino de todas as relações. E, mais uma vez, apercebi-me da diferença entre a maneira de pensar de R. e a da sua irmã. Se alguém tivesse sugerido à irmã em Londres que ela tinha um problema, ela teria interpretado isso como um convite para ir para a cama; e esse alguém teria sido imediatamente convidado a despedir-se da senhora. Qualquer discussão do assunto estaria fora de questão.

O nosso almoço foi tardio e muito demorado. Mas foi agradável para ambos. Faltava ainda cerca de uma hora até anoitecer; e caminhámos pela Quinta Avenida, vendo as montras e falando sobre Trinidad. Depois entrámos no metro; a nossa peregrinação ao Harlem tinha começado. Esta foi a minha primeira excursão à presença africana na América. Havia imensos caribenhos a viver no Harlem e eu esperava vir a conhecer alguns deles.

R. levou-me a um bar na Rua 127. Também era um restaurante. O ambiente anunciava que não se tratava de uma vulgar espelunca para pretos, embora fosse difícil detectar quaisquer sinais de selectividade. Nas Caraíbas, eu teria percebido logo, pela atmosfera e pelo som do local, se se tratava de funcionários públicos, de uma miscelânea de pessoas unidas pelo *cricket* ou de um grupo exclusivamente profissional. Mas aqui não era possível sabê-lo, porque a forma de vestir não era sinal de estatuto. A uma distância de seis quarteirões, em qualquer antro duvidoso, a clientela estaria igualmente bem vestida. E não havia qualquer diferença no sotaque que desse uma pista sobre as habilitações académicas. Nas Caraíbas, eu teria percebido se o vernáculo daquele homem era a sua única forma de expressão ou se o estava a usar por brincadeira; ou ainda se um empolgamento momentâneo provocara o seu desvio temporário do inglês padrão. Estas características distintivas não existiam aqui.

A base da superioridade americana estava na eficiência do serviço. Havia um *barman* baixinho que se movia como um esquilo de uma ponta à outra do balcão. As suas mãos eram como ímanes, com meia dúzia de copos pequenos presos entre os dedos. Pousava-os no balcão, girava sobre si para ir buscar a bebida e, de repente, lá estava ele outra vez à nossa frente: com quatro grandes garrafas, equilibradas duas a duas em cada mão, enquanto servia quatro bebidas diferentes naqueles seis copos. E não parava de falar. Ora fazia um comentário sobre a bebida, ora respondia a um murmúrio distante, ora indicava os botões que era preciso premir no *jukebox* lá ao fundo. Era um autêntico malabarista com as garrafas e os copos. E fazia isto há vários anos, quase sem falhas.

Veio até à nossa mesa e registou os nossos pedidos. Nessa altura, pude vê-lo melhor. O seu rosto era de um negro suave como o carvão, com malares proeminentes e uma cabeleira cor de tijolo vermelho, desfrisada e colada à cabeça. O cabelo mudava constantemente de cor, consoante o modo como a sombra da lâmpada lhe incidia sobre a cabeça.

A três mesas de distância, encontrava-se uma mulher sozinha. Os talheres estavam dispostos à sua frente. Continuou a ler, até que a empregada chegou com o tabuleiro da comida numa mão e uma garrafa de cerveja na outra. Os movimentos da rapariga tinham a mesma graciosidade e a mesma rapidez. Pousou os pratos, serviu as bebidas, forneceu guardanapos e indicou os palitos: tudo de uma vez, como se estas acções fizessem parte de um mesmo movimento ininterrupto. Depois de a empregada se retirar, R. viu-me olhar fixamente para a mulher sozinha. Esta tinha começado a comer.

«Conhece-la?» perguntou R.

«Está sozinha?»

A minha resposta foi para R. um mistério, uma vez que sabia que a minha cortesia não me permitiria aquele tipo de deslize.

«Vai comer sozinha?» perguntei.

R. respondeu prontamente que as mulheres americanas não eram como as mulheres caribenhas. Eram independentes. Trabalhavam e gastavam o que lhes apetecia. Contudo, não era a sua independência que me surpreendia. Era o tamanho do bife. Que chegaria para alimentar uma família de sete pessoas em Inglaterra: aquela enorme posta de carne grelhada, com um único osso, em forma de T. Tentei explicar a R. que a sua

irmã em Londres teria ficado horrorizada se se visse associada a uma tal exibição pública de gulodice.

«Que horas são?» perguntou R.

«Sete.»

R. sorriu como se estivesse a ensinar umas habilidades úteis ao seu *poodle*; depois olhou de relance para a mulher e disse: «Provavelmente, tomará uma refeição ligeira, por volta das dez.»

Independentemente da língua inglesa e de ser negro, encontrava-me sem dúvida em território estrangeiro.

Algumas semanas depois, deixei o meu hotel no centro da cidade e mudei-me para o Harlem. Viveria em Greenwich Village antes de deixar a América, mas até lá ainda havia muito tempo. Pretendia explorar o Harlem por conta própria. R. tinha-me arranjado um apartamento partilhado na esquina da Rua 135 com a Riverside Drive. A casa ficava, de facto, na Riverside Drive, muito perto do rio Hudson. À noite, atravessava a rua e tinha logo ali uma ponte a ligar-me a New Jersey. Era um sítio maravilhoso, mas que me impunha estranhas responsabilidades. Porque me lembrava frequentemente que não vivia, de facto, no Harlem. Vivia em Riverside Drive.

Esta distinção é importante, uma vez que o Harlem está a quilómetros de distância do prestígio de Riverside Drive. Mas tomava todas as minhas refeições no coração do Harlem, que ficava a dois minutos da minha porta. De facto, a minha morada era Riverside Drive; mas, se fosse possível fazer girar o edifício, as traseiras ficariam viradas para a Drive e a minha janela teria vista sobre a Broadway. O mesmo número, no mesmo quarteirão, mas com a porta principal a dar para a Broadway – e não haveria dúvida de que a minha morada se situava no Harlem. Por isso, utilizava as duas moradas. Às vezes dizia que morava no Harlem, outras que morava na Riverside Drive.

Foi nessa altura que conheci o tal grupo de negros americanos que podemos incluir na categoria da elite negra. Ia muitas vezes ao meu primeiro bar «na parte alta da cidade», na Rua 127. Tornou-se, aliás, o meu refúgio durante a vaga de calor. Foi desse bar que parti para o meu encontro com uma senhora que desempenhava o cargo de relações públicas de uma das maiores revistas negras do mundo. O nosso destino era Long Island, onde uma celebridade social dava uma festa de despedida da

fabulosa mansão branca em que vivera durante sete ou oito anos. Como o Natal se aproximava, decidira combinar dois tipos de evocação: o Natal e a despedida.

No carro, seguiam cinco pessoas: três mulheres, eu e o condutor que era casado com uma das mulheres. Uma das mulheres chegara de Chicago nessa manhã. Viera de avião até Nova Iorque, especialmente para a festa, e disse-me que provavelmente regressaria no dia seguinte, dependendo de como se sentisse. Eu lera notícias sobre a nossa anfitriã nas colunas sociais; mas foi o voo de Chicago que me lembrou que vinha de uma aldeia. Compreendia o que R. queria dizer com a independência das mulheres americanas; com efeito, a senhora de Chicago não trouxera o marido.

As mulheres conversaram durante todo o percurso; e o que me impressionou, após duas horas de caminho, foi a sua energia e a sua autoridade. Falaram da faceta doméstica do entretenimento. Trocaram informações sobre amigos de quem se tinham afastado. Trocaram moradas de novos amigos e informaram-se reciprocamente acerca dos acontecimentos mais recentes. A jornalista estava, obviamente, à procura de boatos. De vez em quando, a mulher de Chicago perguntava-me se eu gostava da América. Era como se me quisesse dizer que não se esquecera de mim. Não me ocorria uma única coisa que pudesse dizer; e, de qualquer modo, a minha atenção seria desviada, pouco depois, por outra voz masculina, pedindo à mulher para não interferir. Tinha a certeza que estava no caminho certo para Long Island. A jornalista aproveitou a pausa para me garantir que queria muito que eu vivesse a experiência daquela noite; porque era uma coisa que não acontecia todos os dias.

Mas eu teria preferido que não falassem comigo, porque sempre fui de resposta lenta. Além disso, achava a conversa delas mais interessante do que elas teriam achado as minhas respostas. Isto porque os seus comentários sobre velhos e, em alguns casos, esquecidos amigos me davam uma ideia das fontes de rendimento dos negros prósperos.

«Quando é que Judas vendeu a casa?», perguntou alguém.

E, ao ouvir as diversas respostas contraditórias, apercebi-me de que «vender» não implicava necessariamente «comprar». Poderia querer dizer «trocar». Judas podia até ter vendido a sua casa a Judas, embora o proprietário não parecesse ser Judas. E «casa» tinha uma grande variedade significados. Podia significar «loja de bebidas», «seguro de vida»,

ou «casa funerária». Mas podia também significar uma «operação» sem uma morada física específica. Mas Judas, fosse ele quem fosse, era um barómetro para a medição dos gastos.

Judas era um homem que gastava grandes quantias de dinheiro. E este tipo de negro americano que conheci – não sei se acontece o mesmo com os americanos brancos – fazia questão de salientar quanto as coisas lhe tinham custado. Podia tratar-se de uma festa, de uma casa ou de uma experiência de natureza duvidosa. Mas a despesa constituía sempre o critério de avaliação. O preço de um objecto dava uma indicação sobre o seu passado; pelo que, se ele agora fosse pobre, não teríamos dúvidas de que outrora fora um homem abastado. E esta memória era uma maneira de se convencer a si mesmo de que voltaria a sê-lo. Do mesmo modo, se fosse rico, usaria uma fase de pobreza como introdução a um passado que era inseparável do seu estatuto presente; pois quanto maior fosse a pobreza que conseguira vencer, maior era a façanha que a sua situação actual ilustrava. Esta recuperação confiante do passado não é difícil de manter, uma vez que o passado nunca está muito longe. Além disso, não é improvável que regressse.

Judas passara por diversas etapas durante estas trocas. Ao que parecia, tínhamos acabado de chegar. Vi imensos carros estacionados mais à frente e preparava-me para a ocasião, quando a senhora de Chicago me disse que ainda tínhamos de andar um pouco.

«Há muitas festas aqui esta noite», disse eu.

«A festa é a mesma», respondeu, «mas há muitas pessoas e muitas pessoas significam muitos carros.»

Estava a ser amável, mas percebi que tinha de me manter atento; pois, mais uma vez, tivera a sensação de estar num país estrangeiro. A festa era dada por um negro americano, mas o laço entre negros não me impediria necessariamente de cometer erros. Por muito que o dinheiro nos deixe indiferentes, ele cria um ambiente que exige a nossa atenção. Além disso, eu era escritor; e, de uma maneira geral, isso não ajudava em nada.

Para dar um exemplo da dimensão que o mundo branco ganhara na imaginação negra: reparara, durante as minhas primeiras visitas ao Bar 27, que suscitava curiosidade, em parte por ser um negro não americano, em parte por ter chegado a Nova Iorque vindo de Londres, onde vivia. Se tivesse chegado das Caraíbas, no mesmo papel, teria sido menos importante

aos olhos deles. É que aquele bar era o santuário de homens com uma carreira profissional e eu não era *visto* como tendo uma carreira profissional. Era um escritor, o que podia querer dizer tudo e mais alguma coisa e, pela experiência que tinham de um jornalista negro, muitas vezes queria dizer: pobre. Ambicioso e brilhante, talvez – mas pobre.

Havia uma outra jornalista negra – lembro, com pesar, uma especialista proeminente – cuja prosperidade aumentava com cada infortúnio infligido aos negros. Muitas vezes me perguntei qual seria a justificação para uma tal existência, como seria se a América acordasse amanhã e descobrisse que não existia um problema negro. Mas havia uma coisa que me dava algum prestígio como escritor. Estava nos Estados Unidos a convite do dinheiro branco. A temperatura do ar mudava sempre que se dizia que Ele (Ele era a aura com que o nome George encontrava a aprovação real) estava cá com uma bolsa da Guggenheim. Esse nome transformava-se no tapete mágico sobre o qual eu podia voar. Nunca tinham lido um livro meu; não tinham lido James Baldwin, um dos melhores escritores americanos; mas Guggenheim era sinónimo de milionário; e os milionários não andam por aí a desperdiçar dinheiro com pretos, especialmente com pretos não-americanos. Os Guggenheim dedicavam-se a coisas rentáveis e lucrativas e este homem estava de algum modo ligado a isso.

Esta atitude causou em mim grande confusão e dor, numa noite, no Harlem, onde fora com amigos à inauguração de um bar. Estava a divertir-me, mas de uma maneira bastante tranquila. Alguns discursos estavam a ser proferidos e eu estava feliz por nada terem a ver com literatura. Sentia-me seguro. Ninguém iria pedir-me para falar sobre o futuro do negócio de bebidas alcoólicas. Contudo, para minha surpresa, ouvi o mestre de cerimónias anunciar – como quem anunciaria a chegada de Nat King Cole – que uma celebridade estrangeira viera abrilhantar a inauguração daquele bar. Ninguém me avisara que isto poderia acontecer; fiquei completamente atónito, quando o mestre de cerimónias repetiu «sentimo-nos honrados com a sua presença, neste momento não o consigo ver, mas tenho a certeza que ele não tardará a aparecer – temos entre nós o maior escritor vivo do mundo.» Um projector de luz ofuscante percorria agora a sala de uma ponta a outra, à procura da vítima de tão eficiente disfarce. Não havia brancos no bar, pelo que o maior

escritor do mundo tinha de ser negro. O estabelecimento quase foi abaixo com os aplausos. Nem os céus nem os infernos poderiam fazer com que eu falasse ali ou noutro sítio qualquer, naquele papel. Por isso, recusei-me a sair do esconderijo.

Ser visto é suficientemente mau. Mas ser procurado pode ser uma experiência altamente desconcertante. Eu estava fora da vista, num canto distante. Mas o mestre de cerimónias recusou-se a prosseguir antes de ter apanhado o seu peixe. Num maravilhoso gesto de amabilidade, anunciou aos clientes da «casa» que não haveria discurso. O que, com efeito, se incluía na longa tradição de grandes homens modestos e tímidos. Mas talvez o nosso amigo, vindo da Inglaterra – as Caraíbas teriam sido uma arena demasiado pequena para a ilusão que ele precisava de criar – não se importasse de mostrar apenas a sua cara, fazer uma vénia – e nada mais.

O foco de luz acabara por me encontrar; e, de repente, lembrei-me da expressão de gratidão exausta que muitas vezes assomava ao rosto de Joe Louis, após um combate; por isso, levantei-me e ergui o braço direito, num gesto natural de vitória, a nossa vitória.

Nunca pensei que naquela noite pudesse acontecer alguma coisa do género, pois a festa decorria numa outra dimensão, de notas de dólares. Tínhamos acabado de chegar. A anfitriã veio ao nosso encontro, à porta, onde uma bela rapariga, de cerca de dezoito anos, nos esperava com pequenas brochuras num cesto de vime. A empregada esperou até que tivéssemos sido recebidos oficialmente; só então distribuiu as brochuras.

As senhoras iniciaram uma troca de cumprimentos e memórias com a anfitriã; e eu esperei, perguntando-me se seria de bom tom ser visto a conversar com uma criada mulata. Era, sem dúvida, a mulher mais jovem e mais bonita à vista. Pouco tempo depois, a anfitriã cumprimentou-me e subimos um lance de escadas. Indicaram-me um espaço à esquerda, reservado para os casacos dos homens; e as senhoras continuaram pelo corredor fora, em direcção a um dos espaços, à direita, reservado para as «coisas» das senhoras.

Tratava-se de um ambiente extravagantemente dispendioso. Não sei quanto poderá custar um lugar como aquele, mas sei que grandes somas de dinheiro haviam mudado de mãos a fim de realizar este grande mito branco. Quando nos voltámos a encontrar no corredor, a anfitriã levou-me em visita guiada por todos os andares, explicando-me a serventia

dos quartos. Havia o quarto azul; havia o quarto rosa; e havia outros, todos eles baptizados como animais de estimação, com um nome referente à cor do seu pêlo.

Se agora pareço muito objectivo acerca destas coisas, é porque já se passou muito tempo. Na altura, não tomei muitas liberdades naquele ambiente. Comportei-me com a discrição, a austeridade e a rectidão para as quais a minha educação colonial me haviam preparado. Talvez me tenha esquecido de algumas lições, mas frequentei uma escola secundária colonial, cujo objectivo principal era produzir um rapaz que, em todas as épocas e em qualquer parte do mundo, pudesse ser reconhecido pelo que a sua escola fizera dele: um cavalheiro.

Mas agora eu era um cavalheiro diferente. Duvidava das razões da minha presença naquele templo. Depois de uns meses na América, era óbvio que toda a minha noção de cavalheiro não só se tornara obsoleta, mas também completamente suicida, caso quisesse sobreviver como cidadão nesta arena competitiva. Não tinha dinheiro, para além do subsídio mensal que a bolsa me concedia. Eram migalhas comparado com aquilo que aquelas pessoas se podiam dar ao luxo de perder numa tarde. Mas tinha a Guggenheim do meu lado; Guggenheim era sinónimo de milionário e o termo milionário é constituído por sílabas que estas pessoas compreendem e que, um dia mais tarde, poderão pronunciar com um sentimento de orgulho. Se estes negros americanos não quisessem relacionar-se comigo, um caribenho, um escritor e um visitante interessado na grande experiência do Novo Mundo, então teriam de se haver com o grande deus branco, a Guggenheim.

Perguntei então à minha anfitriã (dirigiamo-nos para o grande salão, onde os convidados eram arrebanhados para novas amizades), se podia beber qualquer coisa antes de me encontrar com os meus amigos americanos. Nessa altura, já sabia quem estava presente: entre eles, um juiz, um oficial importante do exército americano e uma ex-mulher do cantor americano com mais sucesso. A um outro nível, verificava-se a presença de classes profissionais. Os artistas que haviam conquistado Hollywood estavam no topo desta hierarquia, não só porque valiam muito dinheiro, mas também porque o tinham ganho em competição com o mundo branco.

Dirigimo-nos ao bar que, na verdade, consistia num imenso salão, com uma loja de bebidas integrada. O que quero dizer é que era exacta-

mente igual a qualquer bar comum de hotel e quase tão bem fornecido. As paredes estavam cobertas de fotografias, principalmente de negros pertencentes ao mundo artístico. Havia alguns brancos, cujos rostos seria interessante estudar.

«Querias um *whisky*», disse, e a gerente disse-me que fosse ter com fulano e lhe pedisse o que pretendia. O homem atrás do balcão estava bem vestido. Envergava um traje de noite, negro da cabeça aos pés, com uma camisa branca e um laço preto. Movia-se com grande à vontade na sua indumentária.

«*Whisky*» disse.

«*Bourbon* ou *whisky* escocês?»

«*Bourbon*.»

«Quando chegar, diga», disse ele, e decidi não ter pressa em dizer «chega». Olhou para mim com alguma apreensão e repetiu «chegar». Sorri, agradei e assegurei-lhe que estava tudo bem, que não queria água, leite ou soda. Não queria nada, para além de dois cubos de gelo. Estava decidido a descontraí-lo com um *bourbon* com gelo.

Permaneci no bar durante algum tempo, olhando em redor e trocando sorrisos e cumprimentos com pessoas desconhecidas, pessoas com quem poderia vir a travar conhecimento na madrugada seguinte. Não queria encorajar conversas sobre as Caraíbas, porque não sabia qual o sentimento geral em relação ao assunto. A relação entre o negro americano e o caribenho pareceu-me muito delicada. Restringi os comentários à minha anfitriã, salientando a sua popularidade e a sua beleza. O seu charme era uma das coisas mais marcadamente genuínas naquele lugar. Tinha um porte altivo e movimentava-se com perfeito à vontade.

Foi então que um americano branco veio ter comigo e começou a insistir para que eu falasse de mim. O americano branco tem um instinto inequívoco para detectar um negro que não seja americano, e aquele homem estava obviamente a tentar descobrir o que eu pensava «daquelas pessoas». Tenho uma profunda relutância em ser considerado uma excepção por pessoas que estão em circunstâncias, essas sim, excepcionais. Não gosto de participar de uma virtude restrita. Por isso, fui breve e exacto. Local de nascimento, residência em Londres, e, em resposta à pergunta: «Em que é que trabalha?» (o que significa sempre rendimentos), disse que ganhava a vida como escritor.

«O que escreve?»

«Livros.»

«Sobre quê?»

«Nós.»

«Em que estilo?»

«No meu.»

«Já publicou alguma coisa?»

«Tudo o que merece ser publicado.»

Fez uma pausa; e, na firmeza do seu maxilar, não era possível detectar qualquer vestígio de fraternidade.

«Parece muito confiante.»

«Limite-me a dizer a verdade.»

Depois, descontraíu-se de novo e perguntou: «Já conheceu muitas destas pessoas?» No contexto geral daquela sala, a categoria «estas pessoas» parecia-me irrelevante. Pensei que estava na altura de mais um *bourbon*. Convidei-o a tomar a bebida comigo. Recusou. Lamentei e dirigi-me ao meu amigo atrás do bar. Queria mais um vulcão de gelo picado com metade do *bourbon*. O *bourbon* fizera efeito. A minha cabeça não estava nem atarraxada, nem desatarraxada. Limitava-se a estar lá. Não iria envolver-me numa discussão sobre o que quer que fosse. Mas, se me fizessem perguntas, responderia o melhor que soubesse; e se essas perguntas tivessem a ver comigo e com o meu trabalho, então talvez fosse eu a autoridade mais competente na área. Sentia-me totalmente à-vontade. A minha única limitação era não saber dançar bem, embora gostasse. Porém, com aquela multidão, com a atmosfera de nirvanas iminentes, mais cedo ou mais tarde, as minhas pernas teriam de trair a sua iliteracia. Como Calibã, eu iria, a dada altura, pedir o meu jantar, isto é: um par para dançar.

O meu inquiridor branco tinha ido à sua vida. E, passado pouco tempo, senti-me como um embaixador, pois vislumbrei um velho amigo do Village. Era dramaturgo e pintor; e a sua primeira peça, com Eartha Kitt no papel principal, acabara de estreiar na Broadway. Tinha sido convidado precisamente por isso. Era um homem pobre, um artista e um negro – três desqualificações monumentais quando se trata de despertar simpatia –, mas a Broadway estava do seu lado. E o tipo de papel de embrulho de Natal sobre o qual a Broadway assenta não é brincadeira.

É um navio de sonho, rumando em direcção a um porto para onde a ganância nos atrai, um lugar onde nos podemos sentir em segurança, afastados das necessidades comuns de homens comuns que, por todo o mundo, discutem não com reis ou com políticos, mas sim com a vida, pedindo a Deus que o sopro do seu vento não faça vacilar os seus joelhos que a fome tornou fracos e indefesos como a infância.

O dramaturgo aproximou-se, trocámos apertos de mão e sorrimos, como se uma divindade nos tivesse autorizado a fazermos as expressões que queríamos. Era uma excepção em relação a outros americanos que eu conhecera. Quando perguntei se lhe podia oferecer um *bourbon*, respondeu, «Tem calma», querendo dizer que não bebia. Lembrou-me um haitiano que, em resposta à minha pergunta, «Fuma?» respondeu: «Canto.» Levei algum tempo a perceber que o haitiano se referia aos zelosos cuidados que tinha de ter para manter a sua voz.

Perguntei ao meu amigo artista como estava a correr a peça. Pareceu-me um pouco apreensivo em relação ao futuro (apesar das críticas favoráveis na imprensa), porque havia rumores de que Eartha Kitt estaria a oferecer os seus préstimos a outras produções. Como quase todo o elenco era negro e muitos negros haviam esperado por esta oportunidade durante a vida inteira, estavam agora à mercê das decisões de Miss Kitt.

Tive a impressão de que Miss Kitt não era muito popular entre aqueles que haviam perdido o emprego; mas era preciso ter em conta o poder representado pela sua decisão, as consequências para muitos actores que tinham esperado ansiosamente por aquele dia; este tipo de poder nunca deveria estar nas mãos de uma só pessoa. Ter uma opinião negativa acerca de Miss Kitt não ajuda muito; é preciso enfrentar o facto de que há algo de imensamente errado na organização do tipo de arte em que Miss Kitt exhibe os seus talentos.

O meu amigo dramaturgo e eu conversámos longamente sobre este assunto e sobre as pessoas que estavam na festa. Ele quis saber a razão por que eu havia sido convidado; e eu falei-lhe da jornalista da revista negra. Foi assim que soube que a senhora de Chicago comprara recentemente umas gravuras chinesas por dez mil dólares. Perguntei-lhe se, na sua opinião, as gravuras justificavam tamanha despesa; respondeu-me, com uma gargalhada, dizendo que isso não tinha importância. Em Chicago, um ou dois negros com dinheiro haviam decidido dar um certo

tom à sua riqueza; e eram de opinião que a cultura deveria ajudá-los a atingir esse objectivo. Uma vez que a arte chinesa, tal como a língua chinesa, resistia largamente a qualquer conhecimento autoritativo, já que ninguém nas circunstâncias actuais seria capaz de questionar o valor relativo da gravura chinesa, esta era um investimento seguro. Para mim, isto fazia sentido; em Trinidad, alguns de nós tinham resolvido escrever poesia moderna, porque «moderno» equivalia a estar livre de qualquer acusação de distorção sem sentido.

Compreendi então que me encontrava na sociedade negra, no seu mais alto nível de realização colonial. Algumas daquelas pessoas não haviam apenas alcançado posições de topo nos importantes sistemas de defesa nacional e expansão cultural. Muitas delas haviam desafiado a supremacia do modelo branco numa arena branca, em Hollywood, na Broadway, na imprensa nacional, que é distinta da imprensa negra.

Eu fizera um pequeno investimento; um livro meu fora publicado há pouco tempo na América e merecera uma recensão exaustiva, com fotografia e tudo, no *New York Times*. Ser aceite por mérito próprio, como venerando membro da grande catedral, onde não se espera que o gosto respeite o tom de pele, não é muito diferente do deleite do caribenho com a aprovação afectada do *London Times*.

Há um traço psicológico comum aos exilados que encontraram um porto de amizade temporário: uma suspensão colonial da hipótese de poderem não estar à altura do padrão geral, ter conseguido impor-se, não apenas entre pessoas com as mesmas origens, formação e expectativas, mas tê-lo conseguido precisamente nos lugares onde essa proeza foi sempre considerada uma impossibilidade, uma improbabilidade compreensível, ou, na melhor das hipóteses, um acontecimento notável num território em que as novas fronteiras da apreciação crítica ainda não foram traçadas.

Próspero não se importa de retrair essas fronteiras, desde que Calibã não se arme em parvo com novas exigências; desde que, por outras palavras, não exija um mapa totalmente novo. A «grosseria» de um político colonial pode, por vezes, ser considerada uma brincadeira de crianças quando comparada com a «grosseria» de um artista colonial que se recusa a discutir, porque insiste que o seu trabalho constitui uma prova de que esse tipo de discussão é uma perda de tempo. Calibã poderá dizer:

Não nego a tua importância, uma vez que todo o trabalho tem alguma importância. Somos ambos descendentes de Shakespeare. Não podemos escolher a nossa herança. Mas acontece que Shakespeare e eu temos mais em comum do que tu e eu, ou do que tu e Shakespeare. Não é culpa minha ou tua. Só menciono esta questão para chamar a tua atenção para a origem do teu erro. Pois não me interessa olhar para trás, a não ser que isso me ajude a saltar para outro sítio, pelo que a ira, neste caso, é uma designação errada. Nem tenho a sorte que o Jim, ou lá como se chama, pensa que não tem. Tenho um espaço onde faço algum trabalho; mas a sua função não está, de forma alguma, relacionada com a altitude. Não está no topo, no fundo, nem sequer na ala esquerda do velho reino. As raízes constituiriam um cenário mais verosímil para a sua construção. Não há pressa, quer ela se dirija para cima ou para baixo. Não estou fora de coisa alguma, excepto da morte; pois estar vivo significa estar irreparavelmente do lado de dentro, seja qual for a geografia desse lado. Estou aqui, porque estou aqui, e só estou a salientar estes factos óbvios porque me ocorreu que a tua maneira de ver se deve a uma noção infantil de que não estás aqui, mas sim noutro lugar. As tuas ruminções reivindicam a força de um desespero privilegiado, mas essa força é dúbia; pois não é provável que um homem consiga falar com convicção sobre assuntos importantes, a não ser que se julgue ligado a uma ocasião importante.

O diálogo que Calibã proporciona a Próspero constitui uma ocasião importante; porque se baseia e decorre de um drama enorme. Eu descreveria esse drama como a libertação de dois terços da população humana do longo e penoso purgatório de terem sido ignorados. Não podemos prever a dimensão desta ressurreição explosiva de novas necessidades e novas energias, mas existe, e é a tua nova paisagem, e a minha também. O mundo que deu origem à visão que tínhamos uns dos outros foi em tempos o mundo de Próspero. Mas esse mundo já não lhe pertence. E nunca mais lhe pertencerá. É o nosso mundo, é o legado de muitos séculos, que nos exige um novo tipo de esforço, uma nova visão dos horizontes possíveis para o nosso século. Deixemos que o futuro nos julgue por todos os erros que o futuro nos permitir. Mas aceita o facto de que estamos aqui, observando e sendo observados de uma certa maneira.

Eu observara a festa à minha maneira. Não sentia má vontade em relação às pessoas. Mas negro ou não, o meu sangue revoltava-se contra

o mito colossal que, ao recompensar as suas ambições, empobrecera fatalmente o seu espírito.

* * *

Pouco tempo depois daquela festa, fui passar uma semana com um casal anglo-americano. O marido era de um dos estados do Sul. Quando era jovem, trocara a supremacia branca da Geórgia pelo ambiente mais civilizado de Harvard. Fora professor em Sarah Lawrence e agora era um nome conhecido na área editorial. É a este homem que eu devo a minha experiência da América branca a nível doméstico.

Diria que era um exemplo salutar da consciência puritana em revolta. Nas diversas conversas que tivemos ao longo dessa semana, respondeu sempre com grande franqueza às minhas perguntas sobre os aspectos da vida americana que me envolviam pessoalmente enquanto visitante: raça, literatura, política, violência. Durante a minha estadia na América, havia bastante delinquência juvenil no sector porto-riquenho de Nova Iorque. Foi também nessa época que Tull, um rapaz de doze anos, foi levado de sua casa por quatro homens brancos que o espancaram até à morte e depois atiraram o cadáver, quase irreconhecível, ao rio. O rapaz fora a uma loja comprar guloseimas e violara uma mulher branca por olhar para ela durante mais tempo do que ela achara necessário ou adequado à sua presença na loja. É difícil conceber a brutalidade premeditada que fez com que, umas horas depois, alguns homens fossem à procura da casa do rapaz, o arrancassem de junto da avó e acabassem com ele impiedosamente à pancada.

Era com estes acontecimentos como pano de fundo que o meu anfitrião americano, um branco do Sul, falava do seu país. Trabalhava na Rua 42 e chegava a casa todas as tardes de comboio e de carro. Comíamos por volta das sete e meia; conversávamos até cerca das dez, altura em que ele se retirava para ver o correio e organizar o trabalho para o dia seguinte. Levantava-se às seis e saía às sete e meia, pronto a enfrentar os rigores de um executivo americano. Só Deus sabe quando descansava. Não há dúvida de que era incapaz de estar parado. Passei a gostar muito dele; e penso que a minha admiração pouco tinha a ver com a sua preocupação com o meu bem-estar pessoal. Era a sua energia que eu

admirava, bem como a sua capacidade de sobreviver às responsabilidades de uma vida que, quer na esfera pessoal, quer na esfera oficial, deve ter sido extremamente dura.

Viviam numa aldeia que mantivera o seu nome índio e tinha fama de pertencer ao condado mais rico do mundo. Os subúrbios são o reino daqueles que só há pouco alcançaram o conforto; mas esta colmeia superava os subúrbios e pertencia a uma área conhecida como exúrbios. É em relação com a festa de negros em Long Island que quero descrever a minha estadia nesta família; e, como não pretendo interpretar ou esquematizar as minhas memórias, vou recorrer aos apontamentos que fiz para não perder o treino da escrita.

Terça-feira, 16 de Dezembro

A casa está cheia de animais a procriar ou em convalescença. Uma *poodle* francesa acabou de parir dois cachorrinhos pretos; e algures, num outro quarto, uma gata está prestes a dar à luz uma ninhada de seis. Esta manhã vou acompanhar a Sr.^a A. ao veterinário com outros dois gatos. Um com uma pata lesionada e outro com a cauda ferida. Ninguém sabe se ficaram presos numa ratoeira ou na boca de um cão, mas a situação é essa. A Sr.^a A. é uma mulher galesa de certa idade, com um andar ligeiramente curvado, baixa, magra e extremamente doméstica. A sua voz é quase sempre desafinada, excessiva e incongruentemente inglesa. Há uma simpática rapariguinha de catorze ou quinze anos que acabou de sair para a escola, pelo que a Sr.^a A. e eu ficamos à mercê um do outro....

Esta noite, o professor de escrita criativa e um dos colegas dela vêm jantar connosco. Amanhã ficarei a cargo do Dr. M., que é o reitor; e na quinta-feira o Director de Educação (se não estou em erro) convidou-nos a todos para jantar.... Tudo aqui (na América) parece tão limpo: a ordem e o asseio das coisas; as casas de banho são aterradoras na sua higiene paradoxal. Temos de nos lembrar por que razão estamos ali.

Os gatos tiveram de ficar no veterinário por uns dias. Um irá ser operado à cauda e o outro à pata. A Sr.^a A. ficou horrivelmente arranhada nas duas mãos, mas suportou tudo com aquele espírito de «não tem importância». Ficou entusiasmada com a sugestão do veterinário de que um dos gatos talvez devesse, ou merecesse, ser castrado. O princípio masculino, como verifico, não prospera neste país. Estamos, sem dúvida,

no reino das mulheres; não tanto um matriarcado como uma conspiração feminina.... Foram elas que inventaram a linha tracejada e transformaram as assinaturas numa garantia....

(Estrela de cinema vista de perto.) Uma placa de gelo loira, num esforço obsceno por libertar vapor....

Sexta-feira

Tirei a manhã para espreitar a biblioteca local. A Sr.^a A. tinha-me levado de carro até lá e prometera deixar-me sozinho durante meia hora. É claro que teve de me deixar directamente ao cuidado do bibliotecário e de um assistente.

Tentemos descrever um pouco a Sr.^a A. É dedicada e atenciosa. Ontem fomos à loja de conveniência à procura de *Players*; encontrámos os cigarros e insisti imediatamente para que os pusessem na conta deles; e, hoje de manhã, quando eu disse que queria ir à aldeia comprar mais cigarros, anunciou com um sorriso triunfante que já tinha tratado disso. Fez-me sentir como se fosse o dia dos meus anos; e, até hoje, não me esqueci do saco de papel com cinco pacotes de *Winston* gigante que ela me disse que tinha guardado no quarto. Pensei que estivesse a brincar, até que me ocorreu que eles só fumavam *Chesterfield*; tinha-me ouvido a pedir *Winston*, uma manhã, naquela loja. Estou a tentar encontrar um animal cujo focinho e expressão me ajudem a caracterizar a Sr.^a A. Os animais são muito úteis neste sentido. Muitas vezes, é ao lembrar-me de um pássaro ou outro animal que consigo encontrar uma descrição mais ou menos exacta. Tenho o animal equivalente para a Sr.^a A. escondido algures nos confins do meu cérebro, mas não consigo que ele venha à superfície....

A postura curvada dela é estranhamente perturbadora, pois não se trata de uma deformidade (na verdade, nada parece estar deformado) que se possa observar sem considerações. É uma espécie de deformação profissional, uma tendência como a de usar o chapéu com uma certa inclinação, não por acaso, mas com intenção e insistência. O mesmo se passa com a postura curvada. Por vezes olho-a de perfil e fico impressionado com o seu rosto, seco e empoado, pendente, como uma perna de borrego, das raízes dos cabelos. Uma boa quantidade de *whisky* já viajou por aquele rosto que mantém uma tristeza interior que volta a aflorar numa superfície dorida, toda sulcada e cor-de-rosa. A boca é pequena e fina,

com uns lábios insuficientes que tremem como o focinho de uma ratazana nervosa. Por vezes, sinto-me aflito quando ela se prepara para dizer qualquer coisa. Tenho a sensação de que algo de terrível está para acontecer. Uma declaração, uma rendição, o reconhecimento triste e choroso do desastre final; olho para outro lado, tentando evitar o olhar dela e ocultar a minha consciência da ansiedade dolorosa que parece abafar o motor ou extinguir o fogo. E, a seguir, a Sr.^a A. é capaz de dizer, com grande ternura e preocupação, «Gosto muito das pessoas.»

Usa o cabelo penteado para trás, com duas grossas tranças que vão de uma orelha à outra, passando pelo alto da sua cabeça. Uma fina risca branca percorre a sua cabeça desde a testa até meio do crânio. A expressão é a de um colono inglês, obrigado a um sofrimento silencioso e complacente, num recanto muito remoto de um vasto e impossível império. É como se nunca tivéssemos visto a erva a definhar e a preparar-se para morrer num solo de pedra, mas a vissemos adejar ao vento, num esforço imenso por estar alegremente viva. Há na Sr.^a A. essa qualidade de ruína vitoriosa. Fazemos um casal estranho, um testemunho, suponho eu, de uma certa incongruência harmoniosa. De vez em quando, receio que o meu discurso me denuncie, mas há momentos em que gostaria de lhe dizer que «Também gosto muito de pessoas.»

Sábado

Noite em casa de B.F. que é director executivo da cadeia de revistas que possui a *Time*, a *Life*, a *Fortune*, etc. Foi uma experiência pouco habitual: foi a primeira vez que ouvi cidadãos americanos deste nível falar sobre política americana e interrogar-me sobre a reacção europeia à presença de americanos no seu país e no estrangeiro. F. tem um filho em Oxford; e leu uma carta do filho que acabara de assistir à sua primeira reunião da Associação de Estudantes de Oxford.... Os americanos não dão valor ao cansaço dos ingleses. A seriedade é um luxo que, naquelas ilhas, os nervos não conseguem suportar. Os americanos ficam muito desapontados quando lhes dizem que as pessoas (os académicos em Inglaterra) se recusam a ser sérios; na verdade, consideram essa atitude uma falta de educação....

Havia, entre nós, um *quaker*; pareceu admirado quando soube que eu não jogava, nem tinha *hobbies*. «O que eu estou a perguntar», dizia,

«é como se descontrai, quando não está a escrever?» Estive quase a dizer que bebia, mas a nossa relação era demasiado recente para uma confissão desse género. Não me lembrava de como me descontrai.

Mais tarde, nessa mesma noite, houve uma discussão acesa entre os americanos sobre o perigo relativo representado por McCarthy⁽⁶⁾. Fiquei calado.

Tudo isto tinha acontecido pouco depois da reunião da festa em Long Island. E menciono-o aqui, porque, passados cinco anos, compreendi que nunca estabelecera paralelos entre as duas situações. Não fiz qualquer tentativa de comparar a anfitriã negra com o casal anglo-americano, embora os seus rendimentos pudessem ser iguais, com vantagem para a senhora negra de Long Island. Sei que esta falta de uma análise comparativa não foi intencional; e é essa omissão que considero interessante. Acredito que o mesmo se passaria em relação a muitos habitantes das Caraíbas, porque tendemos a lidar com cada uma das situações como se ela fosse distinta, separada e independente de todo o resto. Tendemos a não ver ou a viver as situações presentes, segundo a continuidade dos acontecimentos. Só quando as circunstâncias nos transformam em vítimas é que começamos a estabelecer as relações necessárias.

Quando regresssei a Manhattan — tinha entretanto ido viver para Greenwich Village — um caribenho levou-me a visitar um velho amigo seu. Tratava-se de um negro americano, nascido no Tennessee. Tinha trabalhado numa das Casas Grandes do Sul. Falava com grande afeição dos seus antigos patrões e deu-me exemplos complexos e extraordinários das relações interraciais que havia presenciado. Fez perguntas sobre a minha estadia com os americanos da Geórgia. Falei da aldeia, da escola onde tinha dado uma palestra e da minha impressão geral sobre as pessoas que conhecera. Tudo isto lhe pareceu irrelevante. Em seguida, perguntou-me, com uma ênfase que fez com que toda a nossa conversa anterior parecesse irrelevante, «mas onde ficaste hospedado?». A minha primeira reacção foi sorrir, pois ele não podia imaginar que, dadas as circunstâncias, me tinham oferecido, ou eu podia ter aceite, um alojamento

(6) Joseph McCarthy (1908-1957), senador norte-americano conhecido pelas suas perseguições a quaisquer suspeitos de pertencerem ou simpatizarem com o Partido Comunista, processo que ficou conhecido por «Caça às Bruxas» (1950-1956).

separado na casa. Descrevi a casa, dei-lhe uma ideia dos quartos no primeiro andar, onde todos dormíamos. Havia três quartos de cama. A Sr.^a A. e o marido dormiam no quarto grande, ao fundo; a filha dormia no quarto dela e eu fora alojado no quarto ao lado do dela. Depois de lhe ter fornecido todos estes detalhes, o meu amigo americano olhou para mim como se se sentisse grato por lhe ter dado uma pista sobre os motivos do convite misterioso para passar uma semana com aquela família.

«Sabes porque é que ele pôs a filha a dormir no quarto ao lado do teu?», perguntou.

«Mas era o quarto dela», sugeri.

«Não tem importância», respondeu, «Não é a primeira vez que assisto a uma coisa destas. Puseram-te naquele quarto para ver se a filha gostava de pretos.» Isto foi dito com tal autoridade (o homem passara grande parte da sua vida numa casa branca no Tennessee) e pareceu-me tão fantástico, que me perguntei quem estaria louco: eu, o negro americano ou o meu anfitrião sulista. Não pretendo desacreditar as experiências dos negros americanos, mas achei impossível conceber que, naquelas circunstâncias, tivessem estado em jogo maquinações desse género. Continuo a achar impossível pensar isso de um homem que valorizava o meu trabalho, que estivera na base do nosso encontro e que, por esse motivo, se encarregara de me mostrar alguns aspectos da vida americana que, de outra forma, me teriam passado despercebidos. Mas visitei o Sul antes de deixar a América e foi durante a minha estadia na Geórgia, no meio de negros, ricos e pobres, que vi um pouco da terra que produzira tanta suspeita e ódio na consciência do Negro americano.

No meu regresso da Geórgia, decidi parar em Washington. Tinha muitos amigos das Caraíbas na Universidade de Howard e sabia que havíamos de gostar de nos reencontrar ao fim de todos estes anos. Tínhamos andado no mesmo liceu em Barbados; ou então tínhamo-nos conhecido nos nossos tempos de escola, nos jogos de *cricket* ou como atletas rivais. Escolhi Blair, com cujo irmão me encontrara muitas vezes em Londres. Escrevi-lhe uma carta, muito antes de chegar à Geórgia, prometendo que não deixaria a América sem visitar os rapazes em Washington.

Fiquei uma semana ou mais com Blair e a mulher. Andámos à procura de todos os caribenhos que havíamos conhecido no passado. Houve

festas e noitadas cheias de histórias e nostalgia dos velhos tempos. Mas a verdade é que ninguém queria regressar à velha ilha onde esses acontecimentos se haviam passado. Blair vinha de uma família eminentemente respeitável da classe média de Barbados. O pai dele era um nome sonante na função pública. O irmão, agora um advogado em Inglaterra, iria provavelmente terminar a sua carreira como juiz. Embora diferentes em termos de privilégios, os restantes provinham do mesmo estrato social. A nossa formação inicial era idêntica. Os nossos interesses continuavam a ser praticamente os mesmos, mas as nossas angústias eram completamente diferentes.

Dia e noite, Blair e eu falámos sobre a Inglaterra, a América, as Caraíbas, a sua família, os americanos; e o resultado foi um relato exaustivo da sua estadia na América. Chegara há oito anos; cada um desses anos estava repleto de incidentes e cada incidente continha uma angústia similar. A questão da raça dominava o seu discurso. Os oito anos não o tinham ainda tornado amargo, mas as sementes de uma amargura recente estavam lá. Fiquei com a impressão de que, quando se vive nesta zona da América, todas as manhãs correspondem a uma espécie de preparação para uma emergência qualquer. Podia não acontecer coisa alguma, mas o pior havia sido sempre antevisto. A sua história mais memorável descrevia a sua primeira experiência da barreira intransponível entre brancos e negros no Sul dos Estados Unidos. «Lembras-te do Piggy?», perguntou Blair. «Um rapaz branco gordo. Andou comigo na escola.»

Em poucos minutos, consegui lembrar-me de Piggy. Não tínhamos andado na mesma escola, mas em escolas próximas. Encontrávamo-nos frequentemente e os que viviam fora da cidade utilizavam os mesmos autocarros. Era impossível não reparar no Piggy, caminhando em direcção à paragem do autocarro, à tarde. Era demasiado gordo para que alguém se esquecesse dele.

Uma vez estabelecida a identidade de Piggy, a história prosseguiu. Blair e Piggy tinham-se conhecido bastante bem nos tempos de escola. Mas numa democracia camaleónica que unira e separara, ao mesmo tempo, os dois rapazes. Provavelmente nunca mais se tinham cruzado depois de terem terminado os estudos. Mas na manhã em que Blair ia embarcar para a América, viu Piggy no aeroporto. Cumprimentaram-se e, para regozijo de ambos, Piggy também estava de partida para a Amé-

rica. Era como voltar à escola. Além disso, ambos tinham uma paixão pelo xadrez; e Piggy trouxera o seu tabuleiro.

Alheios à distância e ao tempo, encarregaram-se de se entreter a si mesmos. A América não existia; aquele voo transformara-se numa viagem de regresso à antiga sala de aula. Entraram no avião; e, a partir do momento em que puderam desapertar os cintos, foi xadrez durante toda a viagem. A escola ressuscitara: opiniões sobre os defeitos de certos professores – Quem fizera não sei quantas corridas em mil novecentos e tal? Valeria mesmo a pena todo aquele trabalho e castigo para aprender os verbos irregulares? E, entre eles, como um dever que nenhum dos dois ousava trair, estava o jogo de xadrez. Aparentemente, não prestaram atenção a ninguém, até que uma voz pediu para apertarem os cintos. O avião preparava-se para aterrar em Miami. Não tinham acabado o jogo; cada um deles estava certo da sua vitória; e cada um deles sabia o que o outro iria sugerir; tinham-no feito muitas vezes na escola. Deixaram o tabuleiro exactamente como estava e saíram para ver onde se encontravam.

A palavra Miami não tinha qualquer significado, para além de Don Ameche, Betty Grable e uma quantidade de filmes que tinham chegado a Barbados, vindos daquele cenário de abundância. Entraram no restaurante, sentaram-se e continuaram a falar sobre a escola. A empregada chegou e Piggy começou a encomendar a refeição para si e para Blair.

«Não se podem sentar aqui», disse a empregada.

Mas nem Blair nem Piggy compreenderam o que ela queria dizer. Levantaram-se e pediram desculpa, pensando que a mesa estava reservada. Era uma infracção tão natural como lançar aviões de papel, quando o antigo professor, que era inglês, virava costas. Para estupefacção da mulher, foram os dois à procura de outra mesa. Então ela olhou para Piggy e explicou: «Você pode ficar, mas o seu amigo vai ter de ir para aquele lado.» E deixou-os ali parados, em silêncio, desnorreados como um casal de cegos que não sabia onde estava.

Estes rapazes eram inteligentes; tinham conhecido o preconceito racial, já que a democracia da escola nunca pudera alargar-se à sua vida social. Mas nunca tinham imaginado esta faceta do racismo. Nunca tinham pensado na cor como uma espécie de barreira, como uma distância que não podia ser eliminada por uma escolha individual das relações pessoais. A democracia vigente na escola e no *cricket* tornara-se uma

memória inútil quando regressaram ao avião, vivendo um pesadelo silencioso. Voltaram aos seus lugares. O avião levantou voo mais uma vez; mas esta viagem foi igual e diferente.

O avião afastou-se ruidosamente. É provável que os passageiros americanos não se tenham apercebido do que estava a acontecer. As peças continuavam na mesma posição em que os rapazes as haviam deixado; mas nenhum deles fez qualquer gesto que sugerisse um reinício do jogo. Nem Piggy nem Blair olharam um para o outro; e só Deus sabe o que se passava nas suas cabeças. O tabuleiro de xadrez continuava ali, mas a escola tinha morrido. Os dois rapazes não trocaram uma palavra entre Miami e Nova Iorque. Serem depositados e descarregados em Idlewild foi o seu maior alívio. Pela primeira vez, voltaram a falar. Piggy disse: «Adeus.» E Blair respondeu: «Adeus, Piggy.» Foi tudo o que conseguiram dizer. Qualquer um deles teria gostado de desejar boa sorte ao outro, mas não conseguiram falar – o discurso perdera o seu poder. Nada podia ser dito depois daquele ruído agourento: adeus.

De Toussaint L'Ouverture a Fidel Castro

A relação que aqui se estabelece entre Toussaint L'Ouverture(2) e Fidel Castro não se deve ao facto de ambos terem liderado revoluções nas Caraíbas. Também não se trata de uma periodização conveniente, ou de tipo jornalístico, do tempo histórico. Aquilo que aconteceu na colónia francesa de Santo Domingo em 1792-1804 ressurgiu em Cuba em 1958. A revolução de escravos de Santo Domingo conseguiu emergir por

«...entre o assalto e as terríveis pontas exaltadas
de oponentes temerosos»(3)

Decorridos cinco anos, o povo cubano continua a debater-se com as mesmas dificuldades.

A revolução de Fidel Castro é um produto do século xx, tal como a revolução de Toussaint foi um produto do século xviii. Mas, embora separadas por um intervalo de mais de século e meio, ambas as revoluções são caribenhas. Os povos que as fizeram, os problemas que enfrentaram e as tentativas empreendidas para os solucionar são tipicamente

(1) C. L. R. James, «Appendix. From Toussaint L'Ouverture to Fidel Castro», *The Black Jacobins. Toussaint L'Ouverture and the San Domingo Revolution*. 2.ª edição, revista. Nova Iorque: Random House 1963, pp. 391-418. Tradução de Marina Santos. Revisão de Maria José Rodrigues e Manuela Ribeiro Sanches.

(2) Toussaint L'Ouverture (1743-1803). Principal líder da revolta dos escravos na colónia de Santo Domingo, designada República do Haiti em 1804. Tendo sido capturado pelas tropas napoleónicas, enviadas à ilha para restabelecer o domínio metropolitano, Toussaint L'Ouverture viria a morrer no cativeiro em França no ano de 1803 (N.T.).

(3) William Shakespeare, *Hamlet*. trad. António M. Feijó. Lisboa: Cotovia 2007, p. 162.

caribenhos, resultantes de uma origem e de uma história específicas. A primeira vez que os Caribenhos tomaram consciência de si como povo foi durante a Revolução Haitiana. Independentemente do seu desenlace final, a Revolução Cubana assinala a etapa final da demanda caribenha de uma identidade nacional. O processo que ocorreu num conjunto de ilhas heterogêneas e dispersas consiste numa sucessão de períodos descoordenados com fins diversos, pontuado por ímpetos, saltos e catástrofes. Mas o movimento que lhe é inerente é nítido e forte.

A história das Caraíbas foi dominada por dois factores: a plantação de cana-de-açúcar e a escravatura negra. O facto de a maioria da população cubana nunca ter sido escrava não afecta os fundamentos da sua identidade social. Essa realidade impôs-se como padrão onde quer que existissem plantações de cana-de-açúcar e escravatura. Trata-se de um padrão original, que não é europeu nem africano, não pertence ao continente americano, nem é nativo deste continente, em qualquer acepção do termo, mas sim caribenho, *sui generis*, sem paralelo em qualquer outra parte do mundo.

A plantação de cana-de-açúcar constituiu a influência mais civilizadora, bem como a mais desmoralizadora para o desenvolvimento das Caraíbas. Quando, há três séculos, os escravos começaram a chegar às ilhas caribenhas, foram imediatamente introduzidos no sistema latifundiário das plantações, um sistema moderno que os obrigava a viver em conjunto, numa relação social muito mais próxima do que qualquer proletariado da época. A cana-de-açúcar, quando colhida, tinha de ser rapidamente transportada para a unidade fabril. Depois o produto era exportado para ser vendido no estrangeiro. Mesmo os panos que os escravos usavam e a comida que ingeriam eram importados. Por conseguinte, os negros viveram desde o início uma vida essencialmente moderna. É essa a sua história – e tanto quanto me foi dado descobrir – é uma história única.

Durante a primeira metade do século xvii, os primeiros colonos vindos da Europa tinham tido um considerável sucesso a nível da produção individual, mas foram expulsos pelas plantações de cana-de-açúcar. Os escravos aperceberam-se de que, à sua volta, existia uma vida social dotada de uma determinada cultura material e bem-estar, a vida dos proprietários das plantações de cana-de-açúcar. Os astutos, os afortunados e os ilegítimos tornaram-se escravos domésticos ou artesãos ligados às plantações ou aos engenhos. Muito antes do aparecimento do autocarro ou do táxi,

já a pequena dimensão das ilhas tornara fácil e rápida a comunicação entre as zonas rurais e urbanas. Os proprietários das plantações e os comerciantes viviam uma vida política intensa, em que os altos e baixos da produção de açúcar e, mais tarde, o tratamento e o destino dos escravos desempenhavam um papel crucial e contínuo. O sistema das plantações de cana-de-açúcar dominava de tal modo a vida nas ilhas que bastava a pele branca para proteger aqueles que não eram proprietários de plantações ou burocratas das humilhações e do desespero da vida de escravo. Este era, e ainda é, o padrão dominante da vida nas Caraíbas.

O período entre Toussaint L'Ouverture e Fidel Castro divide-se, de forma natural, em três fases: 1. O século xix; 2. O período entre guerras; 3. O período que se seguiu à II Guerra Mundial.

1. O século xix

Nas Caraíbas, o século xix é o século da abolição da escravatura. Contudo, o passar do tempo mostra que o modelo decisivo de desenvolvimento caribenho tomou forma no Haiti.

Toussaint não conseguia ver outra saída para a economia haitiana senão as plantações de cana-de-açúcar. Dessalines⁽⁴⁾ era um selvagem. Depois de Dessalines veio Christophe⁽⁵⁾, um homem com capacidades evidentes e, atendendo às circunstâncias, um governante iluminado. Também ele tentou lidar da melhor forma possível (embora de forma cruel) com as plantações. Mas, com a abolição da escravatura e a conquista da independência, a defesa das plantações, indelevelmente associadas à escravatura, tornou-se insustentável. Pétion⁽⁶⁾ aceitou substituir as plantações de cana-de-açúcar por uma agricultura de subsistência.

(4) Jean-Jacques Dessalines, líder haitiano (1758 –1806). Proclamou a independência da República do Haiti em 1804, tendo-se autodesignado mais tarde seu imperador (N.T.).

(5) Jean Christophe (1767-1820), líder haitiano, proclamado presidente da República do Haiti, em 1806, depois da morte de Dessalines, em cujo assassinio poderá ter estado implicado e a quem sucedeu. Mais tarde, automeiou-se rei dos territórios a norte da ilha. O seu destino trágico inspirou o drama de Aimé Césaire, *La Tragédie du roi Christophe*. Paris: Présence africaine, 1963 (N.T.).

(6) Alexandre Pétion (1770-1818), líder haitiano, rival de Christophe, a quem sucedeu, depois da sua morte, como presidente da República do Haiti (N.T.).

Durante o primeiro século e meio de existência do Haiti, não havia qualquer opinião internacional ciosa da independência de pequenas nações; nem existia um conjunto de Estados similares dispostos a protestar alto e a bom som contra qualquer ameaça a um deles; nem tão-pouco existia qualquer teoria de ajuda dos países ricos aos países mais pobres. A produção de subsistência teve como consequência a degradação económica e distúrbios políticos de toda a ordem. Contudo, preservou a independência nacional e daí resultou algo de novo que se estendeu a todo um continente e que agora está representado nas instituições mundiais.

Eis o que aconteceu. Depois da independência, os Haitianos tentaram reproduzir, por mais de um século, a civilização europeia, isto é, a civilização francesa nas Índias Ocidentais. Atente-se às palavras proferidas pelo embaixador do Haiti, Constantin Mayard, em Paris, em 1938:

São francesas as nossas instituições, francesa a nossa legislação pública e civil, francesa a nossa literatura, francesas as nossas universidades, francês o currículo nas nossas escolas...

Hoje em dia, quando um de nós [um haitiano] surge num grupo de franceses, há «sorrisos de boas-vindas nos olhos de todos os presentes.» O motivo para isto reside, sem dúvida, no facto de a vossa nação, senhoras e senhores, saber que, no âmbito da sua expansão colonial, deu às Antilhas, e acima de tudo a Santo Domingo, tudo o que podia dar de si e da sua substância... Foi aí que fundou, com base no seu modelo nacional próprio, com o seu sangue, a sua língua, as suas instituições, o seu espírito e a sua pátria, um tipo local, uma raça histórica, em que a sua seiva ainda corre e que aí se refaz totalmente.

Geração após geração, os melhores filhos da elite haitiana foram educados em Paris. Distinguiram-se na vida intelectual francesa. O ódio racial inflamado dos tempos que haviam antecedido a independência desaparecera. Mas uma série de investigadores e viajantes expusera ao ridículo internacional as pretensões ocas da civilização haitiana. Em 1913, o ataque incessante da imprensa estrangeira foi reforçado pelas baionetas dos comandos americanos. O Haiti teve de encontrar um factor de união nacional. Procuraram-no no único local onde poderia ser encontrado, em casa, ou mais precisamente, no seu próprio quintal. Descobriram aquilo que hoje é conhecido como negritude. É a ideologia

social predominante entre políticos e intelectuais de toda a África. É tema de acaloradas elucubrações e disputas, sempre que se discute a África e os africanos. Mas, no que respeita à sua origem e evolução, a negritude é caribenha e não poderia ter sido senão caribenha, resultado peculiar da sua história peculiar.

Os Haitianos não lhe chamavam negritude. Para eles, o fenómeno parecia ser puramente haitiano. Dois terços da população da colónia francesa de Santo Domingo tinham sido trazidos, no tempo de Toussaint, para a ilha como escravos. Os brancos haviam emigrado ou sido exterminados. Os mulatos que eram proprietários tinham os olhos postos em Paris. Abandonados à sua sorte, os camponeses haitianos ressuscitaram, de forma notável, as vidas que tinham vivido em África. Os métodos de cultivo, as relações familiares e as práticas sociais, os tambores, as canções e a música, as artes que praticavam e, acima de tudo, a religião que se tornou famosa, o *vodun* – tudo isto era a África nas Caraíbas. Era, porém, um fenómeno haitiano e a elite haitiana adoptou-o. Em 1926, o Dr. Price Mars descreveu no seu famoso livro *Ainsi parla l'oncle* [*Assim falou o tio*], com grande sensibilidade e afecto, o modo de vida do camponês haitiano. Formaram-se rapidamente sociedades académicas e científicas. O modo de vida africano do camponês haitiano tornou-se o eixo da criação literária haitiana. Mas nenhum trabalhador das plantações, com um pedaço de terra livre para defender, aderiu à causa.

Os territórios caribenhos seguiram o mesmo rumo. No final do século XIX, Cuba produziu uma grande revolução que ficou conhecida pela «Guerra dos Dez Anos» e também alguns prodígios – não há panteão caribenho que não tenha entre as suas estrelas mais resplandecentes os nomes de José Martí, o líder político, e Maceo, o soldado. Foram homens na pura tradição de Jefferson, Washington e Bolívar. Foi essa a sua força e a sua fraqueza. Foram líderes de um partido revolucionário e de um exército nacional revolucionário. Toussaint L'Ouverture e Fidel Castro lideraram um povo revolucionário. A guerra pela independência começou, tendo terminado, em 1904, com a Emenda de Platt⁽¹⁾ à Constituição dos Estados Unidos.

(1) Disposição legal que determinou as condições da retirada dos Estados Unidos de Cuba, que haviam ocupado a Ilha desde a guerra com a Espanha (1888) (N.T.).

Foi apenas um ano depois da Emenda de Platt que surgiu pela primeira vez aquilo que se revelou um produto característico da vida caribenha – o escritor apolítico empenhado em analisar e dar expressão à sociedade caribenha. O primeiro foi o maior de todos: Fernando Ortiz. Desde há mais de meio século que Ortiz tem sido, no seu país ou no exílio, um representante incansável da vida cubana e da *Cubanidad*, o espírito de Cuba. A história do imperialismo espanhol, a sociologia, a antropologia, a etnologia e todas as ciências afins constituem para ele meios de investigação da vida cubana, da sua cultura popular, literatura, música, arte, educação, criminalidade, enfim, de tudo o que é cubano. Uma característica distintiva do seu trabalho é o vasto número de volumes que dedicou à vida do Negro e do Mulato em Cuba. Um quarto de século antes de o *Writer's Project* do *New Deal*⁽⁸⁾ iniciar a descoberta dos Estados Unidos, já Ortiz começara a descobrir a sua terra natal, uma ilha nas Caraíbas. No seu conjunto, a sua pesquisa constitui o primeiro e único estudo abrangente sobre o povo caribenho. Ortiz introduziu definitivamente as Caraíbas no pensamento do século xx.

2. Entre-guerras

Ainda antes da Primeira Guerra Mundial, o Haiti começou a escrever um novo capítulo da história da luta caribenha pela independência nacional. Invocando a necessidade de cobrar dívidas e de restaurar a ordem, os fuzileiros navais norte-americanos invadiram, como referimos, o Haiti em 1913. Toda a nação resistiu. Foi organizada uma greve geral, liderada pelos escritores que haviam descoberto no africanismo dos camponeses locais um factor de identidade nacional. Os fuzileiros partiram e os negros e os mulatos retomaram as suas lutas fratricidas. Mas a imagem que o Haiti tinha de si mesmo havia mudado. A famosa expressão «Adeus à Marselhesa,» da autoria de um dos mais conhecidos

(8) Federal Writer's Project – projecto de apoio à produção e edição de textos durante a era da grande depressão nos EUA. Estabelecido em 1935 por F.D. Roosevelt o projecto teve como temas, em alguns casos, a recolha de tradições orais e histórias negligenciadas, sobretudo naqueles participantes em que as preocupações de ordem social eram determinantes (N.T.).

escritores haitianos, representa a substituição da França pela África no primeiro Estado independente das Caraíbas. Poderia parecer que a evocação da África nas Caraíbas se devera a uma necessidade empírica e a circunstâncias acidentais, mas não foi o caso. Muito antes de os fuzileiros terem deixado o Haiti, já o papel da África, na consciência dos povos das Caraíbas, revelara corresponder a uma etapa no processo da demanda caribenha de uma identidade nacional.

Esta história é uma das mais estranhas de todos os períodos históricos. Os factos isolados são conhecidos. Mas, até agora, nunca ninguém os associou e lhes concedeu a atenção que merecem. A emancipação dos países africanos constitui hoje um dos acontecimentos mais marcantes da história contemporânea. No período entre guerras, quando essa emancipação estava a ser preparada, os líderes inquestionáveis do movimento em todos os domínios públicos, na própria África, na Europa e nos Estados Unidos, não eram africanos, mas sim caribenhos. Começemos pelos factos inquestionáveis.

Foi usando a tinta da negritude que dois caribenhos inscreveram indelevelmente os seus nomes na primeira página da história contemporânea. À cabeça está Marcus Garvey, um imigrante da Jamaica e o único negro que conseguiu formar um movimento de massas entre os negros americanos. Não há consenso acerca dos vários milhões de seguidores que o movimento terá tido. Garvey defendia a restituição da África aos africanos e a pessoas de ascendência africana. Criou, de forma muito precipitada e incompetente, uma companhia de navegação, a *Black Star Line*, para que as pessoas de ascendência africana, que viviam no Novo Mundo, pudessem regressar a África. Garvey não durou muito tempo. O seu movimento tomou forma efectiva por volta de 1921, mas, em 1926, Garvey estava numa prisão dos Estados Unidos (acusado de utilização abusiva dos correios); da prisão, foi deportado para a sua terra natal, a Jamaica. Mas tudo isto dá-nos apenas o enquadramento e a estrutura geral do movimento. Garvey nunca pôs os pés em África, não falava qualquer língua africana. A sua concepção de África parecia equivaler a uma ilha caribenha e à população caribenha multiplicada por mil. No entanto, Garvey conseguiu transmitir a todos os negros (e ao mundo em geral) a sua profunda convicção de que a África era o berço de uma civilização que, em tempos idos, fora grandiosa, e que, um dia, recuperaria a sua grandeza.

Tendo em conta a escassez dos meios de que dispunha, as vastas forças materiais e as concepções sociais dominantes que imediatamente procuraram destruí-lo, aquilo que Garvey alcançou permanece um dos milagres da propaganda, neste século.

A voz de Garvey também teve repercussões em África. O rei da Suazilândia disse à mulher de Marcus Garvey que só conhecia os nomes de dois negros do mundo ocidental: Jack Johnson, o pugilista que derrotou o branco Jim Jeffries, e Marcus Garvey. Jomo Kenyatta contou-me que, em 1921, nacionalistas quenianos, que não sabiam ler, se reuniam em torno de um leitor do *Negro World*, o jornal de Garvey, para o ouvir ler o mesmo artigo duas ou três vezes. Em seguida, atravessavam a floresta, pelos mais diversos caminhos, repetindo cuidadosamente aquilo que haviam memorizado aos africanos sedentos de uma doutrina que os libertasse da consciência da servidão em que viviam. O Dr. Nkrumah, estudante de pós-graduação em história e filosofia em duas universidades americanas, declarou publicamente que, de entre todos os escritores que o haviam influenciado e contribuído para a sua formação, Marcus Garvey estava em primeiro lugar. Garvey constatou que a causa dos africanos e dos seus descendentes, mais do que negligenciada, havia sido desconsiderada, mas em pouco mais de cinco anos fez com que ela se tornasse parte da consciência política do mundo. Não conhecia o termo negritude, mas sabia ao que se referia. Teria aceitado a terminologia com entusiasmo e reivindicado com razão a sua paternidade.

O outro caribenho britânico, George Padmore, nasceu em Trinidad. No início da década de 20, fugiu da ticanhez da sociedade caribenha e emigrou para os EUA. Aquando da sua morte, em 1959, oito países enviaram representantes ao seu funeral que se realizou em Londres. As suas cinzas foram sepultadas no Gana; e toda a gente afirma que, nesse país de manifestações políticas, nunca houve uma manifestação política como a suscitada pelas exéquias em honra de Padmore. Camponeses de regiões remotas, que aparentemente nunca tinham ouvido falar no seu nome, dirigiram-se a Acra a fim de prestar a última homenagem a este caribenho que tinha posto a vida ao seu serviço.

Depois da sua chegada à América, Padmore transformou-se num comunista activo. Foi transferido para Moscovo para dirigir o departamento soviético de propaganda e organização dos povos negros. Nesse

cargo, tornou-se o agitador mais conhecido e respeitado da luta pela independência dos países africanos. Em 1935, o Kremlin, à procura de alianças, estabeleceu uma distinção entre a Grã-Bretanha e a França, «imperialismos democráticos», e a Alemanha e o Japão, «imperialismos fascistas», fazendo destes últimos o alvo principal da propaganda russa comunista. Isto reduziu a luta pela emancipação africana a uma farsa: a Alemanha e o Japão não tinham colónias em África. Padmore cortou imediatamente relações com o Kremlin. Foi para Londres, onde, num quarto modesto, ganhava o seu magro sustento como jornalista a fim de poder prosseguir o trabalho que realizara no Kremlin. Escreveu livros e panfletos, participou em todos os encontros anti-imperialistas, discursando e influenciando resoluções sempre que possível. Construiu e manteve um leque crescente de contactos com nacionalistas de todos os quadrantes da sociedade africana e do mundo colonial. Pregou e ensinou o pan-africanismo e criou um Instituto Africano. Publicou um jornal dedicado à emancipação africana (de que o autor do presente texto foi editor).

Este não é o lugar para tentar descrever, ainda que resumidamente, o trabalho e a influência da mais notável criação caribenha de entre-guerras, o African Bureau (Instituto Africano) de Padmore. Foi a única organização africana do género, no período entre as duas guerras mundiais. Dos sete membros que constituíam a sua direcção, cinco eram caribenhos e eram eles que dirigiam a organização. Padmore era o único que já havia estado em África. Não terá sido por acaso que este caribenho atraiu para a organização dois dos mais notáveis africanos de todos os tempos. Jomo Kenyatta foi um membro fundador e um vulcão latente do nacionalismo africano. Mas o destino que nos estava reservado era ainda melhor.

O autor deste texto conheceu Nkrumah, então um estudante da Universidade da Pensilvânia, e escreveu a Padmore acerca dele. Nkrumah veio estudar Direito para o Reino Unido e formou uma associação com Padmore; dedicaram-se ao estudo das doutrinas e premissas do pan-africanismo e elaboraram planos que culminaram na liderança de Nkrumah do movimento que levou o povo da Costa do Ouro à independência do Gana. A revolução da Costa do Ouro fragmentou de tal forma o colonialismo africano, que nunca mais foi possível reuni-lo de novo num todo. A vitória de Nkrumah não pôs fim a esta associação. Depois da

assinatura da declaração de independência, Nkrumah mandou chamar Padmore e confiou-lhe, mais uma vez, um cargo ligado à emancipação africana. Sob os auspícios de um governo africano, este caribenho organizou, como fizera em Acra em 1931, agora sob os auspícios do Kremlin, a primeira conferência dos países africanos independentes, a que se seguiu, vinte e cinco anos depois, a segunda conferência mundial dos povos em luta pela independência africana. Entre os que assistiram à conferência, encontravam-se o Dr. Banda, Patrice Lumumba, Nyerere, Tom Mboya. Jomo Kenyatta só não esteve presente, porque, na altura, se encontrava preso. A NBC emitiu uma reportagem a nível nacional sobre o enterro das suas cinzas em Christiansborg Castle, durante o qual Padmore foi designado o pai da Emancipação Africana, uma distinção que ninguém contestou. Durante o período de entre-guerras, muitas instituições e pessoas eruditas e importantes olhavam para nós, para os nossos planos e esperanças para África como fantasias de alguns caribenhos politicamente analfabetos. Foram eles que tiveram uma concepção errada de um continente, não nós. Deveriam ter aprendido com a experiência, mas não o fizeram. A mesma visão míope que outrora impedira a focalização em África, incide agora sobre as Caraíbas.

O papel de África no desenvolvimento das Caraíbas está invulgarmente bem documentado, quando comparado com outras visões históricas.

Em 1939, um caribenho negro oriundo da colónia francesa da Martinica publicou em Paris o melhor e mais famoso poema alguma vez escrito sobre África: *Cahier d'un retour au pays natal* [Caderno de um regresso ao país natal]. Nele Aimé Césaire descreve, pela primeira vez, a ilha da Martinica, a pobreza, a miséria e os vícios das massas populares, bem como a subserviência bajuladora da classe média mestiça. Mas o poeta fizera os seus estudos em Paris. Sendo um caribenho, não há temas nacionais que o preocupem. Fica impressionado com o abismo que o separa dos habitantes do lugar onde nasceu. Sente que tem de ir lá. Fá-lo e descobre uma nova versão daquilo que haitianos, como Garvey e Padmore, haviam descoberto: que a salvação das Caraíbas está em África, a pátria original e ancestral dos povos caribenhos.

O poeta dá-nos uma imagem dos africanos, tal como ele os vê.

minha negritude não é uma pedra, sua surdez lançada
contra o clamor do dia
minha negritude não é um charco de água morta sobre o olho
morto da terra
minha negritude não é nem uma torre, nem uma catedral

perfura a carne vermelha do solo
perfura a carne ardente do céu
perfura a opressão opaca da sua paciência recta

[...]

Eia os que nunca inventaram nada
os que nunca exploraram nada
os que nunca dominaram nada

mas se entregam, possuídos, à essência de todas
as coisas
ignorantes das superfícies mas possuídos pelo movimento
de todas as coisas
indiferentes ao mando mas jogando o jogo do mundo

Césaire faz contrastar directamente a civilização que desprezou e perseguiu a África e os africanos com esta visão do africano inseparável do mundo, da natureza, uma parte viva de tudo o que vive.

Ouçam o mundo branco
horriavelmente exausto do seu esforço imenso
as suas articulações rebeldes cedendo sob as estrelas duras
a sua rigidez azul de aço perfurando a carne mística
ouçam essas vitórias traiçoeiras proclamar as suas derrotas
ouçam nos álibis grandiosos o seu mesquinho fracasso

O poeta quer ser um arquitecto desta civilização única, um representante do seu sangue, um guardião da sua recusa em aceitar.

Mas, ao fazê-lo, meu coração, poupa-me a todo o ódio
não faças de mim esse homem de ódio por quem apenas tenho ódio
pois ao projectar-me nessa única raça sabes porém do meu amor tirânico
sabes que não é de modo algum por ódio às outras raças
que exijo ser o arauto desta única raça

Regressa uma vez mais ao triste espectro da vida caribenha, mas, desta vez, com esperança.

pois não é verdade que a obra do homem esteja terminada
que nada tenhamos a fazer no mundo
que parasitemos o mundo
que baste que acompanhemos a marcha do mundo
mas a obra do homem está apenas a começar
e cabe ao homem conquistar toda a interdição
imobilizada nos recantos do seu fervor
e nenhuma raça possui o monopólio da beleza,
da inteligência, da força
e há lugar para todos no encontro da conquista [...]

É aqui que reside o âmago do poema de Césaire. Descurando-o, os africanos e os solidários com outras raças proferem exclamações de contentamento que abafam o senso comum e a razão. O trabalho do homem não está concluído. Por isso, o futuro do Africano não é continuar a não descobrir coisa alguma. O monopólio da beleza, da inteligência, da força não é apanágio de nenhuma raça específica e certamente que não é propriedade dos defensores da negritude. A negritude é apenas o contributo de uma raça para o encontro onde todos lutarão pelo novo mundo da visão do poeta. A visão do poeta não é económica nem política, mas sim poética, *sui generis*, fiel a si mesma, não necessitando de qualquer outra

verdade. Contudo, não ver aqui uma encarnação poética da famosa frase de Marx «a verdadeira história da humanidade vai começar» seria uma manifestação do mais baixo racismo.

Temos de nos abster de analisar as afinidades estritamente poéticas de Césaire⁽⁹⁾, mesmo que isso acarrete uma perda inegável para o nosso objectivo geral mais vasto. Mas o *Cahier* associou elementos do pensamento moderno que pareciam destinados a permanecer separados. Estes merecem ser enumerados.

1. Césaire estabeleceu uma ligação entre a esfera de existência africana e a existência no mundo ocidental.
2. O passado e o futuro da humanidade estão histórica e logicamente ligados.
3. A África e os africanos caminharão para uma humanidade integrada, mas isso já não se fará através de estímulos externos, mas através do seu ser e de um movimento auto-gerado e independente.

Foi um poeta anglo-saxónico quem viu, em relação ao mundo em geral, aquilo que o caribenho viu concretamente em relação a África.

Aqui a união impossível
Das esferas de existência é real,
Aqui o passado e o futuro
São conquistados e reconciliados. Sendo que, de outro modo, a acção
seria movimento
Daquilo que é movido apenas
E não tem em si qualquer fonte de movimento.

A conclusão de T.S. Eliot é a «Encarnação»; a de Césaire a negritude. O *Cahier* foi publicado em Paris em 1938. Um ano antes, *The Black Jacobins* surgira em Londres. O seu autor tomara a iniciativa de evocar não a decadência, mas sim a grandeza do povo caribenho. Mas, como é óbvio ao longo de todo o livro e particularmente nas suas últimas páginas, o que ele tem em mente é a emancipação da África e dos africanos.

(9) Baudelaire e Rimbaud, Rilke e D.H. Lawrence. Jean-Paul Sartre fez óptimas análises críticas do *Cahier* enquanto poesia, mas a definição daquilo que ele considera ser a Negritude é um desastre.

Hoje estamos em condições de definir o que motivou este interesse dos Caribenhos pela África no período entre as guerras. Os Caribenhos tiveram desde sempre uma formação ocidental. A sociedade caribenha confinava os negros a uma faixa muito estreita do território social. O primeiro passo em direcção à liberdade consistia em partir para o estrangeiro. *Antes de começarem a ver-se como um povo livre e independente, tinham de libertar-se mentalmente do estigma de que tudo o que era africano era necessariamente inferior e degradado.* A via para a identidade nacional caribenha passava por África.

A comunidade nacional caribenha escapa constantemente a uma categorização racial. Depois de Ortiz, foi um outro caribenho branco que, na mesma época, se revelou o maior político de tradição democrática que as Caraíbas alguma vez conheceram.

Arthur Andrew Cipriani foi um crioulo francês natural da ilha de Trinidad que iniciou o serviço público como oficial do contingente caribenho na Segunda Guerra Mundial. Foi no exército que muitos dos soldados, vindos de todas as ilhas das Caraíbas britânicas, calçaram, pela primeira vez, sapatos no seu dia-a-dia. Mas estes homens eram o produto de uma história peculiar. A velocidade com que se adaptaram às exigências espirituais e materiais de uma guerra moderna espantou todos os observadores, a começar pelo general Allenby. Cipriani ficou conhecido pela defesa militante do seu regimento contra todo o tipo de preconceito, oficial e não oficial. Até ao fim dos seus dias, falou incessantemente do reconhecimento que havia granjeado. Sendo um treinador de cavalos de profissão, foi só com muita insistência que, depois de regressar da guerra, já com mais de quarenta anos, aceitou entrar para a política. Evidenciou-se de imediato como defensor das pessoas comuns, ou, para usar a sua expressão, do «homem descalço». Pouco tempo depois, este branco era reconhecido como líder por milhares de negros e indianos. Sendo um homem extremamente destemido, Cipriani nunca deixou que o governo tivesse quaisquer ilusões quanto às suas intenções. Todos aqueles que alguma vez o ouviram discursar lembram-se de o ver levantar a mão direita e proferir lentamente as palavras «Se eu levantar o meu dedo min-dinho...». Contra todas as expectativas, forçou o governo a ceder em matérias como a remuneração dos trabalhadores, as oito horas de trabalho diárias, a legislação sindical e outros aspectos elementares da democra-

cia. Foi eleito, ano após ano, presidente da Câmara da capital, transformando essa instituição num centro de oposição à administração colonial britânica e a toda a sua obra.

Cipriani sempre tratou os Caribenhos como um povo contemporâneo, moderno. Dizia-se socialista e, dia sim, dia não, dentro e fora do âmbito da sua legislatura, atacava os capitalistas e o capitalismo. Vinculou o seu partido ao Partido Trabalhista britânico e zelou escrupulosamente para que os seus apoiantes se mantivessem informados sobre os seus privilégios e responsabilidades, enquanto membros do movimento operário internacional. Cipriani foi um daqueles raros políticos para quem as palavras exprimiam realidades. Não só promoveu os ideais de independência nacional e da federação dos territórios britânicos das Caraíbas muito antes de isso acontecer em qualquer dos outros territórios dos impérios coloniais, mas também se deslocou incansavelmente de ilha em ilha, mobilizando a opinião pública em geral e o movimento operário em particular para o apoio a estes ideais. Morreu em 1945. As ilhas caribenhas nunca haviam conhecido e nunca mais conheceram algo ou alguém como ele.

As massas caribenhas ultrapassaram o próprio Cipriani. Em 1937, iniciou-se uma greve dos operários da indústria petrolífera em Trinidad, o maior grupo proletário das Caraíbas. Esta tendência estendeu-se a toda a ilha e depois de ilha em ilha, qual incêndio que se propaga rapidamente, culminando numa sublevação na Jamaica, no extremo oposto do território caribenho, a milhares de quilómetros de distância. O governo colonial da Jamaica entrou em colapso total e dois líderes populares locais tiveram de assumir a responsabilidade pelo restabelecimento da ordem social. Em Trinidad e Tobago, os chefes do governo conseguiram manter-se no poder (mas suscitaram a ira do governo colonial) por manifestarem simpatia pela revolta. O governo britânico enviou uma Comissão Real que reuniu numerosas provas, detectou males antigos e apresentou propostas que não eram de modo algum descabidas ou reacçãoárias. Como de costume, a sua intervenção foi tardia e lenta. Se Cipriani ainda fosse o homem de há dez anos atrás, o governo autónomo, a federação e a recuperação económica que ele defendera com tanto empenho e durante tanto tempo poderiam ter tido início nessa altura. Mas o velho guerreiro já tinha quase setenta anos. Vacilou perante as sublevações populares que ele, mais que ninguém, havia preparado e a oportunidade

perdeu-se. Mas acabara com uma lenda e provara, de uma vez por todas, que o povo caribenho estava disposto a seguir as teorias mais avançadas de uma chefia inflexível.

3. Depois da Segunda Guerra Mundial

Cipriani construíra uma obra sólida e deixou como legado o Caribbean Labour Congress (Congresso Trabalhista Caribenho), dedicado à defesa da federação, da independência e da criação de um campesinato esclarecido. Mas o que aconteceu à Cuba de Castro é inato a estas ilhas desafortunadas. Em 1945, o Congresso, genuinamente caribenho, filiou-se na World Federation of Trade Unions (Federação Internacional dos Sindicatos). Porém, em 1948, esta associação cindiu-se em duas, a World Federation of Trade Unions of the East (Federação Internacional dos Sindicatos do Leste) e a International Confederation of Free Trade Unions of the West (Confederação Internacional dos Sindicatos Livres do Ocidente). A cisão internacional provocou uma ruptura no Caribbean Labour Congress que perdeu o seu estatuto de liderança e de inspiração de um movimento genuinamente caribenho. A administração colonial britânica protegeu a classe média negra. Esta foi gradualmente ocupando cargos na função pública e instituições afins; assumiu também a direcção dos partidos políticos e, com eles, do velho sistema colonial.

Em que consiste este velho sistema colonial? Trata-se da mais antiga herança do século xvii que ainda subsiste no mundo actual, rodeada por todos os lados de uma população moderna.

As Caraíbas nunca foram um território colonial tradicional, com relações económicas e políticas claramente distintas entre duas culturas diferentes. Não existia uma cultura nativa. A civilização ameríndia original tinha sido destruída. Com o passar dos anos, a população trabalhadora, escrava ou livre, foi incorporando cada vez mais a língua, os costumes, os objectivos e os pontos de vista dos seus senhores. Foi crescendo gradualmente em termos numéricos, até se transformar numa assustadora maioria da população total. A minoria dominante viu-se assim na posição de um pai que receia ser suplantado pelos filhos. Só havia uma saída: procurar apoio no estrangeiro. Este princípio continua a vigorar até hoje.

A estrutura industrial dominante tem sido a plantação de cana-de-açúcar. Há mais de duzentos anos que a indústria do açúcar está à beira da ruína; só se mantém viva graças a uma sucessão interminável de medidas de última hora, tais como donativos, concessões e quotas por parte do poder ou da metrópole.

O «FUTURO SOMBRIO» DOS PRODUTORES DE AÇÚCAR

Do nosso correspondente

Georgetown, 3 de Setembro

Sir Robert Kirkwood, administrador da British West Indies Sugar Association, afirma que os produtores de açúcar de cana têm pela frente um futuro sombrio e que a situação está a chegar a um ponto que justifica a imposição de restrições à produção de açúcar de beterraba a fim de proporcionar um mercado mais vasto aos produtores de açúcar de cana. Sir Robert salienta que a participação britânica no Mercado Comum Europeu não deverá constituir uma ameaça aos produtores de açúcar da região, desde que as preferências estabelecidas pelo acordo com a Commonwealth em relação ao açúcar sejam observadas.

Artigos como este têm surgido regularmente nos jornais europeus, nos últimos duzentos anos. Os relatórios oficiais recentes sobre a vida e o trabalho dos trabalhadores das plantações utilizam uma linguagem extraordinariamente parecida com a que era usada pelos activistas no combate à escravatura das plantações. Actualmente, existem economistas e cientistas nas Caraíbas que acreditam que, em termos económicos, o melhor que poderia acontecer nas Caraíbas seria uma praga que destruísse por completo a cana-de-açúcar, obrigando assim a um novo tipo de desenvolvimento económico. ⁽¹⁰⁾

Tal como tem acontecido desde os primórdios da escravatura, o poder financeiro e os seus mecanismos encontram-se hoje inteiramente nas mãos de organizações metropolitanas e dos seus agentes.

Uma população tão ocidentalizada como esta necessita de uma grande quantidade de panelas, frigideiras, pratos, colheres, facas, garfos, papel,

⁽¹⁰⁾ Ninguém ousará afirmá-lo publicamente. Quem o ousasse fazer seria banido do território.

lápiz, canetas, tecido, bicicletas, autocarros para o transporte público, automóveis, ou seja, todo um conjunto de acessórios indispensáveis à civilização que não são produzidos nas ilhas; sem esquecer os Mercedes Benz, os Bentleys, os Jaguares e os Lincolns. Neste tipo de comércio, os elementos dominantes são os produtores e os bancos estrangeiros. A característica mais reveladora e mais antiga deste comércio continua a ser a importação em massa de alimentos, entre os quais legumes frescos.

As poucas indústrias relevantes, tais como o petróleo e a bauxite, estão inteiramente nas mãos de empresas estrangeiras e os políticos locais competem ferozmente entre si na tentativa de persuadir empresas similares a introduzir novas indústrias numa dada região e não noutra.

O que se verifica em relação às necessidades materiais aplica-se também às intelectuais. Em quase todas as ilhas, o jornal diário está nas mãos de empresas estrangeiras. A rádio e a televisão não conseguem escapar ao destino dos jornais.

Em 1963, o velho sistema colonial já não é o que era em 1863; em 1863, já não era o que tinha sido em 1763 ou 1663. Contudo, os aspectos fundamentais acima delineados não se alteraram. Só que agora, pela primeira vez, o sistema é ameaçado não por uma força exterior, mas de dentro; não pelo comunismo ou pelo socialismo, mas pura e simplesmente pela democracia parlamentar. O velho sistema colonial das Caraíbas não era um sistema democrático, não nasceu como tal. Não consegue conviver com a democracia. Numa ilha do Caribe, o velho sistema colonial é incompatível com a democracia. Um deles tem de ser eliminado. É esta a lógica do desenvolvimento em todos os territórios caribenhos, Cuba, a República Dominicana, o Haiti, as ex-colónias britânicas, as ex-colónias francesas e mesmo de Porto Rico, o parente pobre dos prósperos Estados Unidos.

A maior injustiça da política no Caribe foi a de que o antigo sistema colonial isolou a tal ponto as classes dominantes da comunidade nacional, que a democracia parlamentar pura e simples, *imbuída de um sentimento de identidade nacional*, pode refazer as ilhas.

As estatísticas sobre a produção, juntamente com a contabilização dos votos, constituem a via mais segura para uma percepção errónea das Caraíbas. Ao que devem ser acrescentados, em grande medida, os antago-

nismos raciais. O povo caribenho nasceu no século XVII, num sistema produtivo e social ocidentalizado. Os membros pertencentes a diferentes tribos africanas foram cuidadosamente separados, de modo a reduzir o perigo de conspiração e, assim, forçados a dominar as línguas europeias, produtos altamente complexos de séculos de civilização. Verificara-se, desde o início, uma discrepância crescente entre as condições de vida rudimentares dos escravos e a linguagem por eles utilizada. Daí a existência na sociedade caribenha de um antagonismo intrínseco entre a consciência das massas negras e a realidade das suas vidas. Intrínseco, porque foi permanentemente produzido e reproduzido, não por agitadores, mas pelas condições da própria sociedade. Os modernos meios de comunicação de massas transformaram a essência em existência. Por uma quantia mensal insignificante, as massas negras podem ouvir na rádio notícias sobre o Dr. Nkrumah, Jomo Kenyatta, o Dr. Julius Banda, o primeiro-ministro Nehru e sobre eventos e personalidades das Nações Unidas e de todas as capitais mundiais. Podem debater-se com o que o Ocidente pensa do Oriente e o que o Oriente pensa do Ocidente. O cinema apresenta actualidades e frequentemente estimula a imaginação com obras-primas da cinematografia mundial. A todo o momento, os mais variados tipos de alimentação, vestuário, artigos para o lar e artigos de luxo são vistos como sendo absolutamente essenciais a uma existência civilizada. Tudo isto é exibido a uma população que ainda vive, em grande medida, em condições próximas da escravatura.

A elevada civilização material da minoria branca encontra-se agora protegida pela preocupação das classes médias mestiças em substituir os seus antigos rendimentos por salários e remunerações.

Por vezes, um quarto da população concentra-se na capital, dada a atracção irresistível das massas pelo contraste entre o que vêem e ouvem e as suas condições de vida. Foi esta a lenha a que Castro chegou o fósforo. Não existe uma tradição histórica, uma educação que conduza ao confronto com o passado nacional. A história ensinada nas escolas é aquilo que sempre foi, isto é, propaganda dos que gerem o velho sistema colonial, sejam eles quem forem. O poder aqui é mais explícito do que em qualquer outra parte do mundo. Daí a brutalidade, a selvajaria e mesmo a crueldade pessoal dos regimes de Trujillo e Duvalier, bem como o poder da Revolução Cubana.

É este o instrumento utilizado por todos os líderes revolucionários, tanto estrangeiros como locais. Veja-se o que se passou nas ilhas caribenhas francesas de Martinica e Guadalupe. A administração colonial apoiou e defendeu Vichy, ao passo que o conjunto da população apoiou a Resistência. Depois da derrota de Vichy, as ilhas passaram a departamentos franceses, ansiosos por serem assimilados pela civilização francesa. Contudo, o peso do governo central, evidente mesmo na administração regional da França continental, constitui um fardo esmagador para qualquer tentativa de mudança do velho sistema colonial. Actualmente, a maior parte da população caribenha exige, desiludida, a independência. Os estudantes caribenhos em Paris lideraram a luta com o sangue, a audácia e o brilhantismo disponível a todos os que utilizam a língua francesa.

O sistema britânico, contrariamente ao sistema francês, não esmaga a demanda de uma identidade nacional, antes a abafa, ao permitir a constituição de uma federação das suas colónias caribenhas. Mas o velho sistema colonial consistia num conjunto de economias insulares, cada uma com sede económica e financeira em Londres. Uma federação pressupunha que a linha de orientação económica deixasse de se fazer entre uma ilha e Londres e passasse a fazer-se entre ilhas. Isso implicava, porém, a desintegração do velho sistema colonial. Os políticos caribenhos preferiram a desintegração da Federação. A duas das ilhas foi, de facto, concedida a independência. A rainha de Inglaterra é a sua rainha. Recebem visitas reais, os seus mandatos iniciam-se com uma oração, os seus projectos de lei são lidos três vezes; foi oferecido um ceptro pelo Parlamento-mãe a cada um destes seus filhos longínquos; os seus cidadãos proeminentes têm direito a uma multiplicidade de títulos e, oportunamente, ao prefixo de «Sir». Isto não serve para reduzir, mas para intensificar a luta entre o velho sistema colonial e a democracia. Muito antes da concessão efectiva da independência, um grande número de membros das classes médias, incluindo políticos, quis adia-la o mais possível. Em troca de um navio de cruzeiro ao largo e na expectativa de obter doações e empréstimos financeiros, os seus desejos e suspiros voltam-se para os Estados Unidos.

O mar das Caraíbas é actualmente um mar americano. Porto Rico constitui como que o seu cartão de visita. A sociedade porto-riquenha

tem o privilégio quase celestial de oferecer a livre entrada nos Estados Unidos aos desempregados e ambiciosos. Os Estados Unidos compensam o governo porto-riquenho com a devolução de todos os impostos comerciais sobre artigos locais, como o rum e os charutos. O capital americano para investimento e os empréstimos e donativos americanos deveriam ser suficientes para criar um paraíso caribenho. Mas, se os Estados Unidos tivessem a densidade populacional de Porto Rico, albergariam toda a população mundial. Porto Rico é apenas mais uma ilha nas Caraíbas.

No que respeita à República Dominicana, basta dizer que Trujillo conquistara o poder com a ajuda dos fuzileiros navais norte-americanos e que, ao longo da sua ditadura infame, que durou mais de um quarto de século, sempre foi visto como gozando da simpatia de Washington. Antes da recente eleição do sucessor de Trujillo, Juan Bosch, os jornais franceses noticiaram que alguns militantes de esquerda da República Dominicana, cujos nomes eram apresentados, haviam sido deportados para Paris pela polícia local, auxiliada nesta operação por membros do FBI. Com o desaparecimento de Trujillo, Duvalier, do Haiti, tornou-se, por assim dizer, o rei não coroado da barbárie latino-americana. É convicção generalizada que, apesar da corrupção e da arrogância do seu regime, é o apoio norte-americano que o mantém no poder: antes Duvalier do que um outro Castro.

Estas ilhas têm sido de tal modo rodeadas de ignorância e falsidade durante tantos séculos que as verdades óbvias soam a revelações. Contrariamente à crença generalizada, os territórios caribenhos no seu todo não se encontram afundados numa pobreza irremediável. Quando foi reitor da University of the West Indies (Universidade das Índias Ocidentais), na Jamaica, o Professor Arthur Lewis, antigo director da Faculdade de Economia da Universidade de Manchester e recentemente nomeado para dirigir a Faculdade de Economia de Princeton, tentou remover algumas teias de aranha das cabeças dos seus colegas caribenhos:

A ideia de que as Caraíbas têm capacidade para reunir, pelos seus próprios meios, todo o capital de que necessitam poderá constituir um choque para muita gente, uma vez que os Caribenhos gostam de pensar que são uma comunidade pobre. Mas o que é facto é que pelo menos metade da população mundial é mais pobre do que nós. O nível de vida nas

Caraíbas é mais elevado do que na Índia, na China, na maior parte dos países asiáticos e na maior parte dos países africanos. As Caraíbas não são pobres; pertencem ao grupo de países com maiores rendimentos a nível mundial. Conseguem produzir os 5 ou 6 por cento dos recursos necessários para atingir este nível, enquanto o Ceilão⁽¹¹⁾ ou o Gana tentam reunir o capital necessário ao desenvolvimento através de impostos. Não precisamos de enviar os nossos políticos pelo mundo fora a pedir ajuda. Se essa ajuda nos for concedida, aceitamo-la, mas não nos conformemos e não digamos que nada pode ser feito, até que o resto do mundo, por pura generosidade, se disponha a oferecer-nos a sua solidariedade.⁽¹²⁾

A via económica que as Caraíbas têm de percorrer é uma vasta auto-estrada, cujas placas de sinalização foram colocadas há muito tempo. Juan Bosch iniciou a sua campanha com a promessa de distribuir as terras confiscadas pelo saques do caciquismo da família Trujillo. Os seus apoiantes transformaram rapidamente essa promessa na exigência de: «Uma casa e um pedaço de terra para todos os dominicanos.» Não foram só as exigências populares e os economistas modernos, mas também a British Royal Commission (Real Comissão Britânica) que, nos últimos sessenta anos, tem indicado (de forma cautelosa, mas suficientemente clara) que a solução para a saída do pântano caribenho é a abolição do trabalhador nas plantações e a sua substituição por camponeses proprietários individuais de terras. Cientistas e economistas têm mostrado a viabilidade de uma indústria baseada na utilização científica e planeada de matérias-primas produzidas nas ilhas. Tudo o que tenho escrito terá sido em vão se não conseguí demonstrar que, de entre todos os povos de cor outrora colonizados, as massas caribenhas são as que têm mais experiência dos costumes da civilização ocidental e são as mais receptivas às respectivas exigências no século xx. Para irem ao encontro dessas exigências, terão de se libertar das grilhetas do velho sistema colonial.

Não pretendo, com este apêndice, mergulhar nas águas turbulentas da controvérsia sobre Cuba. Escrevi sobre as Caraíbas em geral e Cuba é a ilha mais caribenha das Caraíbas. Isso basta.

⁽¹¹⁾ Actual Sri Lanka (N.T.).

⁽¹²⁾ Conferência académica sobre o desenvolvimento económico em países subdesenvolvidos, 5-15 de Agosto, 5-15, University of the West Indies, Jamaica.

Subsiste ainda uma questão – a questão mais realista e relevante de todas. O contributo de Toussaint L'Ouverture e dos escravos haitianos para o mundo não se resumiu à abolição da escravatura. Quando os latino-americanos viram que o pequeno e insignificante Haiti conseguira obter e manter a independência, convenceram-se de que seriam capazes de fazer o mesmo. Pétion, o senhor do Haiti, ajudou Bolívar a recuperar, quando este se encontrava doente e derrotado, deu-lhe dinheiro, armas e uma editora a fim de apoiar a campanha que culminaria na independência dos Cinco Estados. Ninguém pode antever as consequências do contributo inovador de Fidel Castro para o mundo. Mas aquilo que está latente nas Caraíbas, aquilo que saiu do seu ventre em Julho de 1958, poderá surgir noutros territórios caribenhos, não tão confundidos pelos assaltos e as pontas exaltadas de oponentes temerosos. Refiro-me, agora, a uma região das Caraíbas com cujos escritores e povo tive, nos últimos cinco anos, um contacto estreito e pessoal. Mas, desta vez, privilegio o povo, pois se é verdade que os ideólogos se têm aproximado do povo, este também tem acompanhado os ideólogos, pelo que a identidade nacional é hoje um facto nacional.

Em Trinidad, em 1957, antes de haver qualquer indício que apontasse para uma revolução em Cuba, o partido político no poder declarou subitamente, contradizendo o programa com que ganhara as eleições, que, durante a guerra, o governo britânico de Sir Winston Churchill tinha doado propriedades em Trinidad que deveriam ser devolvidas. O que se seguiu foi um dos maiores acontecimentos da história das Caraíbas. O povo respondeu ao apelo. Concentrações e manifestações de massas e uma paixão política nunca vista na ilha tomaram conta da população. Dentro das grilhetas do velho sistema colonial, o povo das Caraíbas constitui uma comunidade nacional. As classes médias encararam os acontecimentos com alguma desconfiança, mas com crescente aprovação. Os brancos locais não são, enquanto brancos, parte de uma civilização estrangeira. São caribenhos e, quando fortemente pressionados, consideram-se como tal. Muitos deles manifestaram silenciosamente a sua simpatia para com esta causa. O líder político foi inflexível na sua exigência das devoluções. «Ou eu ou Chaguaramas», declarou e as suas palavras propagaram-se. Afirmou publicamente em manifestações de massas com muitos milhares de participantes que, se o Departamento de Estado norte-americano,

apoiado pelo Ministério das Colónias, continuasse a recusar-se a discutir a devolução da sua base militar, retiraria Trinidad não só da West Indian Federation (Federação das Índias Ocidentais), mas também de qualquer associação com a Grã-Bretanha: declararia a independência da ilha, todos os tratados acordados durante o regime colonial seriam automaticamente declarados nulos e, em seguida, iria entender-se directamente com os Americanos. Proibiu-os de utilizar o aeroporto de Trinidad para fins militares. Num discurso magnífico intitulado «Da escravatura a Chaguaramas», disse que, durante séculos, as ilhas das Caraíbas tinham servido de base de apoio e de arma de arremesso militar das potências imperialistas em conflito e que era tempo de acabar com essa situação. O autor deste artigo (que, durante o período em causa, foi editor do jornal do partido) considera que foi a reacção da população que levou o líder político a enveredar por uma via tão perigosa. A população limitou-se a mostrar que pretendia que os Americanos abandonassem a base e a devolvessem ao povo. Isto foi tanto mais notável, quanto sabemos que o povo de Trinidad admitiu livremente que a ilha nunca gozara de uma opulência financeira tão grande como a que se verificou com a presença americana durante a guerra. A América constituía, sem dúvida, a mais importante fonte de apoio económico e financeiro. Mas o povo caribenho estava disposto a quaisquer sacrifícios para que a base fosse devolvida. Estava, de facto, disposto a tudo, e os líderes políticos tiveram de se esforçar por não fazer ou dizer algo que pudesse precipitar uma intervenção indesejada das massas.

A característica mais marcante desta poderosa revolta nacional foi talvez a sua tónica na dimensão nacional em detrimento de todas as outras. Não se verificou o mais leve vestígio de anti-americanismo; e, apesar de o Ministério das Colónias britânico ter sido apresentado como aliado do Departamento de Estado norte-americano e de a reivindicação de independência política ter ganho cada vez mais adeptos, também não havia qualquer vestígio de sentimento antibritânico. Não se verificou tão-pouco qualquer tendência para o não-alinhamento, nem sequer, apesar da pressão independentista, para o anti-imperialismo. As massas populares de Trinidad e Tobago encaravam a devolução da base como a primeira e mais importante etapa na sua demanda de uma identidade nacional, pela qual estavam dispostas a sofrer e, se necessário (estou tão certo disto

quanto se pode estar num assunto como este), a lutar e a morrer. Mas não estavam minimamente preocupadas com as consequências habituais de uma luta contra uma base estrangeira. Não que as ignorassem. É mais que certo que estavam a par delas. Mas tinham uma longa experiência de relações internacionais e sabiam exactamente o que queriam. A população reagiu de forma semelhante, nas restantes ilhas, considerando que se tratava de uma questão caribenha. A conferência de imprensa do líder político foi o programa de rádio mais ouvido nas ilhas caribenhas. Era como que a repetição do que acontecera em 1937-38. «Somos livres à nascença e, quando isso muda, temos de agir; portanto mexamo-nos e quando estivermos a mexer, digamos que é uma liberdade natural que nos faz mexer.»⁽¹³⁾ Embora a bandeira britânica ainda esvoaçasse sobre as suas cabeças, nas suas reivindicações e manifestações por Chaguaramas os Caribenhos eram livres, mais livres do que viriam a ser durante muito tempo.

A identidade nacional caribenha é mais facilmente observável nos textos publicados pelos escritores das Caraíbas.

Vic Reid da Jamaica é o único romancista caribenho que vive nas Caraíbas. Talvez por isso situe os seus romances em África. Um africano que conhece bem as Caraíbas garante-me que a narrativa de Reid nada tem de africano, mas que apresenta as Caraíbas sob roupagem africana. Seja como for, o romance é impressionante. Africano ou caribenho, reduz os problemas humanos dos países subdesenvolvidos a um denominador comum. O tom distintivo da nova orquestra caribenha não é estrondoso, mas é nítido. Reid não é indiferente ao destino das suas personagens. As paixões políticas são intensas e inserem-se num conflito mortífero. Mas Reid mantém um distanciamento nunca alcançado num escritor europeu ou africano: Garvey, Padmore, Césaire não tinham, nem podiam ter esse distanciamento. A origem do distanciamento de Reid encontra-se muito claramente no mais importante e abrangente escritor da escola caribenha, George Lamming, oriundo de Barbados.

Uma vez que pretendemos cingir-nos estritamente ao nosso tema, limitar-nos-emos a mencionar apenas um episódio do último dos seus quatro impressionantes romances.

⁽¹³⁾ *Season of Adventure*, de George Lamming.

Powell, uma personagem de *Season of Adventure*, é um assassino, um violador, enfim, um criminoso da sociedade caribenha. Subitamente, a nove décimos do fim do livro, Reid insere três páginas intituladas «Nota do autor». Neste relato, escrito na primeira pessoa, o autor presta esclarecimentos sobre Powell.

Até aos dez anos, Powell e eu tínhamos vivido juntos e partilhado a afeição de duas mães. Powell ditara os meus sonhos; e eu vivera as suas paixões. Sendo da mesma idade, a nossa instrução primária fora feita em conjunto, passo a passo.

Foi então que se deu a ruptura. Recebi uma bolsa de estudo pública que iniciou a minha emigração para um outro mundo, um mundo cujas raízes eram as mesmas, mas cujo modo de vida era totalmente diferente daquele eu conhecera na minha infância. Com a bolsa, eu conquistara um privilégio que agora excluía Powell e toda a *tonelle*⁽¹⁴⁾ do meu futuro. Eu e Powell havíamos sido unha com carne. E, no entanto! No entanto, esqueci a *tonelle*, como os homens esquecem a guerra, e liguei-me àquele novo mundo, tão recente e tão leve, quando comparado com o peso do passado. Instintivamente, aceitei esse novo privilégio; e, apesar de todos os meus esforços, não consegui libertar-me dele até hoje.

Estou firmemente convencido de que sou, em grande medida, responsável pelo impulso demente que levou Powell a sucumbir ao mundo do crime. Não aceito como justificação a desculpa de que tudo se deveu ao meio social; nem posso permitir que a minha deficiência moral seja atribuída a uma consciência estrangeira, rotulada de imperialista. Levarei comigo para o túmulo a convicção de que sou responsável pelo que aconteceu ao meu irmão.

Powell continua presente algures no meu coração, com um amor dúbio e uma estranha e inefável sombra de remorso; mas também com uma nostalgia muito, muito profunda. Pois, desde que fui abandonado pelo universo da sua infância, nunca mais tive a sensação de fazer honestamente parte de coisa alguma.

Este é um elemento novo na vasta literatura anticolonialista. O caribenho desta geração assume a responsabilidade total pelas Caraíbas.

(14) Espécie de caramanchão tido como típico da paisagem das Caraíbas (N.T.).

É o que também faz Vidia Naipaul de Trinidad. O Sr. Biswas escreve o seu primeiro artigo para um jornal.

O PAPÁ REGRESSA A CASA NUM CAIXÃO

A última viagem do US Explorer

Sobre gelo, por M. Biswas

...Há menos de um ano, o papá – George Elmer Edman, o famoso viajante e explorador – saiu de casa, a fim de explorar o Amazonas. Bem, meninos, tenho notícias para vocês. O vosso papá está de regresso. Ontem passou por Trinidad. Num caixão.

Com este artigo, o Sr. Biswas, antigo trabalhador rural e dono de uma pequena loja, consegue um emprego como colaborador daquele jornal.

O Sr. Biswas escreveu uma carta de protesto. Levou duas semanas a redigi-la. Consistia em oito páginas dactilografadas. Depois de numerosas reformulações, a carta transformou-se num amplo ensaio filosófico sobre a natureza humana; o filho frequenta uma escola secundária e, juntos, folheiam as peças de Shakespeare à procura de citações e encontram um manancial em *Dente por Dente*. Um estrangeiro é capaz de não se dar conta desta representação subtil do *modus operandi* do jornalista, do político, do primeiro-ministro caribenho corrupto.

O Sr. Biswas é agora um homem de letras. É convidado para um encontro de intelectuais locais. O Sr. Biswas, para quem o supra-sumo poético é Ella Wheeler Wilcox, fica boquiaberto com o *whisky* e a conversa sobre Lorca, Eliot, Auden. Todos os membros do grupo têm de apresentar um poema. Uma noite, depois de contemplar o céu pela janela, o Sr. Biswas encontra o seu tema.

Era dedicado a sua mãe. Não pensou no ritmo; não usou termos abstractos enganadores. Escreveu sobre a experiência de chegar ao cume da

encosta e ver a terra negra arada, as marcas da pá, os sulcos deixados pelos dentes da forquilha. Escreveu sobre a viagem que fizera há muito tempo. Estava cansado; ela obrigou-o a descansar. Tinha fome; ela deu-lhe alimento. Não tinha para onde ir; ela recebeu-o...

«É um poema». anunciou o Sr. Biswas. «Em prosa.»

«...Não tem título,» disse. E, como tinha previsto, esta declaração foi recebida com satisfação.

A sua desgraça veio a seguir. Pensando estar livre do que escrevera, aventurou-se no poema, com ousadia e, mesmo, com um toque de auto-ironia. Mas, à medida que lia, as mãos começaram a tremer, as folhas de papel farfalharam; e, quando falou da viagem, a voz fraquejou-lhe. Começou a falhar e nunca mais parou; os olhos piscavam. Mas prosseguiu e a sua emoção era tal que no final ninguém disse palavra...

O caribenho sempre fizera um papel ridículo ao tentar imitar o jornalismo americano, Shakespeare, T.S. Eliot, Lorca. Só conseguia ser verdadeiro quando escrevia sobre a sua infância caribenha, a sua mãe caribenha e a paisagem caribenha. Naipaul é indiano. O Sr. Biswas é indiano. Mas o problema dos indianos nas Caraíbas é uma criação dos políticos de ambas as raças, à procura de formas de evitar atacar o velho sistema colonial. O indiano tornou-se tão índio ocidental como todos os outros imigrados.

O mais recente romancista caribenho é um dos mais estranhos romancistas vivos. Tendo iniciado a sua obra em 1958, acabou de concluir uma série de quatro romances⁽¹⁵⁾. Nasceu na Guiana Britânica, que pertence ao continente sul-americano. O território é composto por quase 64 000 quilómetros quadrados de montanhas, planaltos, floresta, selva, savana, as mais altas cataratas do mundo, ameríndios, comunidades de escravos africanos fugidos – sendo grande parte inexplorado. Durante quinze anos, Wilson Harris trabalhou como agrimensor neste novo território. Pertence a uma típica comunidade caribenha de 600 000 pessoas que habita uma

⁽¹⁵⁾ *Palace of the Peacock, The Far Journey of Oudin, The Whole Armour, The Secret Ladder*. Londres: Faber & Faber.

estreita faixa junto à costa. Harris dá o toque final na concepção que as Caraíbas têm de si mesmas enquanto identidade nacional. Fugido à polícia, este jovem natural do Guiana, meio chinês, meio negro, descobre que todas as gerações anteriores, de holandeses, ingleses, franceses, capitalistas, escravos, escravos alforriados, brancos e negros, eram expatriados.

«...Os espíritos inquietos e rebeldes de todos os nossos antepassados (que se pensava neutralizados para sempre) estão a regressar para se instalar no nosso sangue. E temos de recomeçar, a partir do ponto em que iniciaram as suas explorações. Temos de retomar a colheita interrompida das sementes. Não vale a pena venerar os *tacouba* e os troncos de árvore mais podres à superfície do solo histórico. Há todo um mundo de ramos e sensações que ignorámos; e agora temos de recomeçar a partir da raiz, por mais insignificante que ela pareça. Sangue, seiva, carne, veias, artérias, pulmões, coração, o coração da nossa terra mãe, Sharon. *Somos os primeiros pais potenciais capazes de conter a casa ancestral*. Demasiado jovens? Não sei. Com uma responsabilidade demasiado grande? O tempo o dirá. Mas temos de enfrentar o desafio. Senão, será tarde de mais para impedir a fuga e a ruína de tudo e todos. Então nem deus, nem o diabo conseguirão que nos juntemos de novo. É o que acontece com todas as bananas, pacobais e cafezais nos arredores de Charity. Não fica muito longe daqui, sabes. Basta que venha um vento fraco para arrancar tudo da terra. Porque o solo é instável. Só *pegasse*⁽¹⁶⁾. Parece rico à superfície, mais nada. Que pensas que dizem, quando isso acontece, quando as colheitas se perdem? Encolhem os ombros e dizem que eram colheitas dispensáveis. Não compreendem que somos *nós*, que é sempre o nosso sangue que corre, no rio e no mar, em todos os lugares, manchando a mata. Chegou a altura de assumir a posição do recém-nascido, Sharon; tu e eu; mesmo que tenhamos de nos ajoelhar e *rastejar* para encontrarmos uma base sobre a qual nos possamos erguer.»

Não há aqui espaço para nos ocuparmos do poeta e da sua relação com a tradição literária, ou do cantor de baladas. Com a dança, a inovação dos instrumentos musicais, o cantar de baladas populares, sem paralelo

⁽¹⁶⁾ Espécie de turfa (N.T.).

em qualquer parte do mundo, as massas populares estão não à procura de uma identidade nacional, mas sim a exprimi-la. Os escritores caribenhos descobriram as Caraíbas e os Caribenhos, um povo de meados do nosso conturbado século, preocupados com a descoberta de si mesmos, determinados a descobrir-se a si mesmos, mas sem qualquer ódio ou malícia para com o estrangeiro, nem mesmo contra o amargo passado imperialista. Para ser admitida no concerto das nações, uma nova nação tem de trazer algo de novo. Caso contrário, não passa de uma necessidade ou de uma conveniência administrativa. Os Caribenhos trouxeram algo de novo.

Também Albion foi um dia
uma colónia como nós ...
... perturbada
por canais encrespados e a
expansão inútil
De facções cruéis.
Tudo acaba em compaixão.
Tão diferente daquilo que o coração
determinou

Uma paixão não consumida, mas interiorizada. Toussaint fez uma tentativa e pagou-a com a vida. Dilacerada, desvirtuada, estirada até aos limites da agonia, injectada com o veneno dos remédios costumeiros, a paixão sobrevive no Estado fundado por Fidel. É um Estado caribenho das Caraíbas. Foi por ele que Toussaint, o primeiro e mais notável caribenho, deu a vida.

*Prefácio a «Antologia Temática
de Poesia Africana»*

Os critérios das nossas antologias têm variado em função do objectivo que nos propusemos atingir, no momento da sua elaboração. Data de 1953 o aparecimento em Lisboa do primeiro *Caderno de Poesia Negra de Expressão Portuguesa*, organizado em colaboração com Francisco José Tenreiro. Nele figuram seis poetas: Alda do Espírito Santo e Francisco José Tenreiro (S. Tomé), Agostinho Neto, António Jacinto e Viriato da Cruz (Angola) e Noémia de Sousa (Moçambique). Justamente aqueles que no contexto da época representavam a vanguarda literária desses países, tanto pelo conteúdo dos seus poemas como pelo papel desempenhado nos movimentos culturais de carácter nacionalista. Em 1958 publicámos a *Antologia de Poesia Negra de Expressão Portuguesa* (2), que, além dos poetas do *Caderno*, reúne autores de Cabo Verde, da Guiné e também do Brasil. Foi-nos dado justificar, nessa altura, a orientação dos poetas em reivindicar «o orgulho escandaloso da qualidade de ser negro» (3). Finalmente, em 1967 apresentámos em Argel a *Antologia Temática* (4).

(1) «Prefácio». *Antologia Temática de Poesia Africana*. Cabo Verde, São Tomé e Príncipe, Guiné, Angola, Moçambique. I – Na noite grávida de punhais, Lisboa: Sá da Costa, 1975.

(2) Edição de Pierre-Jean Oswald, Paris.

(3) «... o dépassement da négritude», escrevíamos então, «é um facto evidente, entendida como simples afirmação do acto de existir no mundo, sobretudo com a poesia negra de expressão francesa, que constituiu o principal veículo. Mas o poeta negro em nada deve renunciar à sua qualidade ou às suas características; pelo contrário, o fundamento da sua universalidade reside na plena afirmação da sua particularidade que não é puramente étnica, mas tanto histórica como social e cultural, numa palavra, humana.» (*Ibidem*, p. XIV.)

(4) No quadro duma colecção de literatura africana de expressão portuguesa, dirigida em parceria com Carlos Pestana Heineken, Tomás Medeiros e Sérgio Vieira.

Na base desta última obra, decidimo-nos agora ordenar uma selecção subordinada ao mesmo critério que privilegia os temas, mas considera também as particularidades geográficas e a ordem cronológica. Repartimos a nossa visão panorâmica em dois tomos complementares: o primeiro insere a criação dos anos 30 até ao fim da década de 50, e o segundo, a que foi produzida no contexto histórico aberto pela madrugada de 4 de Fevereiro de 1961, isto é, a guerra de libertação nacional. Este material, precedente de fontes dispersas e de inéditos que nos foram comunicados, sofreu naturalmente o manuseio subjectivo de uma leitura, na permanente pesquisa dos tesouros de essência que a verdadeira poesia nos revela. Vejamos sucintamente as condições concretas do desenvolvimento do fenómeno poético, por referência à formação da consciência nacional. Não existe, no nosso caso, um documento comparável ao Manifesto de *Légitime Défense* ⁽⁵⁾, que propunha uma «ideologia de revolta» e formulava uma orientação precisa para os escritores negros de expressão francesa; o *facto literário* surgiu, porém, com ardor e talento, muito antes dos anos 30 deste século, ficando bloqueado, pelo condicionalismo colonial, no interior das fronteiras dos países de eclosão.

Aparecidos em duas épocas distantes, e portadores de experiências diferentes, Costa Alegre, originário de S. Tomé, e Rui de Noronha, de Moçambique, podem ser considerados como os precursores da literatura africana de expressão portuguesa, no domínio poético. A obra de Costa Alegre ⁽⁶⁾, vinda a lume em 1916, foi inteiramente escrita em Portugal, por volta de 1860. O arquipélago de S. Tomé encontrava-se na fase decisiva de mutação das suas estruturas sociais, em que a iniciativa da direcção económica e o controle das riquezas agrícolas eram intensamente disputados pelos colonos aos «filhos da terra». A poesia de Costa Alegre não regista nenhum eco dessa tensão e não faz nenhuma menção precisa à conjuntura insular. Ela reflecte uma forma de tomada de consciência da condição do *negro* ferido na sua cor. Atingido no mais íntimo do seu ser pelas humilhações que sofreu num meio social que lhe era hostil, dilacerado pelo isolamento e por decepções amorosas, Costa Alegre refugia-se num universo de autocondenação *racial*.

⁽⁵⁾ Revista lançada em Paris, em 1932, por estudantes da Martinica (Étienne Léro, René Menil, entre outros), precursora do movimento da negritude.

⁽⁶⁾ *Versos* (2.ª edição), Livraria Férrin, Lisboa, 1951.

Tu tens horror de mim, bem sei, Aurora,
Tu és o dia eu sou a noite espessa
Onde eu acabo é que o teu ser começa.
Não amas!... flor, que esta minha alma adora.

És a luz, eu a sombra pavorosa,
Eu sou a tua antítese frisante,
Mas não estranhes que te aspire formosa,
Do carvão sai o brilho do diamante.

Rui de Noronha exprime timidamente, nos anos 30, os conflitos suscitados pela sociedade em que se desenrolou a sua existência. Sensível ao espectáculo da opressão, mas isolado na sua *démarche*, prisioneiro do seu misticismo, o poeta viveu o drama da sua impossível realização, em tanto que *assimilado*.

Traduz em tom brando de lamentação contemplativa a dor que lhe causava a vida das massas africanas, mas professa claramente a resignação. Rui de Noronha apela, à sua maneira, para a libertação africana, como testemunha o seu soneto «*Surge et ambula*»:

Dormes! e o mundo marcha, ó pátria do mistério.
Dormes! e o mundo rola, o mundo vai seguindo...
O progresso caminha ao alto de um hemisfério
E tu dormes no outro o sono teu infindo...
.....
Desperta. Já no alto adejam negros corvos
Ansiosos de cair e de beber aos sorvos
Teu sangue ainda quente, em carne de sonâmbula...
Desperta. O teu dormir já foi mais que terreno...
Ouve a voz do Progresso, este outro Nazareno
Que a mão te estende e diz: – África, surge et ambula!

Rui de Noronha esteve, contudo, longe de lançar as bases de uma completa identificação com o seu povo. Entre 1860 e os fins do século passado, num clima de aceras lutas políticas, sucederam-se duas gerações que marcaram a vida intelectual de Angola, particularmente dominada

pelo jornalismo. Aproveitando as possibilidades de expressão abertas pela lei portuguesa sobre a liberdade de imprensa, aplicada efectivamente durante um certo período na colónia, os angolanos lançaram jornais e revistas literários. Nenhum poeta se afirmou nessa época, embora o célebre estudioso do *kimbundu* Joaquim Dias Cordeiro da Matta nos tenha legado *Delírios*, volume de versos rudimentares.

Fundada em Março de 1936, a revista *Claridade*, primeira manifestação intelectual de conjunto da elite crioula, significou uma viragem no movimento literário de Cabo Verde. Segundo os seus mais ilustres representantes, Jorge Barbosa, Baltasar Lopes (aliás Osvaldo Alcântara) e Manuel Lopes, a preocupação essencial residia na análise do processo de formação social do arquipélago e no estudo das suas raízes. Esses intelectuais, que na sua concepção estética se inspiraram no movimento português nascido em torno da revista *Presença* e na literatura brasileira, distinguiram-se na poesia e na ficção, bem como nos ensaios sobre as estruturas sócio-culturais do arquipélago.

Os escritores do movimento *Claridade*, condicionados pela sua formação ideológica, adoptaram um ângulo de visão de «classe» para abarcar o universo insular. Não se atacaram ao fundamento dos *dramas da terra* (a seca, a fome e a emigração) e muito menos perspectivaram a superação das atitudes resignadamente contemplativas. A sua poesia, dominada pelo tema da *evasão*, afastou-se do inquérito aos sentimentos populares. Como produto esteticamente acabado do elitismo, ela passou ao lado do clamor das massas das ilhas.

Ao examinarem o *processus* de aculturação em Cabo Verde, os animadores de *Claridade* e outros autores afirmaram que as contribuições da cultura africana tendiam a reduzir-se ao nível de sobrevivências ou a diluir-se em função do grau de instrução e de urbanização do meio, enquanto os valores europeus, possuidores de uma maior capacidade de resistência, se impunham e se generalizavam.

Há muito que vimos defendendo que situar culturalmente o arquipélago no quadro dum problema distinta do continente africano – um caso de *regionalismo europeu* ou *derradeira recorrência do mundo mediterrâneo* – resulta, aos nossos olhos, de uma interpretação errónea da formação sócio-histórica dos povos do conjunto Guiné-Cabo Verde. A evolução dos acontecimentos iria demonstrar, aliás, como as ilhas

encontraram a sua verdade histórica, através da unidade operada na luta solidária de Guineenses e de Cabo-Verdianos, pela libertação nacional.

Foi na linha deste pensamento que a nova geração cabo-verdiana, após o severo julgamento dos *Claridosos*, estabeleceu a ponte de ligação com os movimentos culturais que surgiram em Angola e em Moçambique.

Constituindo a renovação intelectual o produto dum reflexão sobre o processo histórico e uma contestação dos «valores» admitidos, as gerações do pós-guerra reexaminaram o problema da cultura à luz das forças em presença e em conflito, na situação colonial.

Vamos descobrir Angola – tal foi, nesta perspectiva, a palavra de ordem lançada em Luanda, em 1948, por um grupo de estudantes e de jovens intelectuais. Coube a Viriato da Cruz o mérito da sua formulação teórica e estética:

«O movimento», escreveu ele mais tarde, «deveria retomar, mas sobretudo com outros métodos, o espírito combativo dos escritores africanos dos fins do século XIX e dos princípios do actual. Esse movimento combatia o respeito exagerado pelos valores culturais do Ocidente (muitos dos quais caducos); incitava os jovens a redescobrir Angola em todos os seus aspectos através dum trabalho colectivo e organizado; exortava a produzir-se para o povo; solicitava o estudo das modernas correntes culturais estrangeiras, mas com o fim de repensar e nacionalizar as suas criações positivas e válidas; exigia a expressão dos interesses populares e da autêntica natureza africana, mas sem que se fizesse nenhuma concessão à sede de exotismo colonialista. Tudo deveria basear-se no senso estético, na inteligência, na vontade e na razão africanas.»

No projecto dos seus promotores, a iniciativa não se limitava a repensar um caso particular, a dar forma literária a expressão dos sentimentos do homem angolano, mas devia descer a rua, noutras termos, identificar-se com as aspirações populares. A consequência lógica deste objectivo foi a dinâmica cultural incentivada pelo aparecimento do Movimento dos Novos Poetas de Angola, pela fundação da revista *Mensagem* e pela elaboração do plano de alfabetização das massas. Assim nasceu a literatura angolana moderna, distinguindo-se os primeiros poetas que começaram a

decifrar o real quotidiano: Viriato da Cruz, António Jacinto, Agostinho Neto. A geração da *Mensagem* entoou, com efeito, o novo canto da *angolanidade*.

O aparelho policial, garante do obscurantismo instalado na colónia, foi lançando progressivamente os escritores mais empenhados na frente cultural para as trincheiras da clandestinidade, para as prisões e para o exílio.

Um sector da juventude retomou mais tarde este combate no seio da Casa dos Estudantes do Império, dando à estampa várias obras literárias. Não tardaria, porém, a PIDE omnipresente a pôr também um termo à existência daquele agrupamento.

Tomada no seu conjunto, a evolução da moderna poesia africana de escrita portuguesa e crioula comporta três fases essenciais: a primeira, a da *negritude*, entendida como negação da assimilação ou, para utilizar a expressão de Aimé Césaire, como «postulação irritada e impaciente de fraternidade».

A *Ilha de Nome Santo*, de Francisco José Tenreiro, marca o ponto de partida. O poeta procura ligar, primordialmente, a sua condição de homem insular ao mundo dos oprimidos, e revaloriza o património cultural negro-africano. É uma voz solitária, então no exílio, que se levanta para cantar S. Tomé e exaltar a negritude em língua portuguesa:

Quando cantas nos cabarés
fazendo brilhar o marfim da tua boca
é a África que está chegando!

Quando nas Olimpíadas corres veloz
é a África que está chegando!

Segue em frente irmão!
Que a tua música seja o ritmo de uma conquista!
E que o teu ritmo seja a cadência de uma vida nova!
... para que a tua gargalhada
de novo venha estraçalhar os ares
como gritos agudos de azagaia!

Ao relacionar-se, no limiar dos anos 50, com os intelectuais e estudantes reunidos no Centro de Estudos Africanos, cujos poetas imprimem já uma tónica militante à dolorosa peregrinação do homem *negro de todo o mundo*, Tenreiro enriquece o conteúdo da sua criação literária e junta-se ao coro do protesto reivindicativo, *de coração em África...*

Vale a pena citar o seu julgamento sobre a situação da poesia africana naquele período:

[...] De uma maneira geral era este o panorama da poesia do ultramar ainda em 1953. De um lado aqueles, os do exotismo, do outro, os que procuravam exprimir o que, à falta de palavras mais significativas, se entendeu chamar negritude. Não é este o momento para explicar o que então se entendia por negritude. Foi suficientemente divulgada, amada e tão incompreendida por alguns que de todos é conhecida já esta posição de poetas. Mas o que tem significado dizer agora é que foram esses poetas que, pela primeira vez, nos ritmos livres dos poemas equacionaram, aos que têm sensibilidade, as tensões sociais que estão na génese da problemática actual do mundo ultramarino...

«[...] Tínhamos assim em 1953 a poesia do exótico, afastada das realidades miúdas da vida do homem, a negritude ou poesia da consciencialização do homem perante as mesmas realidades e finalmente a poesia da amorabilidade, a cabo-verdiana, que não voltando costas à vida tomada no seu conjunto de valores, consubstancia em si o caso particular de um encontro generoso de civilizações.»^(?)

A segunda fase, suscitada pelo alargamento e ultrapassagem da negritude, e o momento da *particularização*. Os poemas precisam os contornos nacionais e incidem mais profundamente no real social. A criação literária vai ritmando o desenvolvimento da consciência nacional, quando se esboça a estrutura dos movimentos políticos. De 1953 a 1960, aproximadamente, a poesia apreende a trama dos acontecimentos que caracterizam as mutações na sociedade colonizada. Daí a *actualização* da sua temática.

O próprio enraizamento dos poetas no chão nacional determina a convergência de temas e a unidade de tom. De todas as colónias erguem-se

(?) In *Mensagem*, órgão da Casa dos Estudantes do Império, ano xv, Abril de 1963, n.º 1.

vozes de denúncia: poetas cabo-verdianos asfixiam o *desespero de querer partir / e ter que ficar*, vinculando-se definitivamente aos diversos níveis das realidades africana. Alda do Espírito Santo exige justiça para as carrascos da sua terra.

E quando os povos de Angola, da Guiné e de Moçambique retomam pela via armada a iniciativa histórica que modela o seu devir nacional, entramos na terceira fase desta poesia: *as balas começam a florir*, dirá Jorge Rebelo.

Esta poesia levanta, contudo, alguns problemas inerentes às condições (materiais, sociais e ideológicas) que presidiram à sua eclosão: um espaço de audiência limitado, utilização quase exclusiva da língua do colonizador. Ela desenvolveu-se até um certo estágio à margem daqueles que, nas sociedades oprimidas, deveriam constituir os seus primeiros destinatários – o público imediato. Decerto ela não atingiu directamente as largas massas populares, mas contribuiu para que os seus problemas fossem assumidos pelos núcleos de leitores em situação de ruptura com o assimilacionismo.

O aparelho colonialista reagiu ao impacte provocado pela poesia de denúncia e de protesto tanto junto do círculo restrito do público africano como junto dos leitores da sociedade colonial ou da sua *metrópole* que recebiam uma outra *imagem* dos Africanos, ocultada ou deformada pelas instituições opressivas. Daí as recuperações e o apadrinhamento de certos poetas, bem como a proibição da edição de obras que encarnavam de perto ou de longe os sentimentos populares.

Tais problemas, cuja superação resultou numa intervenção extraliterária, foram afrontados e continuam a sê-lo por outros criadores em situação de dominação, quer se trate de maiorias ou de minorias étnicas. A particularidade do nosso caso reside no facto de que a maturação ideológica concomitante com a radicalização das formas de luta, a própria explosão do instrumento linguístico tendendo a uma independência semântica, e sobretudo o comprometimento do sujeito-poeta nas batalhas populares permitiram lançar as bases da identificação do autor com o seu público. No termo dos dois tomos que compõem a presente antologia faremos a abordagem sócio-histórica da problemática do *processus* literário, que não cabe agora no âmbito deste prefácio.

Inserimos os grandes temas da primeira parte da nossa antologia nos quadros da *insularidade*, *evocação*, *protesto* e *prelúdio à libertação*. Salientámos a carácter específico da poesia de Cabo Verde: ao evasivismo de que esteve impregnada a geração da *Claridade* respondeu a posição antitética da *Nova Largada*. De notar, entretanto, que Osvaldo Alcântara viveu o drama da alternância entre a fuga para *Pasárgada* e a adesão à *Ressaca*.

Creemos que esta arrumação permite compreender o combate dos poetas contra a realidade global do colonialismo. Aqui nenhum tema é inocente ou desinteressado. A evocação do *mar* e da *mulher* articula-se a um universo lírico de reabilitação de valores estéticos. O tratamento da *infância* ultrapassa a nostálgica reminiscência para se transformar em fonte de energia e de renascimento. É uma infância enlutada pela agudização das lutas sociais, pela reordenação do espaço das cidades, mercê da especulação imobiliária em proveito dos colonos: memória do passado inscrito no calendário colonial.

Dois pontos permanentes de apoio confundidos no mesmo significante simbólico: a *mãe* e a *terra*. O canto da mãe desemboca em sonhos, esperança e certeza, a canção da terra, revelando as figuras vivas da alienação quotidiana, as feridas da agressão exterior, enraíza um comportamento.

Os poetas detectam as suas matrizes culturais. A rejeição do assimilacionismo veiculado pela ideologia dominante acompanha-se da busca de raízes africanas. *Os valores* do património cultural do *undo negro* integram a musicalidade dos versos; mas para lá da sua exaltação, os poetas restabelecem os elementos de ligação fraternal com a comunidade dos oprimidos, confrontando as dores e as esperanças, interpelando os companheiros de um e outro continente. Eles declaram a cumplicidade das suas mensagens, anunciam o *fim da noite* e o *começo do dia*. Antecipação precedida pelo *protesto*, numa linguagem que capta e desmonta os mecanismos do sistema. O poeta identifica-se com o seu povo, no *corpo-poema*, ao inventariar as forças físicas a reunir, do mesmo lado da barricada. Assim Noémia de Sousa define o *ser social* da África concreta:

.....
Se quiseres compreender-me
vem debruçar-te sobre minha alma de África,

nos gemidos dos negros dos cais
nos batuques frenéticos dos muchopes
na rebeldia dos machanganas
na estranha melancolia se evolvendo
duma canção nativa, noite dentro...

A relativa abundância de poemas que versam o tema do *contratado* resulta, como é óbvio, do lugar que esta sub-humanidade ocupou na economia colonial. Das periferias urbanas ou das sanzalas para as roças e para as minas, o *caminho do contrato* foi o testemunho vivo e sangrento do quotidiano da colonização portuguesa. O trabalho forçado constituiu, sem dúvida, o flagelo mais tangível que atingiu o corpo social das terras do continente e das ilhas. Por isso, os poetas conscientes desta vasta empresa de *coisificação* encontraram o estilo adequado para exprimir o horror dos factos e tirar o significado último das revoltas emergentes. Como advertia Ovídio Martins:

.....
Mas depois
Não nos venham dizer
que não vos avisámos!...

A questão do trabalho forçado, no contexto sócio-económico de S. Tomé, esteve ainda na base dos acontecimentos que tiveram por desfecho as trágicas jornadas de Fevereiro de 1953 – o massacre de Batepa. Alda do Espírito Santo pagou o tributo de fidelidade ao seu povo, viveu o poema inspirado pela repressão na Trindade, partilhou a pena dos mártires da praia *Fernão Dias*.

Estes poetas que assumem cada vez com mais vigor as aspirações das massas exploradas traduzem o seu compromisso no *apelo* a novas formas de luta. Agostinho Neto presente a maturidade da conjuntura no seu regresso a Angola:

.....
Quando eu voltei o dia estava escolhido
e chegava a hora

Ao que responde Kaoberdiano Dambara no ritmo do batuque da tabanca:

Brandi fero riba'l monti,
ko fomi o ko fartura, io guera o ko paz,
luta pra liberdadi'l bo tera!

Ficou atrás esclarecido que a poesia africana de escrita portuguesa e crioula, sob o condicionamento da dominação colonialista, se articula intimamente ao movimento de libertação nacional. Ela ritma o longo combate: *negar a negação* e realizar a emergência histórica dos povos. Utilizando o privilégio de serem investidos do verbo, os poetas da *noite grávida de punhais* exprimiram, até às suas derradeiras consequências, os elementos informulados que agitavam as massas, dominaram os elementos culturais da afirmação nacional através do *grito*, do *canto* e do *apelo*. Actores sociais no acto cultural por excelência, a luta armada, formularam então um novo discurso poético. Nos dois momentos, os poetas universalizaram os signos da luta pela independência nacional.

Mário de Andrade

CAPÍTULO II

**PODER, COLONIALISMO,
RESISTÊNCIA TRANSNACIONAL**

O etnógrafo perante o colonialismo

Este esboço reproduz – numa versão bastante reformulada, mas marcada, contudo, pelas suas circunstâncias de origem – uma exposição, seguida de discussão, realizada a 7 de Março de 1950 na Associação dos Trabalhadores Científicos (secção das ciências humanas) perante um auditório composto, sobretudo, por estudantes, investigadores e membros do corpo docente.

A etnografia pode ser definida sumariamente como o estudo das sociedades encaradas do ponto de vista da sua cultura e estas constituirão o objecto da nossa observação para delas extrair os respectivos caracteres distintivos. Historicamente, a etnografia desenvolveu-se ao mesmo tempo que se efectuava a expansão colonial dos povos europeus e se estendia a uma porção cada vez mais vasta das terras habitadas esse sistema que se reduz essencialmente à subjugação de um povo por um outro povo dotado de utensílios mais eficazes, ao mesmo tempo que se lançava um véu vagamente humanitário sobre o objectivo final da operação: assegurar o lucro a uma minoria de privilegiados. Difusão da cultura ocidental concebida como a mais perfeita, a despeito de invenções tais como a iperita (utilizada por Mussolini contra os Abissínios) e, actualmente, a bomba atómica (com que o mundo antigo é ameaçado pelo governo americano), valorização de territórios que, de outra forma, se

(1) «L'ethnologue devant le colonialisme», *Cinq Études d'Ethnologie*, Pays, Denoël Gonthier, 1983 [1950], pp. 83-112. Tradução de Manuela Ribeiro Sanches. Revisão de Maria José Rodrigues.

teriam mantido improditivos, avanço do cristianismo e da higiene, eis as mais invocadas entre as razões, boas ou más, que o colonialismo moderno pode encontrar para dominar países e explorar os seus habitantes, alienando-os de si mesmos. É preciso não esquecer que foi também uma missão de ordem humanitária que a Alemanha pretendia atribuir-se quando mascarava os seus actos de banditismo por detrás da ideia de uma regeneração da Europa e justificava os seus extermínios através de uma determinada eugenia.

Se bem que todas as sociedades possam ser estudadas deste ponto de vista, a etnografia tomou como domínio de eleição o estudo das sociedades «não-mecanizadas» ou, dito de outra forma, aquelas que não desenvolveram uma grande indústria e ignoram o capitalismo ou, de algum modo, apenas o conhecem a partir do exterior sob a forma do imperialismo a que estão sujeitas. Assim, neste sentido, a etnografia surge estreitamente ligada ao facto colonial, independentemente da vontade dos etnógrafos. Na sua maioria, estes trabalham em territórios coloniais ou semicoloniais dependentes do seu país de origem e, mesmo quando não recebem apoio directo dos representantes locais do seu governo, são por eles tolerados e mais ou menos associados, pelas pessoas que estudam, a agentes da administração. Em tais condições, será, de imediato, difícil para o etnógrafo, mesmo para o mais apaixonado pela ciência pura, ignorar o problema colonial, pois encontra-se, quer queira ou não, integrado nesse jogo, tratando-se de um problema, nem mais nem menos, vital para as sociedades assim subjugadas de que ele se ocupa.

Se é indiscutível que a etnografia – sob pena de deixar de ser uma ciência – deve tender para o máximo da imparcialidade, não é, por isso, menos indiscutível que, sendo uma ciência humana, não pode deixar de pretender um distanciamento menor do que aquele que caracteriza uma ciência física ou uma ciência natural. Apesar das diferenças de cor e de cultura, quando fazemos uma investigação etnográfica, são sempre os nossos semelhantes que observamos e não podemos adoptar em relação a eles a indiferença, por exemplo, do entomólogo que observa com curiosidade insectos a lutar ou a devorar-se entre si. Além disso, a impossibilidade de subtrair totalmente uma observação à influência do observador é, para a etnografia, ainda menos negligenciável do que para as outras ciências,

pois ela vai muito mais longe. Mesmo se considerássemos – em nome da ciência pura – que devemos limitar as nossas investigações e não intervir, nada podemos contra o facto de a mera presença do investigador no seio da sociedade sobre a qual trabalha ser já uma intervenção: as suas perguntas, os seus propósitos, mesmo o simples contacto suscitam naquele que é entrevistado problemas que nunca se havia colocado antes; isto leva-o a ver os seus próprios costumes a uma nova luz, abre-lhe novos horizontes. Para além do seu trabalho de investigadores, os etnógrafos adquirem, também, objectos destinados a ser estudados e conservados em museus. No caso, pelo menos, dos objectos religiosos ou dos objectos de arte transportados para um museu metropolitano, independentemente do modo como são indemnizados os anteriores detentores, é uma parte do património cultural de todo um grupo social que assim é retirado aos que sobre ele têm verdadeiramente direito, e é claro que esta parte do trabalho, que consiste em reunir colecções – se é que nisso pode ver-se algo mais do que uma pura e simples espoliação (dado o interesse científico que ela apresenta e o facto de, nos museus, os objectos terem a oportunidade de se conservar melhor do que se permanecessem no seu lugar de origem) –, faz parte, pelo menos, das acções do etnógrafo que cria deveres próprios perante a sociedade estudada: a aquisição de um objecto que não é normalmente destinado a ser vendido constitui, com efeito, um desvio dos usos e representa assim, de tal forma uma intrusão, que aquele que por ela foi responsável não pode, também ele, considerar-se totalmente estranho à sociedade cujos hábitos foram assim afectados.

Se, para a etnografia, mais ainda do que para outras disciplinas, é óbvio que a ciência pura é um mito, há que admitir, além disso, que a vontade de serem cientistas puros não pesa em nada, na ocasião, contra esta verdade: ao trabalharmos em países colonizados, nós, etnógrafos, que somos não só metropolitanos mas também mandatários da metrópole – pois é do Estado que recebemos as nossas missões –, temos menos fundamento do que quaisquer outros para lavar as mãos da política seguida pelo Estado e pelos seus representantes relativamente às sociedades que escolhemos como objecto de estudo e, perante as quais – nem que seja por astúcia profissional –, não deixámos de testemunhar, quando as abor-

dámos, essa simpatia e abertura de espírito que a experiência mostra serem indispensáveis ao bom andamento das investigações.

Cientificamente, é já certo que não podemos, a não ser que as nossas perspectivas sobre elas sejam falseadas, negligenciar o facto de que as sociedades em questão estão submetidas ao regime colonial e que, por consequência, sofreram – mesmo no caso das menos tocadas, das menos «aculturadas» – um determinado número de perturbações. Se quisermos ser objectivos, devemos considerar estas sociedades no seu estado *real* – ou seja, no seu estado actual de sociedades sofrendo em qualquer grau o empreendimento económico, político e cultural europeu –, e não nos referir à ideia de uma integridade qualquer, pois é evidente que as sociedades sob o nosso domínio nunca a conheceram, nem mesmo antes de serem colonizadas, visto que não é verosímil que exista uma só sociedade que tenha vivido sempre em isolamento completo, sem qualquer espécie de relações com outras sociedades e, consequentemente, sem receber um mínimo de influências do exterior.

Humanamente, pela razão acima referida (a nossa pertença a uma nação colonizadora e o nosso carácter de funcionários ou encarregados de uma missão do seu governo), não nos é possível desinteressar-nos dos actos de administração colonial, actos pelos quais somos, necessariamente (enquanto cidadãos e emissários), parcialmente responsáveis e, em relação aos quais, não bastará, se com eles não concordarmos, deles nos dessolidarizarmos de um modo simplesmente platónico. Nós, cuja especialidade é *compreender* as sociedades colonizadas a que nos ligamos por motivos frequentemente alheios à estrita curiosidade científica, temos o dever de ser como que os seus advogados naturais face à nação colonizadora a que pertencemos: na medida em que existe alguma hipótese de sermos ouvidos, devemos estar constantemente preparados para assumir o papel de defensores dessas sociedades e das suas aspirações, mesmo que tais aspirações choquem com os interesses apresentados como nacionais e sejam motivo de escândalo.

Enquanto especialista do estudo destas sociedades tão mal conhecidas da maior parte dos metropolitanos, e enquanto viajante que visitou regiões de que estes mesmos metropolitanos não têm senão uma ideia muito confusa, quando não a mais errónea, compete, além disso, ao etnó-

grafo dar a conhecer o que elas são na verdade e, assim, é desejável que não desdenhe, apesar da habitual repugnância dos cientistas perante a vulgarização, das ocasiões que lhe possam ser oferecidas para se exprimir para além das publicações científicas, de forma a assegurar ao máximo a difusão das verdades que tem a dizer. Dissipar mitos (a começar pelo da facilidade da vida nos trópicos); denunciar, por exemplo, os factos da segregação ou outros hábitos que testemunham um racismo persistente, mesmo entre os povos que, como aqueles que habitualmente designamos por «latinos», parecem menos inclinados a ver na raça branca a raça dos senhores; censurar os actos oficiais ou privados que entenda serem nocivos ao presente ou ao futuro dos povos de que se ocupa: tais são as tarefas elementares que um etnógrafo não pode – se for dotado de alguma consciência profissional – recusar-se, pelo menos, a considerar.

Não se trata, contudo, apenas de sublinhar a simples afirmação geral deste dever de informadores da opinião e de críticos. Entende-se que todo o trabalhador intelectual honesto, com a possibilidade de se exprimir publicamente, não deve recuar tomar partido contra erros ou injustiças sobre os quais ele é um dos mais adequadamente habilitados a testemunhar; deste modo, entende-se que não deve hesitar em comprometer-se, a partir do momento em que lhe pareça que uma tal denúncia é o meio mais eficaz de que dispõe para contribuir para que uma injustiça seja reparada e que não se deve colocar, ao fazê-lo, na situação de não poder realizar, em sentido análogo, um trabalho ainda mais útil. Mas, se se considerar, antes de mais, que os etnógrafos, especialistas do estudo das culturas enquanto fenómenos de massa, se centram no jogo da especialização científica sobre a cultura de determinado povo ou grupo de povos colonizados, parece que – abstracção feita destes primeiros deveres em relação aos quais compete a cada um assumir as suas responsabilidades e para os quais, de resto, cada caso é um caso especial – há o direito de esperar destes técnicos uma tarefa mais precisa. A natureza exacta desta tarefa e as modalidades da sua concretização (modalidades que podemos prever serem delicadas, dado o estado de dependência em que o etnógrafo se encontra perante os poderes oficiais) são, definitivamente, os pontos sobre os quais seria desejável que a discussão se desenrolasse, nomeadamente entre aqueles etnógrafos animados de uma ligação sincera aos

grupos humanos a cujo estudo se consagraram. Tarefa positiva e não de mera proclamação; tarefa activa, que diz respeito à salvaguarda das culturas cujos veículos são estes grupos humanos. Salvaguarda, contudo, que não se deve confundir com a sua conservação, como fazem inúmeros etnógrafos que esperam ver as culturas sobre as quais desenvolveram os seus esforços transformarem-se o menos possível e que podem, frequentemente, tornar-se suspeitos de desejar, sobretudo, poder continuar a estudá-las e a comprazer-se no seu espectáculo.

Dado que uma cultura se define como o conjunto dos modos de agir e pensar, todos em certa medida tradicionais, próprios de um grupo humano mais ou menos complexo, mais ou menos extenso, ela é inseparável da história. Esta cultura, que se transmite de geração em geração, modificando-se a um ritmo que pode ser rápido (como é o caso, em particular, dos povos do mundo ocidental moderno, embora aqui intervenha, em parte, uma ilusão óptica que nos faz sobrestimar a importância das mudanças, aparentemente tanto mais consideráveis quanto elas chocam com os nossos hábitos) ou que pode, pelo contrário, ser suficientemente lento para que estas mudanças nos surjam imperceptíveis (como é o caso, por exemplo, de determinadas tribos africanas cuja descrição exterior feita por Heródoto permanece quase válida até aos nossos dias), essa cultura não é uma coisa congelada, mas uma coisa em movimento. Está ligada ao passado através de tudo aquilo que possui de tradicional, mas também tem o seu futuro, na medida em que também está constantemente em vias de se enriquecer com um contributo inédito ou, inversamente, de perder um dos seus elementos que cai em desuso, e isto pelo facto de que ela é, sucedendo-se as gerações, retomada a qualquer momento por recém-chegados, a quem fornece individualmente um ponto de partida em direcção aos fins de ordem individual ou colectiva que eles se atribuem a si mesmos.

Ora, a partir do momento em que toda a cultura surge como um perpétuo devir e objecto de superações constantes, à medida que o grupo humano que a sustenta se renova, a vontade de conservar os particularismos culturais de uma sociedade colonizada deixa de ter qualquer espécie de significado. Ou, melhor, uma tal vontade significa, praticamente, que é à própria vida de uma cultura que nos tentamos opor.

Vinda do interior da sociedade em si mesma e do seio da massa que a compõe, uma vontade assim orientada poderia ter o sentido de uma vocação: seria a sociedade em si mesma que teria feito a sua escolha quanto ao seu próprio devir e poder-se-ia, então, apenas criticar essa vontade conservadora (para a aprovar ou desaprovar). Mas isso justificaria, de qualquer modo, nos limites dessa crítica, que se dissesse que uma sociedade que tomasse tal decisão faria, de algum modo, tábua rasa da sua própria história e se negaria a si mesma enquanto depositária de determinadas formas de cultura. Deve admitir-se, com efeito, que uma civilização, seja ela qual for, só atinge o seu verdadeiro desabrochar quando adquiriu uma certa irradiação e se mostrou capaz de exercer uma influência sobre as outras civilizações, fornecendo-lhes alguns dos elementos dos seus sistemas de valores. Ora, sabe-se que uma sociedade colonizada não dispõe nem dos meios nem do prestígio requeridos para exercer uma verdadeira influência: pode falar-se da influência que exerceu, por exemplo, a arte negra sobre o desenvolvimento da arte ocidental contemporânea; mas isto não invalida que só dificilmente se possa sustentar que os nossos modos de ser ou mesmo a nossa representação do mundo foram seriamente modificados por este contributo, certamente precioso, mas mínimo, que nos veio de África. Mais do que o desejo (de resto, utópico nas condições do mundo moderno) de permanecer fechadas sobre si mesmas, a via adequada para as sociedades colonizadas ou semi-colonizadas – quando se trata de grandes conjuntos ou grupos de sociedades, apresentando poucas diferenças culturais entre si – é a de que, paralelamente a uma tomada de consciência daquilo que representam de original, de insubstituível do ponto de vista cultural (de modo que uma certa fidelidade ao seu passado nelas possa ser conservada), os seus elementos mais activos as espicacem no sentido do esforço de assimilarem as nossas técnicas e educação popular indispensáveis a todas essas sociedades, tomadas na totalidade dos seus membros, por forma a contrariar a sua desvantagem, segundo as possibilidades locais, e atingir condições que permitam que a voz das suas massas libertadas – que poderão, assim, participar de maneira efectiva na evolução cultural – possa transmitir uma mensagem para o exterior e fazer-se ouvir. Neste sentido, o trabalho em vias de se concretizar actualmente na China, sob o impulso de

Mao-zedong, deve surgir aos olhos de todos aqueles que pensam que os povos ocidentais não são capazes, por si sós, de fundar uma civilização verdadeiramente humana como uma abertura a perspectivas que permitem uma enorme esperança. Tanto quanto é possível julgar, uma tal transformação difere radicalmente daquilo que sucedeu no Japão durante estes últimos decénios, porque se trata de um movimento de emancipação *popular* e não de um simples alinhamento com os países capitalistas, como é o caso do Japão, que passou do estatuto de velho estado feudal ao de potência imperialista.

No caso de uma sociedade excessivamente reduzida ou colocada em condições tais que não haja praticamente qualquer hipótese de a sua cultura alguma vez adquirir uma irradiação, pode desejar-se vê-la abandonada a si mesma, pensando que ela poderá, pelo menos, persistir tal como é. Mas uma sociedade assim entregue ao isolamento total – se é que isso é possível – limitar-se-ia a estar condenada a vegetar durante um tempo mais ou menos longo; deixar-se-ia que ela «morresse de morte natural». E se, em vez de a separar de todos os contactos, lhe for aplicado o sistema das «reservas» (que não exclui a assistência médica), além de haver algo de chocante no facto de se colocar uma sociedade no vácuo (o que equivale a tratar homens como animais instalados num jardim zoológico ou encerrados num tubo de ensaio para uma experiência de laboratório), a verdade é que, por minimizar os contactos, o jogo não resulta menos viciado, existindo boas hipóteses de essa cultura conservada artificialmente depressa passar ao estado de curiosidade turística para agências de viagem. Pode, é verdade, alegar-se que os membros da sociedade posta assim à margem têm a oportunidade de viver mais felizes do que misturados com o nosso mundo e as suas vicissitudes, mas nada é menos certo: somos apressadamente levados a ver como feliz um povo que nos faz, a nós, felizes quando o olhamos, dada a emoção poética ou estética que o seu espectáculo em nós suscita. Sabe-se, de resto, quanto semelhantes medidas conservadoras, já parcimoniosas quanto à extensão dos terrenos concedidos (como é o caso, nomeadamente, do Quénia), são, ainda por cima, precárias e sujeitas a revisão, caso a necessidade se venha a fazer sentir, por qualquer razão de ordem económica ou militar.

De certo modo, descrever a cultura como uma coisa cuja essência é evoluir pode parecer contribuir para justificar o colonialismo: a neces-

sidade de educar os povos considerados atrasados, e isto tanto no seu próprio interesse como no de todos, é, com efeito, um dos argumentos de que se servem de bom grado os colonialistas (se bem que, de facto, eles receiem e tendam mesmo a abrandar, sob diversos pretextos, uma evolução de que apenas pode resultar finalmente a sua eliminação). Nem que seja porque a colonização – por muito destruidora que ela seja dos valores humanos e pesada consumidora de trabalho em benefício de alguns – acarreta consigo não só progressos no domínio técnico e sanitário, mas implica necessariamente a fundação de um mínimo de estabelecimentos de ensino, os colonizadores podem tirar proveito, sem grande esforço, deste papel educador. Não se deveria, contudo, deixar de considerar que, se existe um certo interesse em que a instrução se dissemine entre estes povos, não é para substituir os seus sistemas de ideias pelos nossos, que nada – a não ser considerações pragmáticas – permite considerar mais válidas *a priori* – mas para que estes povos disponham o mais depressa possível de utensílios intelectuais, e tal como nós, sejam capazes de obter os mesmos resultados práticos e ficar em estado de, conseqüentemente, tomar o seu destino em suas mãos. Uma tal educação, se a julgarmos humanamente útil, deve logicamente fazer-se a uma escala mais alargada e tão depressa quanto possível; e há que acrescentar que ela se consumará tanto mais depressa e melhor quanto os povos em questão se derem conta da necessidade imperiosa desta arma na luta que têm de travar para vencer uma opressão ligada à própria natureza do capitalismo (concentração dos meios de produção nas mãos de uma classe privilegiada) e que ainda é opressão, mesmo quando se apresenta sob a forma do mais benigno paternalismo. Há ainda a considerar, além do mais, que esta luta é em si mesma uma educação: não é resignando-nos a viver sob tutela, mas habituando-nos a assumir as nossas responsabilidades, que nos tornamos aptos a dirigir-nos.

Obrigado que é, independentemente do seu juízo acerca do regime colonial, a admitir, pelo menos no imediato, a respectiva existência factual, o etnógrafo está certamente em condições de dar conselhos (de ser, finalmente, um «colaborador» deste regime), na medida – de resto restrita – em que se pode apelar a ele como perito. Quanto à educação (para me circunscrever ao terreno cultural no sentido restrito do termo) parece,

por exemplo, que um etnógrafo – habituado que está a encarar as civilizações de um ponto de vista relativista e as ideias como estando indissolúvelmente ligadas a concomitâncias concretas – não pode deixar de apoiar os que entendem que o ensino em território colonizado ou semi-colonizado deve, pelo menos nos seus inícios, referir-se o mais possível ao quadro natural e histórico local; isto se não se quiser fazer das crianças seres desenraizados, dotados de uma mera cultura de fachada. Se bem que as autoridades oficiais tenham compreendido a necessidade de um esforço deste género, refreado pelas exigências de uma educação que tende por definição a suscitar a subserviência, este esforço permanece insuficiente. Poder-se-á considerar, por exemplo, uma história da África Ocidental francesa como uma história verdadeiramente «local», quando uma boa metade dela é consagrada à história da exploração e da conquista dessa parte da África pelos europeus? Pelas mesmas razões, inúmeros etnógrafos juntar-se-ão àqueles que lamentam que a criança seja desviada, através do ensino ministrado na língua dos colonizadores (tal como praticado em território francês), da sua língua materna, em proveito de uma outra língua ligada a um outro sistema de noções que se esvaziam de uma grande parte do seu conteúdo, quando se vêem como que sobrepostas – e já não integradas – com modos de vida diferentes. Deste ponto de vista, parece-me que se deveria procurar uma solução – tal como Léopold Sedar Senghor já preconizou – no sentido de um ensino bilingue (em francês e numa das línguas vernaculares mais difundidas), modo de ensino que não acarretaria o mesmo estranhamento que o ensino dado exclusivamente em francês e que não exporia a criança ao risco de se ver, mais tarde, separada do exterior e privada dos meios de defesa, dada a sua ignorância – ou o seu conhecimento insuficiente – de uma das grandes línguas ditas de «civilização».

Dentro dos limites de uma exposição tão geral quanto esta (cujo objectivo não é o de resolver, mas chamar a atenção para certos problemas que o exercício da etnografia coloca ao respectivo praticante) é evidentemente impossível abordar todos os pontos de vista sobre os quais o etnógrafo pode ser chamado a fazer trabalho útil, pelo menos, no plano de uma adaptação provisória das condições de vida para os povos que ainda não atingiram a emancipação. Organização do trabalho, formas de industrialização,

questões de *habitat*, protecção dos artesanatos são alguns destes pontos, embora tais intervenções devam ser feitas com a maior prudência, para que não tenham finalmente um efeito contrário ao livre desenvolvimento da cultura destes povos, na medida em que as medidas planeadas podem conduzir seja ao prolongamento puro e simples do período de tutela, seja à degeneração acelerada daquilo que entendera proteger-se (como é o caso de tantas iniciativas em prol das «artes indígenas»).

Se é certo que, feitas estas ressalvas, a etnografia aplicada aos problemas coloniais pode prestar inúmeros serviços e atenuar aqui e além choques demasiado brutais (como Lucien Lévy-Bruhl o indicava em 1926, aquando da criação do Instituto de Etnologia da Universidade de Paris), não é menos seguro que ela possa, para além de toda a aplicação no quadro administrativo, ser de alguma utilidade para os povos colonizados em vias de emancipação, entre os quais se esboça uma reflexão sobre o que significam as particularidades das suas culturas tradicionais.

Quanto à salvaguarda das culturas, já disse que, em meu entender, seria vão conservá-las tal e qual, pois, mesmo admitindo que isto seria possível, tal intenção equivaleria a petrificá-las e significaria, de resto, a manutenção do *status quo*, do ponto de vista do colonialismo. Sem nos arrogarmos o papel de guias – pois compete aos colonizados em si mesmos descobrir a sua vocação e não a nós, etnógrafos, revelar-lha a partir de fora – e sem tentar tão-pouco armarmo-nos em conselheiros (o que implicaria uma arrogância ainda bem próxima do paternalismo) devemos, contudo, considerar que, ao estudar as suas culturas, fornecemos a estes colonizados materiais susceptíveis, em todo o caso, de os ajudar a definir a sua vocação e que mais não fazemos, por outro lado, do que cumprir estritamente a nossa função de homens de ciência ao deixá-los extrair benefícios destes trabalhos que lhes dizem respeito em primeira mão, pela simples razão de eles constituírem a respectiva matéria. Criar para estes povos arquivos em que se possam basear – mesmo para aqueles que, conhecendo a escrita, estão em condições de ter uma história composta de outros dados, para além das tradições orais, mas que não dispõem ainda de métodos que lhes permitam efectuar o estudo positivo da sua própria vida social – é um trabalho cujo interesse não pode ser menosprezado, do ponto de vista não só do conhecimento em geral, mas

da consciência que estes povos possam adquirir de si mesmos. Trabalho de técnicos que – pode afirmar-se – nas condições actuais somos os únicos a poder efectuar, dado o número forçosamente quase nulo de pessoas que, entre os originários dos países em questão, tiveram o gosto e a possibilidade de se dedicar à etnografia; trabalho cujos resultados devemos, contudo, para lhes conferir o seu verdadeiro alcance, difundir ao máximo, para que, de imediato, dele tomem conhecimento o maior número possível de intelectuais – na ausência de um público mais vasto – nos países colonizados. Tais estudos, mostrando que estas culturas, tidas por menos avançadas ou mais toscas que as nossas, são dignas de ser tomadas a sério e são, frequentemente, dotadas de uma verdadeira grandeza, só podem, com efeito, ajudar os respectivos representantes mais ou menos directos a liquidar esse complexo de inferioridade que o regime colonial criou em muitos, complexo que leva demasiados a encarar como a única «cultura» merecedora desse nome aquela que aprenderam com os europeus que constituem no seu país uma casta privilegiada. Nesse sentido, embora o estudo daquelas sociedades que – menos tocadas que as outras pela colonização – apresentam, por isso, um carácter, pode dizer-se, «arcaico» (ou mais adequadamente, porventura, «anacrónico»), nos afaste do estudo das questões mais actuais e possa transformar-se numa espécie de álibi, ele tem o interesse inegável de fixar para os membros futuros das ditas sociedades (na condição, todavia, de estas últimas não chegarem a uma desagregação total) a imagem aproximada daquilo que terão sido. Se conseguíssemos dar a estes trabalhos a difusão desejada, em vez de eles serem publicados apenas praticamente para nós e para os nossos colegas em países estrangeiros, eles passariam, desde já, a ter o interesse de oferecer a todos os colonizados que nos lessem um testemunho daquilo que os membros desse grupo de povos a que pertencem puderam realizar pelos seus próprios meios.

Seguramente que tais estudos são urgentes, na medida em que as sociedades mais ou menos preservadas até ao presente estão ameaçadas de, a qualquer momento, se tornarem objecto de uma transformação mais ou menos rápida, mais ou menos profunda, através da penetração europeia, se isso não suceder, simplesmente, por motivos de decadência interna. Por muito longínquas que possam ser as perspectivas de concretização

por parte dos grupos que as motivaram, é, portanto, indispensável que alguns investigadores a isso se dediquem. Mas é preciso reagir – e pôr os estudantes de sobreaviso – a uma tendência demasiado frequente entre os etnógrafos, pelo menos no que respeita à França: aquela que consiste em se ligar, de preferência, a povos que podem ser classificados como relativamente intactos, dado o gosto por um certo «primitivismo», ou porque tais povos apresentam, em relação a outros, a atracção de um maior exotismo. Ao proceder-se deste modo, corre-se o risco de – há que insistir – nos desviarmos dos problemas candentes, um pouco à maneira daqueles administradores coloniais (tal como se pode ouvir na África negra) que elogiam o «nobre tipo da selva» que opõem ao «evoluído» das cidades, julgando este último com uma severidade tanto maior quanto ele é, em relação ao representante moderno do «bom selvagem» dos autores do século XVIII, mais difícil de administrar. Alegar, por outro lado, que tais povos, cuja cultura nos surge como mais pura, são – digamos – africanos mais autênticos do que outros encarados como impuros é um juízo de valor sensivelmente equivalente ao que consistiria em considerar os camponeses bretões como franceses mais autênticos do que os habitantes das grandes cidades, sob pretexto de estes últimos viverem em encruzilhadas onde convergem múltiplas correntes. Não é de modo algum paradoxal – e não menos legítimo, em todo o caso – afirmar, ao contrário, que, entre os africanos – uma vez que escolhi este exemplo –, os mais interessantes do ponto de vista humano são antes esses «evoluídos», cujos olhos se abrem às coisas de uma maneira nova e que é entre essas pessoas – encaradas demasiadas vezes, na sequência de uma generalização abusiva, como simples imitadores ávidos de reconhecimento ou de cargos – que encontramos os africanos, por definição, mais autênticos, isto é, aqueles que, tendo plena consciência da sua condição de homens de cor colonizados e suportando com desconforto crescente a opressão capitalista introduzida pelos europeus, se transformaram nos promotores da emancipação para eles mesmos e para aqueles que são seus irmãos menos pela raça do que pela condição. Isto corresponde a dizer que, por muito que se possa, por exemplo, pensar, do ponto de vista político, de um movimento como a União Democrática Africana, não pode negar-se a respectiva autenticidade africana, sob pretexto de ela ter encontrado uma

arma na cultura ocidental e um aliado no Partido Comunista Francês; e há que acrescentar, de resto, que para o historiador dos costumes, se não para o etnógrafo, não deixa de ser provocador observar que há quem se compraza, maldosamente, em sublinhar o contributo da propaganda «estrangeira» para o facto de largas massas na África negra francesa (e, em particular, na Costa do Marfim, repetidamente partilhada entre colonos brancos) estarem a descobrir a sua situação de explorados e de se estarem a organizar para lutar contra essa exploração, ao mesmo tempo que a ofensiva contra este movimento de reivindicação social se desenvolveu precisamente no momento em que se colocou a questão de abrir estes mesmos territórios a investimentos de capitais americanos.

Do ponto de vista estrito da investigação científica, parece, de resto, que há muito a aprender com o contacto com aqueles que são designados com o termo bastante pejorativo de «evoluídos». Entre estes homens, em quem, através do próprio jogo da aculturação, apenas encontramos um pequeno número de traços que nos havíamos habituado a observar noutros africanos, tem-se a vantagem de reconhecer certos caracteres acerca dos quais podemos perguntar-nos se a sua presença persistente não indica que eles correspondem ao que havia de mais profundo, mais inerente à pessoa, existe nessas culturas e que se manifesta nesses traços como se elas tivessem sofrido qualquer coisa que poderia ser comparada a uma decantação: traços – ou antes, uma atitude – que corresponderiam àquilo que um povo pode possuir, na sua cultura, de menos directamente submetido às vicissitudes históricas e que constituiria precisamente o *modo particular que aí se tem de se ser um homem*, esse modo representando, pelo menos durante um longo período, aquilo que seria legítimo encarar como fazendo a própria originalidade desse povo.

Assim, de um modo ou outro, parece que é um erro reduzir-se – como, com efeito, sucede demasiado frequentemente – o campo etnográfico ao folclore e, dando primazia às sociedades consideradas as menos contaminadas (ou seja: aquelas que permaneceram, por assim dizer, fora do circuito da nossa vida moderna e que se apresentam um pouco como sobrevivências), pôr de parte as pessoas sobre as quais o empreendimento da civilização ocidental mais fortemente se faz sentir: os habitantes das cidades, por exemplo, aqueles que designamos, segundo a classe

social a que pertencem, sob o nome pejorativo de «evoluídos» e o não menos desagradável de «destribalizados.»

Tendo este objectivo, de resto dos mais simples – ou seja, orientar a etnografia francesa num sentido que eu não hesitaria em definir como mais *realista*, sem ignorar o que existe de vago e incerto em tal termo – tendo este objectivo em mente, conviria habituar os estudantes (seduzidos de um modo excessivamente fácil, no que respeita à orientação das suas futuras investigações, pela atracção dos mitos e dos ritos, atracção certamente justificável pelo enorme interesse que esta parte da investigação apresenta, mais que não seja porque, numa dada sociedade, os mitos e ritos representam a «tradição» na acepção mais estrita do termo, mas atracção que não deve levar a esquecer que mitos e ritos perdem uma boa parte, pelo menos, da sua significação, a partir do momento em que, ao serem estudados, se negligenciam aspectos, nem que seja o seu contexto social), conviria habituar os estudantes a encarar como sendo igualmente digno de solicitar aos melhores um trabalho que, a muitos, parece ingrato: o estudo das sociedades no plano totalmente terra a terra dos comportamentos quotidianos como, por exemplo, o da alimentação – tão frequentemente insuficiente ou mal equilibrada – e dos níveis socio-económicos.

Nesta perspectiva «realista», seria igualmente desejável que se pudessem estar em condições de estudar as sociedades coloniais tomadas *na sua totalidade*, fazendo-se investigação não só sobre os autóctones, mas também sobre os europeus e outros brancos aí residentes (ou dedicando-se, pelo menos, ao exame das relações que estes não-colonizados têm com os autóctones). Um tal estudo não deixaria de salientar em que medida a relação colonial-colonizado pode ser prejudicial do ponto de vista humano a cada uma das partes: situação desigual que só pode gerar desmoralização de parte a parte, levando uma à desmesura, a outra ao servilismo.

Outro ponto sobre o qual é indispensável chamar a atenção é o seguinte: se olharmos a etnografia como uma das ciências que devem contribuir para a elaboração de um verdadeiro humanismo, é certamente lamentável que ela se tenha mantido, de certa maneira, unilateral. Quero com isto dizer que, se há uma etnografia feita por ocidentais que estuda as culturas de outros povos, não existe o inverso; com efeito,

nenhum destes povos produziu até ao presente investigadores capazes – ou praticamente em condições – de fazer o estudo etnográfico das nossas próprias sociedades. Do ponto de vista do conhecimento, existe, neste caso, se pensarmos nisso, uma espécie de desequilíbrio que falseia a perspectiva e que contribui para confirmar o nosso orgulho, ficando assim a nossa civilização fora do alcance da análise das sociedades que ela tem ao seu alcance para analisar.

É evidente que não pretendo de modo algum preconizar aquilo que, no estado actual da relação de forças, seria uma utopia: formar nos países colonizados etnógrafos locais capazes de vir em missão até aos nossos países a fim de estudar os nossos modos de vida. Não ignoro também que, mesmo que um tal projecto não fosse utópico, o problema não se resolveria por isso, dado que os investigadores trabalhariam segundo os métodos que lhes teríamos ensinado e que, por conseguinte, seria assim constituída uma etnografia ainda fortemente marcada pela nossa chancela. A questão totalmente teórica que aqui levanto permanece assim cabalmente; mas, em sentido análogo, uma coisa não é menos perfeitamente realizável e não deixa, de resto, de ter precedentes: formar etnógrafos nativos que se dediquem à investigação, seja na sua própria sociedade, seja em sociedades vizinhas. Ao desenvolver sistematicamente esta etnografia da responsabilidade dos autóctones em relação à nossa, obter-se-ia, para as sociedades em questão, estudos feitos segundo dois pontos de vista: o do metropolitano que, independentemente dos esforços por se colocar em pé de igualdade com a sociedade observada, nada pode contra o facto de ser metropolitano; por outro lado, o do colonizado que trabalha no seu próprio meio ou num meio próximo do seu e de quem pode esperar-se que a sua forma de ver divergirá mais ou menos da nossa. A formação de um número suficiente de colonizados como etnógrafos – independentemente de daí resultarem ou não perspectivas verdadeiramente inovadoras sobre as regiões em consideração – seria útil, pelo menos, para os colonizados, no sentido de que, ao separarem-se dos seus costumes (como é inevitável que aconteça), deles guardariam, pode crer-se, uma recordação mais viva, pois tratar-se-ia de estudos efectuados pelos seus que lhes permitiriam apreciar a respectiva significação e valor, e aqueles que se dedicassem ao estudo dos seus próprios modos de vida

adoptariam, *ipso facto*, em relação a eles uma atitude intelectual – essa posição de observador abarcando com o seu olhar para situar no lugar certo – que representaria mais a respectiva superação do que a negação pura e simples.

Importa, enfim, observar que a orientação das investigações etnográficas, independentemente de ela responder a um programa organizado ou de ser entregue ao capricho individual, se faz sempre segundo a ideia que temos, neste mundo ocidental a que pertencemos, do interesse que há em examinar certos problemas que julgamos serem os mais urgentes ou os mais importantes, por razões muito diversas que podem ser excelentes, mas que, mesmo nos melhores casos, apenas são as *nossas* razões. Nesse sentido, conviria desenvolver e sistematizar os contactos entre etnógrafos localizados em Paris, por exemplo, e os intelectuais dos países colonizados ou semicolonizados residentes em Paris: homens políticos, escritores ou artistas, estudantes etc. Inspirar-nos-íamos, para orientar as investigações, nos desejos exprimidos por estas diversas categorias de intelectuais, preocupados com o que julgam serem as *verdadeiras* necessidades do seu país em ver analisado tal problema. Teoricamente, uma tal intervenção de representantes dos povos colonizados na direcção das investigações que lhes dizem respeito só poderia ser normal num país como a França que admite, no seio das suas assembleias metropolitanas (se bem que em número bastante reduzido), mandatários eleitos dessas mesmas populações. Na prática, se se observar até que ponto a política deste país, cujo império é agora camuflado com a designação de «União Francesa», permanece, tanto nas suas formas como nos seus objectivos, uma política colonialista (como o testemunham factos como a repressão sangrenta e os procedimentos de uma polícia sem escrúpulos utilizados para abafar as reivindicações malgaxes, para não falar da operação assassina e destrutiva para os dois campos que é a guerra do Vietname, conduzida no desprezo do grande princípio do direito dos povos à autodeterminação), é inegável que não se pode ver mais do que um acto piedoso no voto formulado acima. Da forma como estão as coisas, só se pode, com efeito, estimar como mínimas, se não totalmente nulas, a menos que se dê uma viragem completa, as oportunidades de ver elaborada oficialmente uma etnografia, como eu a desejo, etnografia que

visaria, em primeiro lugar, servir os interesses e as aspirações dos povos actualmente colonizados (tal como eles mesmos a possam entender). Na conjuntura presente, é forçoso verificar, pelo contrário, que, quando demonstra abertamente uma solidariedade total com o seu objecto de estudo, o etnógrafo corre, em muitos casos, o risco puro e simples de se ver privado da possibilidade de efectuar as suas missões.

Do ponto de vista mais estreitamente nacional é, porém, certo que, sendo o regime colonial um estado de coisas que todos (mesmo os que desejam vê-lo prolongar-se) concordam em reconhecer como algo de essencialmente temporário, uma vez que a evolução económica, social, intelectual, etc., ligada à colonização tende a colocar as massas dos países submetidos a este regime em estado de se emancipar, a única política sã consiste em preparar essa emancipação, de maneira que ela se opere com o menor prejuízo possível, e em procurar, por conseguinte, apressá-la, em vez de travá-la, dado que não há dúvida que uma política que tende a impedir a emancipação dos povos se vira finalmente contra a nação que visou esse abafamento. Neste sentido, uma etnografia liberta de qualquer espírito directa ou indirectamente colonialista contribuiria, provavelmente, para assegurar no futuro um mínimo de bom entendimento entre a metrópole e as suas antigas colónias, pelo menos, no plano das relações culturais.

De um ponto de vista menos limitado, não pode deixar-se de lembrar que, vivendo nós sob a dominação de forças económicas sobre as quais não temos o controlo, sofremos uma opressão, pelo que não se entende como a construção de um mundo liberto desta opressão pode fazer-se sem que todos aqueles que, independentemente de serem colonizados ou não, suportam as suas consequências, se unam contra o inimigo comum representado por uma burguesia excessivamente agarrada à sua posição de classe dominante para não procurar – conscientemente ou não – manter a todo o custo um tal estado de opressão. Assim, se os interesses dos povos que promoveram a etnografia e os dos povos que eles estudam forem encarados, já não ao nível das minorias privilegiadas, mas das grandes massas, eles surgirão finalmente como sendo convergentes.

Assim sendo, se o etnógrafo contribui, porventura, do lado colonial, para a sua própria neutralização, ao querer falar de modo demasiado franco, ao prestar o seu auxílio esclarecido aos povos actualmente em

luta pela sua libertação, do lado colonizado, ele mais não faria do que assumir a autoria de um acto que não lhe pertence, pois a libertação material – condição prévia para toda a prossecução de vocação – só pode ser obtida através de meios mais violentos e imediatos do que aqueles de que os cientistas dispõem.

Enquanto não tiver decidido trabalhar para a sua própria libertação, participando na luta que se trava no seu próprio país, certamente que o etnógrafo entregue à preocupação aqui descrita não cessará de se debater com as suas contradições.

*A situação colonial:
uma abordagem teórica*

Um dos acontecimentos mais marcantes da história recente da humanidade é a expansão da maior parte povos europeus pelo mundo. Trata-se de uma expansão que conduziu à submissão – quando não ao desaparecimento – da quase totalidade dos povos ditos atrasados, arcaicos ou primitivos. A acção colonial, ao longo do século XIX, foi o aspecto mais importante da expansão europeia e aquele que teve maiores consequências. Abalou brutalmente a história dos povos que submeteu; ao estabelecer-se, impôs a esses povos uma situação muito particular. Este facto não pode ser ignorado. Não só condiciona as reacções dos povos «dependentes», mas também explica certas reacções dos povos recentemente emancipados. *A situação colonial* coloca problemas ao povo submetido que reage a estes problemas de acordo com a margem de «jogo» que é concedida à administração que representa a nação, por assim dizer, tutelar (defendendo os interesses locais desta última) e ao Estado recém-criado sobre o qual pesa todo um passivo colonial. Esta situação actual ou em processo de liquidação acarreta problemas específicos que devem suscitar a atenção do sociólogo. O pós-guerra salientou a urgência e a importância do problema colonial na sua totalidade. Caracteriza-se por morosas tentativas de reconquista, por emancipações e concessões mais ou menos condicionais e anuncia uma fase técnica da colonização que se segue à fase político-administrativa.

(1) «La situation coloniale», *Cahiers internationaux de sociologie*, vol. 11, 1950, Paris, Les Presses Universitaires de France, pp. 44-79. Tradução de Marina Santos. Revisão de Manuela Ribeiro Sanches e Maria José Rodrigues.

Há alguns anos apenas, uma estimativa grosseira, embora significativa, lembrava que os territórios coloniais cobriam então um terço da superfície do globo e que setecentos milhões de indivíduos, dos dois mil milhões que perfaziam a sua população total, constituíam povos subjugados⁽²⁾. Até muito recentemente, a maior parte dessas populações não pertencentes à raça branca, à excepção da China e do Japão, só conheciam um estatuto de dependência controlado por uma das nações europeias coloniais. Todos estes povos dominados, distribuídos pela Ásia, África e Oceânia, relevam de culturas ditas «atrasadas», ou «não-mecanizadas»; são eles que compõem o campo de pesquisa no interior do qual operaram – e operam – os antropólogos ou etnólogos. E o conhecimento de carácter científico que temos dos povos colonizados deve-se, em grande medida, aos estudos por eles realizados. Tais trabalhos não podiam (ou não deviam), em princípio, ignorar um factor tão importante como a colonização que, desde há um século ou mais, impõe um determinado tipo de evolução às populações subjugadas. Parecia impossível não ter em conta as condições concretas em que a história recente desses povos se desenrolou. No entanto, a atenção concedida pelos diversos antropólogos a este contexto preciso, que envolve a *situação colonial*, foi muito desigual; tivemos ocasião de o afirmar num trabalho actualmente em curso. De um lado, existem os investigadores obcecados com a busca da pureza etnológica, do facto inalterado e miraculosamente conservado na sua primitividade ou ainda aqueles que, exclusivamente ávidos de especulação teórica, reflectem sobre o destino das civilizações ou sobre a origem das sociedades; de outro, existem os investigadores envolvidos numa multiplicidade de investigações práticas, de âmbito restrito, contentando-se com um empirismo cómodo que não ultrapassa o nível de uma técnica. A distância entre estas duas posições extremas é grande – conduz-nos dos confins da antropologia dita «cultural» aos da antropologia dita «aplicada». De um lado, a situação colonial é rejeitada por ser perturbadora ou por não ser encarada como uma das causas das transformações culturais; do outro, é considerada apenas em alguns dos seus aspectos – os que se relacionam de forma evidente com o problema abor-

(2) R. Kennedy, «The colonial crisis and the future», *The Science of Man in the World Crisis*, Éditions R. Linton, 1945, p. 307.

gado – e que não se manifestam agindo enquanto totalidade. Contudo, qualquer estudo *actual* sobre as sociedades colonizadas que vise um conhecimento da realidade presente e não uma reconstituição de carácter histórico, que vise uma compreensão que não sacrifique a especificidade ao comodismo de uma esquematização dogmática, só pode ser efectuada tendo como referência esse conjunto que denominámos de *situação colonial*. É isto justamente o que pretendemos afirmar; mas, primeiro, importa traçar as linhas essenciais do sistema de referência que acabámos de evocar.

De entre os trabalhos recentes realizados em França, somente os de O. Mannoni atribuem um papel essencial à noção de *situação colonial*⁽³⁾. Mas, preocupado em restringir-se ao plano psicológico e psicanalítico, Mannoni limita-se a definir esta última de uma forma muito imprecisa; apresenta-a como uma «situação de incompreensão», «como um mal-entendido» e, conseqüentemente, analisa os complexos que caracterizam o «colonial» e o «colonizado» e que permitem compreender as relações entre os dois⁽⁴⁾. Isto é insuficiente. O. Mannoni parece reconhecê-lo, quando refere que não «subestima a importância (capital) das relações económicas», reconhecendo, de resto, ter escolhido voluntariamente um aspecto pouco característico da situação colonial. Em contrapartida, assumiremos a defesa da totalidade, pensando que se faz alguma batota quando se considera apenas uma das implicações desta situação.

É possível compreender a situação criada pela expansão colonial das nações europeias ao longo do século passado, a partir de diferentes pontos de vista. Estes incluem tanto abordagens particulares como iluminações com diferentes orientações realizadas pelo historiador da colonização, o economista, o político e o administrador, o sociólogo preocupado com as relações entre civilizações estrangeiras e o psicólogo ligado ao estudo das relações raciais, etc. E, para arriscar uma descrição do conjunto, parece indispensável analisar aquilo que se pode reter de cada um destes contributos específicos.

(3) O. Mannoni, *Psychologie de la Colonisation*, Éditions du Seuil, 1950. Este autor não é, aliás, o inventor desta expressão que já se encontra, com significados diversos, em obras anteriores, nomeadamente, em trabalhos de investigação do sociólogo americano L. Wirth sobre a *tipologia das minorias*.

(4) Permitimo-nos aqui remeter para a homenagem à obra de O. Mannoni por nós publicada nos *Cahiers Internationaux de Sociologie*, vol. IX, 1950, p. 13-186.

O historiador encara a colonização de acordo com as diferentes épocas e em função da nação colonial. É ele que permite que nos apercebamos das mudanças ocorridas nas relações entre esta e os territórios dependentes; é ele que nos mostra como o isolamento dos povos colonizados foi quebrado pela acção de uma História sobre a qual estes últimos não tinham qualquer influência; é ele que evoca as ideologias que, em diversos momentos, justificaram a colonização e permitiram a constituição do «papel» adoptado pelo colonial, a discrepância entre a doutrina e os factos; é ele que nos apresenta os sistemas administrativos e económicos que garantiram a «paz colonial» e permitiram a rentabilidade (para a metrópole) do empreendimento colonial; em suma, é o historiador que nos permite compreender como a presença da nação colonial se foi introduzindo, gradualmente, no seio das sociedades colonizadas. Desta forma, o historiador fornece ao sociólogo um primeiro conjunto indispensável de referências, lembrando-o do que a história da sociedade colonizada foi feita em função de uma presença estrangeira e evocando, ao mesmo tempo, os diferentes aspectos que esta última assumiu.

A maioria dos historiadores insistiu no facto de a pacificação, a construção de infra-estruturas e a valorização dos países colonizados terem sido realizados «sempre em função das nações ocidentais e não tendo em vista os interesses locais...», relegando para segundo plano (as necessidades) dos produtores autóctones»⁽⁵⁾. Mostraram-nos quanto a absorção da Ásia, da África e da Oceânia pela Europa transformou em menos de um século, «através da força e de reformas muitas vezes audaciosas, a configuração da sociedade humana»; quanto essas transformações violentas foram apresentadas como consequência necessária do «imperialismo colonial (que) não passa de uma manifestação do imperialismo económico»⁽⁶⁾. Lembraram-nos que a exploração económica assenta numa conquista política — dois aspectos característicos do facto colonial⁽⁷⁾. Deste modo, os historiadores permitem-nos perceber até que ponto a sociedade colonizada constitui um instrumento ao dispor da nação colo-

⁽⁵⁾ L. Joubert, «Le fait colonial et ses prolongements», *Le Monde non chrétien*, 15, 1950.

⁽⁶⁾ Ch.-A. Julien, «Impérialisme économique et impérialisme colonial», *Fin de l'ère coloniale*, Paris, 1948.

⁽⁷⁾ Cf. B. Kennedy, *op. cit.*, p. 308-309, e B. Grousset, «Colonisations», *Fin de l'ère coloniale*.

nial; podemos descortinar uma manifestação deste carácter instrumental na política que consiste em envolver a aristocracia indígena, despertando o seu interesse: «Incluir a classe dirigente nos nossos interesses», como dizia Lyautey⁽⁸⁾, reduzir os chefes indígenas ao papel de «simples criaturas», nas palavras de R. Kennedy; e, mais do que isso, na política de deslocação das populações ou de recrutamento de mão-de-obra, considerar apenas os interesses da grande economia⁽⁹⁾. Ao lembrar-nos certas medidas «audaciosas» — como a deslocação de populações e a política das «reservas», a transformação do direito tradicional e o questionamento da posse de riquezas, a política de rendimentos, etc. — o historiador chama a nossa atenção para o facto de «a colonização ter sido, por vezes, uma verdadeira cirurgia social»⁽¹⁰⁾. Esta indicação, mais ou menos válida, segundo as regiões e os povos em questão, é de grande interesse para o sociólogo que estuda as sociedades colonizadas; mostra-lhe que estas últimas se encontram, em maior ou menor grau, num estado de crise latente, correspondendo, em certa medida, a uma sociopatologia. Isto constitui uma indicação preciosa que revela o carácter particular da sociologia dos povos colonizados e sugere os resultados práticos e teóricos que podemos esperar de uma tal disciplina; iremos, aliás, reencontrar este aspecto importante noutros momentos da nossa análise.

Mas, depois de salientar esta pressão exterior exercida sobre as sociedades colonizadas, o historiador assinala a diversidade das reacções subsequentes; as dos povos do Oriente, do Islão e da África negra têm sido frequentemente evocadas em estudos comparados. Verifica-se, deste modo, uma oposição, a nível das generalidades, entre o «fechamento» das civilizações orientais, apesar da aparente ocidentalização, as relações tensas com o Islão, que não abdica do seu sentimento de superioridade e mantém «uma rivalidade que pode ser silenciosa, velada, mas que constitui sempre a base do problema», e a «abertura» do mundo negro que se explica pela «disponibilidade africana para a imitação», por uma falta

⁽⁸⁾ Citação no excelente livro de H. Brunschwig, *La Colonisation française*, Calmann-Lévy, 1949.

⁽⁹⁾ Veja-se, a título de exemplo, as migrações provocadas pelo Office du Niger que deram lugar às mais vivas polémicas; veja-se o panfleto de P. Herbart, *Le Chancre du Niger*, com um prefácio de André Gide, Gallimard, 1939.

⁽¹⁰⁾ E. Chancelé, «La Question Coloniale», *Critique*, n.º 35, 1949.

de «confiança nos recursos profundos dos seus países»⁽¹¹⁾. A um nível mais particular, a história da África, continente colonial por excelência, evidencia que, só na África Negra, existem importantes diferenças em termos de resistência ao domínio das nações europeias. Depois de nos mostrar a importância do «factor externo» no que respeita às transformações que afectam as sociedades colonizadas, a história da colonização salienta a presença de um «factor interno» ligado às estruturas sociais e às civilizações dominadas, desembocando assim numa área cujos horizontes são familiares ao antropólogo. Mas, ao traçar o cenário das diversas reacções à situação colonial, a história da colonização mostra-nos como esta última pode desempenhar um papel verdadeiramente revelador; e a colonização aparece então como uma prova imposta a determinadas sociedades, ou, se quisermos arriscar uma expressão mais forte, como uma experiência sociológica grosseira. Uma análise das sociedades colonizadas não pode ignorar estas condições específicas. De acordo com alguns antropólogos⁽¹²⁾, elas não só revelam os processos de adaptação e de recusa bem como os novos comportamentos resultantes da destruição dos padrões sociais (*patterns* para os autores anglo-saxónicos) tradicionais, mas também testemunham os «focos de resistência» das sociedades colonizadas, as estruturas e comportamentos determinantes – permitindo-nos ir ao fundo da questão. Um tal conhecimento tem um interesse teórico indelével (se considerarmos a situação colonial como um facto relevante de observação científica, independentemente dos juízos morais que provoca) e uma importância prática real (mostrando-nos os dados fundamentais que devem ser tidos em consideração na abordagem de qualquer problema).

O historiador revela como o sistema colonial se estabeleceu e transformou, quais foram, segundo as circunstâncias, os diversos aspectos políticos, jurídicos e administrativos, permitindo-nos também descobrir as ideologias que o legitimaram⁽¹³⁾. Numerosos estudos insistem na discrepância entre os princípios sucessivamente apregoados e a prática,

⁽¹¹⁾ Cf. L. Joubert, *op. cit.*, II.

⁽¹²⁾ Cf. L. P. Mair, «The study of culture contact as a practical problem», *Africa*, VII, 4, 1934.

⁽¹³⁾ Cf. J. Harmand, *Domination et Colonisation*, Flammarion, 1910, como exemplo «clássico» de legitimação jurídica.

entre a «missão civilizadora» (expressão, que sob uma forma particularmente enfática, remonta a Napoleão III) e a *utilidade* desejada que Eugène Étienne, «colonialista oriundo de Orão», definiu em 1894, como «o conjunto das vantagens e dos lucros (de todos os empreendimentos coloniais) que deverão reverter a favor da metrópole»⁽¹⁴⁾; na sua história da colonização francesa, H. Brunshwig refere a longa série de mal-entendidos (leia-se mentiras) que a pontuam; L. Joubert lembra «a discrepância verificada, desde a adopção das fórmulas de responsabilidade civilizadora, entre a teoria e os factos; a ruptura entre estas duas áreas, senão mesmo a hipocrisia que, através de princípios humanitários, justificava a exploração pura e simples»⁽¹⁵⁾. «... Deste modo, a situação colonial surge como tendo, essencialmente, um carácter de inautenticidade, procurando, constantemente, justificar-se por meio de um conjunto de pseudo-razões. No seu estudo intitulado *A crise colonial e o futuro*, R. Kennedy mostra como toda as características do «colonialismo» – a *color line*, a dependência política, a dependência económica, as realizações «sociais» quase inexistentes, a falta de contacto entre os indígenas e a «casta dominante» – se apoiam numa «série de racionalizações», nomeadamente: a superioridade da raça branca, a incapacidade de os indígenas se governarem correctamente, o despotismo dos chefes tradicionais, a aparente tentação dos actuais líderes políticos para se constituírem em «facções ditatoriais», a incapacidade de os indígenas capitalizarem os recursos naturais dos seus territórios, os escassos meios financeiros dos países coloniais, a necessidade de manter o prestígio, etc.⁽¹⁶⁾. Tirando partido de tais indicações, o sociólogo percebe como a sociedade europeia colonial assenta numa doutrina duvidosa, cujo desenvolvimento histórico ele consegue acompanhar; condenada a comportamentos inautênticos e presa a uma certa imagem do indígena, actua sobre a sociedade colonizada em função destas representações. Já chamámos a atenção para a importância deste facto, noutros textos⁽¹⁷⁾; nenhuma sociologia dos povos colonizados é válida, se não tiver em conta as ideologias e os comportamentos mais ou menos estereotipados que elas provocam.

⁽¹⁴⁾ Citado in H. Brunshwig, *op. cit.*, p. 64.

⁽¹⁵⁾ *Op. cit.*, p. 265.

⁽¹⁶⁾ R. Kennedy, *op. cit.*, p. 312-318.

⁽¹⁷⁾ G. Balandier, «Aspects de l'évolution sociale chez les Fang du Gabon», *Cah. Intern. de Soc.*, vol. IX, 1950, p. 82.

O historiador lembra-nos que as sociedades colonizadas actuais são o produto de uma história dupla. No caso da África são produto, por um lado, de uma história propriamente africana («estas sociedades, aparentemente tão estáveis, tão imutáveis, resultaram todas, ou quase todas, da combinação variável de diversos povos que a História lesou, manipulou, sobrepôs»)⁽¹⁸⁾ que «pôs em contacto (numa relação de domínio ou de assimilação) formas sociais homogéneas»⁽¹⁹⁾; por outro, de uma história fortemente condicionada pelo domínio europeu «que pôs em contacto formas sociais radicalmente heterogéneas» e que evidencia um movimento de «desintegração». «[F]oram três as forças, segundo Ch. A. Julien, que desintegraram a África: a administração, as missões e a nova economia»⁽²⁰⁾. Um estudo actual sobre essas sociedades só pode ser feito tendo em conta esta dupla história. É costume lembrar, de uma forma esquemática, que a colonização resultou da interacção de três forças estreitamente ligadas – associadas a nível histórico, como assinalou R. Montaigne, ao referir que «o esforço de evangelização está historicamente associado à expansão da Europa, expansão de cunho comercial, político ou militar»⁽²¹⁾. Essas forças foram vividas por aqueles que a elas estiveram submetidos como factores estreitamente interligados⁽²²⁾ – a acção económica, administrativa e missionária; e é em função destes factores que os antropólogos têm estudado as «transformações sociais». Mas, numa tentativa de caracterizar a colonização europeia moderna e de explicar o seu surgimento, alguns historiadores foram levados a privilegiar um desses aspectos – o factor económico; «o imperialismo colonial não é mais do que uma manifestação do imperialismo económico», diz Ch. A. Julien num artigo consagrado a este tema⁽²³⁾. A História revela aqui um ponto de vista diferente, indispensável à compreensão da situação colonial.

⁽¹⁸⁾ R. Montagne, «Le Bilan de l'oeuvre européenne au-delà des mers», *Peuples d'Outre-Mer et Civilisation Occidentale*, Semaines Sociales de France, 1948.

⁽¹⁹⁾ G. Balandier, *op. cit.*, p. 78.

⁽²⁰⁾ R. Montaigne, *op. cit.*, p. 49.

⁽²¹⁾ Cf. nomeadamente Pham Nhuam, «Appel», in *Que pensent les étudiants coloniaux*, Le Semeur, décembre 1947, janvier 1948.

⁽²²⁾ P. Leroy-Beaulieu, *De la colonisation chez les peuples modernes*, 1874, 1.^a ed.; J. FERRY, prefácio a *Le Tonkin et la Mère-Patrie*, 1890.

⁽²³⁾ Cf. A. Conant, *The Economic Basis of Imperialism*, 1898, e J.A. Hobson, *Imperialism. A Study*, 1902 (cuja importância foi reconhecida por Lenine), ambos citados in Ch.-A. Julien, *op. cit.* «Impérialisme économique et impérialisme colonial», *op. cit.*, p. 25.

Foi sobre estes motivos de ordem económica que a política de expansão edificou, em parte, a sua propaganda. Em 1874, P. Leroy-Beaulieu demonstrava a necessidade de a França se tornar uma potência colonial; em 1890, J. Ferry escrevia: «A política colonial é filha da política industrial... a política colonial é uma manifestação internacional das leis eternas da concorrência...»⁽²⁴⁾. É através de motivos de ordem económica que as nações coloniais justificam a sua presença – a valorização e a obra realizada constituem direitos adquiridos – e as vantagens económicas são as últimas a que elas renunciam, se bem que tenham aceite as fórmulas mais ou menos efectivas da independência política. Certas análises consagradas do «imperialismo» revelaram, mesmo antes dos estudos dos autores marxistas, o carácter económico deste último⁽²⁵⁾. Do ponto de vista marxista, Lenine foi o primeiro a apresentar uma teoria sistemática, na obra célebre *O Imperialismo Estádio Supremo do Capitalismo*; Ch.-X. Julien evoca o aspecto essencial dessa teoria, lembrando que «a política colonial nasce do monopólio, da exportação de capitais e da procura de zonas de influência económica»⁽²⁶⁾; um marxista encontra, sob a forma da colonização ou do protectorado económico, uma realidade semelhante que, por estar ligada ao capitalismo, deve desaparecer com ele. A estreita ligação entre capitalismo e expansão colonial levou certos autores a comparar a «questão colonial» com a «questão social» e a constatar, como J. Guitton, «que a diferença entre as duas não é substancial, uma vez que a relação metrópole-colónia não difere muito da relação capital-trabalho, ou, de uma forma mais genérica, daquilo que Hegel apelidou de relação senhor-servo»⁽²⁷⁾; a assinalar a possibilidade de uma equiparação entre os «colonizados» e o «proletariado». Segundo P. Reuter, «trata-se, em ambos os casos, de uma população que produz toda a riqueza, mas que é excluída de todas as vantagens políticas ou econó-

⁽²⁴⁾ Ch.-A. Julien, *op. cit.*, p. 29. Cf. relativamente a África, Frankel, S.H., *Capital Investments in Africa*, 1936.

⁽²⁵⁾ J. Guitton, «Crises et valeurs permanentes de la Civilis occidentale», in *Peuples d'Outre-Mer et Civilisation Occidentale*, p. 61.

⁽²⁶⁾ P. Reuter, «Deux formes actuelles de l'impérialisme colonial: protectorat économique et pénétration communiste», in *Peuples d'Outre-Mer...*, p. 142..

⁽²⁷⁾ J. Staline, *Le Marxisme et la question nationale et coloniale*, éd. Française, Éditions Sociales, 1949, p. 179 e 247.

micas e é constituída em «classe» oprimida⁽²⁸⁾. Para um marxista, esta equiparação não suscita quaisquer dúvidas; ela justifica politicamente a acção combinada do proletariado e dos povos colonizados. Estaline consagrou diversos estudos à questão colonial e, depois de mostrar que «o leninismo... derrubou o muro que separava os brancos dos negros, os europeus dos asiáticos, os escravos “civilizados” dos “não civilizados” do imperialismo», lembra que «a Revolução de Outubro inaugura uma nova era, a era das *revoluções coloniais nos países oprimidos* do mundo, em *aliança* com o proletariado, sob a *direcção* do proletariado»⁽²⁹⁾. Os próprios colonizados dão mais ênfase à vertente económica da sua situação do que à vertente política. Um jornalista africano da *Gold Coast* escreveu a este propósito: «... as nações em que o poder económico é preponderante são justamente aquelas em que a influência política predomina... até agora, as autoridades não fizeram qualquer esforço para encorajar as populações indígenas das colónias a conseguir um nível económico correspondente ao seu avanço político»⁽³⁰⁾. Sem aceitar reduzir a situação colonial unicamente às suas manifestações económicas, o sociólogo que se esforça por compreender e interpretar as sociedades colonizadas deve, contudo, reconhecer a importância destes indicadores – uma vez que eles sugerem que não são apenas os contactos entre uma civilização de tipo técnico e uma sociedade de tipo primitivo, sem técnica, que explicam as estruturas dessas sociedades; eles lembram-lhe que, entre a sociedade colonial e a sociedade colonizada, se estabelecem certas relações (assinalámos anteriormente o carácter instrumental destas últimas) que implicam tensões e conflitos. Uma observação que, decerto, teria sido útil ao pensamento teórico de Malinowski; quando este conhecido antropólogo estabeleceu a doutrina de uma «antropologia prática», afirmou que um controlo «sábio» das forças de mudança «pode assegurar um desenvolvimento normal e estável»⁽³¹⁾ e que o des-

⁽²⁸⁾ P. Reuter, «Deux formes actuelles de l'impérialisme colonial: protectorat économique et pénétration communiste», *Peuples d'Outre-Mer...*, p. 142.

⁽²⁹⁾ J. Staline, *Le Marxisme et la question nationale et coloniale*, ed. francesa, Éditions Sociales, 1949, p. 179 e 247.

⁽³⁰⁾ *The African Morning Post*, 2 de Junho de 1945, citado in *Univers*, «L'Avenir de la colonisation», Outubro de 1945.

⁽³¹⁾ B. Malinowski, *The Dynamics of Culture Change*, Yale University Press, 1945.

conhecimento do seu carácter radicalmente conflituoso o levou, segundo um comentador, a colocar as questões em «termos particularmente ingénuos»⁽³²⁾.

A dimensão económica da situação colonial foi evocada, em termos gerais, por alguns antropólogos e alguns geógrafos especializados em países tropicais. R. Kennedy apontou os principais factores que contribuíram para essa realidade⁽³³⁾, num trabalho já aqui referido: a procura por parte das nações coloniais de matérias-primas destinadas a alimentar as indústrias metropolitanas – o que explica as deficientes (se não inexistentes) infra-estruturas industriais nos territórios coloniais⁽³⁴⁾; a exploração em grande escala, o facto de o comércio de importação e exportação estar apenas nas mãos das «sociedades» que dele beneficiam⁽³⁵⁾; a «distância» que separa a sociedade colonial da sociedade colonizada (reduzida essencialmente às actividades rurais, da manufactura e dos trabalhos domésticos), o que explica a dificuldade do indígena «em ascender economicamente»; a estagnação económica das massas indígenas.

Entre os trabalhos de investigação em língua francesa, os respeitantes à Indochina (na verdade, os únicos com uma dimensão significativa) são particularmente valiosos; trata-se do trabalho dos geógrafos (o que demonstra bem a fuga à actualidade que tem caracterizado a etnologia francesa) Ch. Robequain e P. Gourou⁽³⁶⁾. Os «camponeses» representam 90 a 95% da população indochinesa e é essencialmente sobre os problemas do campesinato que os estudos incidem; para além da importância primordial concedida aos meios técnicos (que a nação colonial pouco ou nada melhorou), insiste-se no fenómeno do desaparecimento da proprie-

⁽³²⁾ Cf. uma análise excelente de M. Gluckman, «Malinowski's "functional" analysis of social change», in *Africa*, XVII, 2 de Abril de 1947.

⁽³³⁾ B. Kennedy, *op. cit.*, pp. 309-311.

⁽³⁴⁾ Cf. L. Durand-Réville, «Le Problème de l'industrialisation des territoires d'Outre-Mer», *Le Monde non Chrétien*, 13, Janeiro-Março de 1950, em que este aspecto é sugerido e em que o autor, membro do parlamento do Gabão, evoca as mudanças que a última guerra tornou necessárias, bem como as necessidades actuais.

⁽³⁵⁾ No que respeita à África francesa, remetemos para os estudos fundamentais, efectuados pelo geógrafo Jean Dresch.

⁽³⁶⁾ Cf., em especial, Ch. Robequain, *L'évolution économique de l'Indochine française*, Paris, 1940, e P. Gourou, *L'utilisation du sol en Indochine française et les pays tropicaux*, Paris, 1948.

dade fundiária⁽³⁷⁾, a «desapropriação fundiária» que conduziu à proletarianização e ao desenraizamento; paralelamente a este movimento, insiste-se também na noção da constituição de uma burguesia (de origem essencialmente agrária) nascida, «como o proletariado, do contacto com a civilização ocidental e do enfraquecimento dos valores tradicionais» e cujo crescimento provém quase sempre «da exploração dos arrozais e do sistema de empréstimos a dinheiro com ela relacionados»⁽³⁸⁾. As observações relativas ao comércio (um comércio indígena dividido por numerosos estabelecimentos pouco importantes, enquanto que o grande comércio e a exportação se encontram nas mãos dos europeus ou de estrangeiros, chineses e indianos) e à indústria (estagnação da indústria existente e falta de indústrias de transformação, fraco crescimento da população operária – desde 1890, o crescimento médio anual do número de operários foi de dois mil e quinhentos, segundo Ch. Robequain, baixo nível de qualificação técnica, etc.) confirmam o esquema geral delineado por R. Kennedy. Foi a partir desses dados que P. Naville conseguiu fazer uma análise precisa, de uma perspectiva estritamente marxista, das condições económicas e políticas da revolução vietnamita⁽³⁹⁾.

Os trabalhos relativos a África, em especial os que se referem à África Central e do Sul, revelam factos semelhantes; são trabalhos efectuados essencialmente por antropólogos anglo-saxónicos interessados sobretudo, e justificadamente, na «practical anthropology». A situação criada na África do Sul pela minoria europeia é bem conhecida: segregação territorial imposta pelo Native Land Act de 1913 (as *native areas* perfazem apenas 12% da superfície total da União), segregação social legalizada pelo Colour Bar Act de 1926 que reduz os trabalhadores negros exclusivamente a trabalhos braçais, participação reduzida dos negros no rendimento nacional (apesar de representarem 69% da população, os negros detêm apenas 20% do rendimento líquido nacional, enquanto que os brancos, que constituem apenas 21% da população, partilham 74% des-

⁽³⁷⁾ Para uma visão de conjunto sobre este fenómeno, cf. o livro de V. Liversage, *Land Tenure in the Colonies*, 1945, citado por P. Naville, *La Guerre du Viet-nam*, 1949.

⁽³⁸⁾ Cf. Ch. Robequain, *op. cit.*

⁽³⁹⁾ P. Naville, *La Guerre du Viet-Nam*, Paris, 1949; cf., em especial, «La Politique française en Cochinchine», «La Bourgeoisie cochinchinoise», «Les Paysans annamites et la Révolution», «Le Développement de la classe ouvrière et de l'industrie.»

ses lucros), organização económica e política assente em pressupostos raciais e racistas, contradições profundas de uma política que promove a segregação – os brancos receiam ser submergidos pelos negros –, ao mesmo tempo que procura «combater o recrutamento de mão-de-obra indígena»⁽⁴⁰⁾, provocando, conseqüentemente, o êxodo rural que conduz à «proletarianização» e à «destribalização». A situação particular – de certo modo caricatural – da África do Sul mostra-nos que os aspectos económicos, políticos e raciais se encontram estreitamente ligados⁽⁴¹⁾ e que um estudo efectivo dos povos da União só pode ser feito em função de todos eles; percebemos, assim, a necessidade imperiosa de encarar a *situação colonial* como um complexo, uma totalidade.

Os antropólogos anglo-saxónicos deram grande importância aos factos económicos considerados como uma das principais «forças» que provocaram a «culture change»; na sua conhecida obra *Reaction to Conquest*, Monica Hunter estuda as transformações ocorridas na sociedade pondo (África do Sul), devidas, em primeiro lugar, ao factor económico e só depois ao factor político (que, historicamente, tem uma origem económica, digam o que disserem os historiadores não marxistas). Mas este tipo de estudos, entretanto numerosos na área africana⁽⁴²⁾, é efectuado, tendo apenas em conta a economia e a organização social «primitivas», em função das perturbações trazidas pela economia «moderna» e os problemas por elas colocados; faltam-lhes referências à economia colonial, à situação colonial, a noção de uma reciprocidade de perspectivas entre a sociedade colonizada e a sociedade colonial; os trabalhos inspirados em Malinowski apresentam estas falhas no seu máximo, ao evocar apenas o resultado do «contacto» entre «instituições» da mesma natureza e ao não ultrapassar a simples descrição das transformações e a enumeração dos problemas. Isto explica que os ditos estudos tenham incidido principalmente sobre aos aspectos rurais, sobre as transformações que afectaram a aldeia e a «família», sobre o problema do despovoamento rural.

⁽⁴⁰⁾ J. Borde, «Le Problème ethnique dans l'Union Sud-Africaine», *Cahiers d'Outre-Mer*, n.º 12, 1950; uma excelente visão de conjunto e bibliografia.

⁽⁴¹⁾ Cf. W.G. Ballinger, *Race and Economies in South Africa*, 1934.

⁽⁴²⁾ Refira-se, em relação à África do Sul (I. Schapera, M. Hunter), à África Oriental (L.P. Mair, Audrey Richards, M. Read, M. Gluckman) à África Ocidental (M. Fortes, D. Forde, K.L. Little) como autores dos trabalhos mais importantes.

Neste domínio, determinaram as directrizes significativas do «culture change»: a destruição da unidade económica da «família», a predominância dos valores económicos, a emancipação das gerações jovens, a instalação de uma economia monetária que subverte as relações pessoais, o ataque às hierarquias tradicionais (a ligação entre a riqueza e o estatuto deixam de ser determinantes), etc. Fizeram-se também algumas investigações particulares – por exemplo, sobre o nível de vida⁽⁴³⁾ – à revelia de factos importantes como as novas formas de associação nascidas da desorganização das associações tradicionais, o surgimento das classes sociais, as características e o papel do proletariado, etc., que são evocados apenas em termos muito gerais e cujos conflitos são raramente analisados⁽⁴⁴⁾.

No entanto, é a estes aspectos que os trabalhos inspirados, em primeiro lugar, pela situação de crise das sociedades colonizadas e pelas implicações políticas e administrativas dessa crise, concedem um lugar importante; nesta área, as constatações feitas pelo observador marxista aproximam-se das do alto funcionário colonial. Ambos centram, embora por razões diferentes, a sua atenção sobre a degradação do campesinato, o crescimento incessante do proletariado colonial e os antagonismos com eles relacionados. No que respeita à África do Norte e à África Negra francesas, permitimo-nos remeter para dois estudos gerais que se completam ou confirmam: o do geógrafo J. Dresch e o do alto-comissário R. Delavignette⁽⁴⁵⁾. Os movimentos complementares da expropriação («730 000 famílias rurais ficam totalmente desprovidas de terras e devem ser consideradas indigentes», escreve J. Dresch), do «desenraizamento» do campesinato e da proletarização que se mede pelo crescimento acelerado dos centros urbanos são explicados no quadro das condições locais. Além disso, a tónica é posta nas características próprias do proletariado colonial: «Os indígenas do Norte de África tornam-se proletários, mas proletários não qualificados, proletários coloniais, considerados igual-

⁽⁴³⁾ Cf. M. Read, *Native Standards of Living and African Culture Change*, Londres, 1938.

⁽⁴⁴⁾ K.L. Little, «Social change and social class in the Sierra-Leone Protectorate», in *American Journal Sociology*, 54, Julho de 1948. Estudo importante.

⁽⁴⁵⁾ J. Dresch, «La Proletarianisation des masses indigènes en Afrique du Nord», *Fin de l'ère coloniale?*, op. cit., p. 57-69, e R. Delavignette, «Les Problèmes du travail: Paysannerie et Proletariat», *Peuples d'Outre-Mer et Civilisation Occidentale*, p. 273-291.

mente aptos e inaptos para qualquer trabalho, ao serviço de uma economia elementar e especulativa, ameaçada por crises que provocam alternadamente a seca e as variações da cotação das matérias-primas» (J. Dresch); o proletariado «é o veículo do racismo que confere à luta de classes uma violência inaudita, associando-a à luta de raças» e, perante esta ameaça, surge a tentação de «certos europeus de conservar durante o máximo tempo possível os camponeses num estado primitivo (que eles crêem) estático» (R. Delavignette). Tais indicações mostram até que ponto a sociedade colonizada tanto na sua faceta urbana como rural, e a sociedade colonial, formam um conjunto, um sistema, bem como a necessidade de todo e qualquer estudo sobre um dos seus elementos se referir ao conjunto; chamam também a atenção para os antagonismos que se manifestam no seio deste último, em função de uma estruturação por classes que se afirma em detrimento das estruturas sociais tradicionais, para os conflitos que só podem ser explicados no contexto da situação colonial. A noção de «crise» está, aliás, no centro destas preocupações («uma crise que se abate sobre uma sociedade abalada e em vias de destruição» escreve J. Dresch); ao privilegiarem e, quiçá, exagerarem este aspecto, elas permitem-nos descobrir o lado patológico das sociedades colonizadas que referimos anteriormente.

Aliás, tem-se insistido frequentemente no papel do aparelho administrativo e judicial encarregue de assegurar este domínio, e alguma crítica, depois de denunciar o seu carácter «arbitrário», evoca a acção de uma organização «que separou povos com uma origem étnica e uma estrutura social comuns e aproximou etnias e estruturas sociais diferentes...»⁽⁴⁶⁾ A arbitrariedade da partilha entre nações coloniais e das divisões administrativas conduz – ou pretende conduzir – à fragmentação das etnias importantes, à destruição de toda a unidade política de certa envergadura, à união artificial de grupos étnicos diferentes ou antagónicos. Alguns movimentos recentes surgidos entre os povos colonizados podem ser explicados como reacção a essa situação, como manifestação de uma vontade de reagrupamento. Em relação apenas à África Negra Ocidental, podemos referir as reivindicações unitárias dos Ewé (dividi-

⁽⁴⁶⁾ G. D'Arboussier, «Les Problèmes de la culture», in *Afrique Noire*, número especial da Europa, Maio-Junho, 1949.

dos entre o Togo francês e o Togo britânico), as tentativas de federalismo tribal no Sul dos Camarões, o desejo, mais ou menos explícito, de reunião manifestado pelas igrejas negras – designadas por *Kimbangismo* – que actuam em Ba-Kongo (no Congo belga e no Congo francês). Esta «balcanização» fomentada ou criada, as inimizades ou rivalidades entre grupos étnicos, mantidas ou aproveitadas para fins administrativos, impuseram aos referidos povos, no contexto da situação colonial, uma história particular cujo conhecimento se tornou indispensável a toda a análise sociológica. Um estudo recente acerca dos malgaxes pode mostrar como esta vontade de atingir o grupo (por receio de ver colocada a questão nacional) é frequentemente acompanhada pela vontade de atingir a sua história (por receio que esta justifique «o orgulho de ser malgaxe e, com ele, o nacionalismo», escreve o autor)⁽⁴⁷⁾. Encontramo-nos aqui no domínio das ideologias, várias vezes referido: esta perversão da História ataca a memória colectiva que reage com um contra-ataque; e percebemos a importância que tais factos podem assumir para a compreensão dos povos colonizados.

* * *

Em função destes primeiros dados, torna-se mais fácil situar e apreciar os contributos da sociologia e da psicologia social aplicadas às sociedades coloniais e colonizadas. Numa obra consagrada às «colónias», E. A. Walcker chamou a nossa atenção para o facto de estas constituírem «sociedades plurais»⁽⁴⁸⁾. Explica que a «colónia» (sociedade global) «é geralmente composta por um determinado número de grupos mais ou menos conscientes da sua existência, frequentemente antagónicos entre si, devido à cor da pele, e que se esforçam por levar vidas diferentes dentro dos limites de um contexto político único». Walcker acrescenta ainda que estes «grupos, que falam línguas diferentes, têm uma alimentação diferente, dedicam-se, frequentemente, a ocupações diferentes que lhes

⁽⁴⁷⁾ O. Hatzfeld, «Les Peuples heureux ont une histoire. Étude malgache», *Cahiers du Monde non chrétien*, 16, 1950.

⁽⁴⁸⁾ *Les Colonies, passe et avenir*, capítulo intitulado: «Colonies tropicales et sociétés plurales.»

são ditadas pela lei ou pelos costumes, usam um vestuário diferente..., vivem em diferentes tipos de habitação, veneram tradições diferentes, adoram deuses diferentes, têm diferentes noções do bem e do mal. Tais sociedades não são comunidades». A estes elementos Walcker acrescenta uma indicação útil à nossa análise, afirmando, a propósito da *colour-bar*, que ela «traduz o problema mundial das minorias em termos tropicais, com a diferença de que, nas colónias, a classe inferior constitui quase sempre a maioria».

Estas observações podem fornecer um ponto de partida. O interessante não é a constatação do pluralismo (característico de toda a sociedade global), mas a indicação dos seus aspectos específicos: a base racial dos «grupos», a sua heterogeneidade radical, as relações antagónicas que mantêm e a obrigação de coexistir «dentro dos limites de um quadro político único». Além disso, é importante a atenção concedida à sociedade colonial, enquanto minoria (numérica) dominante. Num estudo de carácter essencialmente político, H. Laurentie, por sua vez, definiu a «colónia» como «um país em que uma minoria europeia se impôs a uma maioria indígena com uma civilização e um comportamento diferentes; esta minoria europeia age sobre os povos autóctones com uma intensidade desproporcionada em relação ao seu número; ela é, por assim dizer, extremamente contagiosa e, por natureza, deformadora»⁽⁴⁹⁾. Esta «minoria» activa e deformadora baseia a sua dominação numa superioridade material incontestável (impondo-se às civilizações a-técnicas), num estado de direito estabelecido para seu benefício, num sistema de legitimação assente em fundamentos mais ou menos raciais (e para certos autores, como R. Maunier, o facto colonial é, em primeiro lugar, um «contacto» entre raças). Ela é tanto mais reactiva quanto mais enraizada e rebelde à fusão, quanto mais se sentir ameaçada pelo crescimento demográfico dos homens de cor: assim acontece na África do Sul, onde a população branca «começa a ver a sua situação como um problema de minorias, da mesma forma que os negros vêem nela um problema colonial e de tutela»⁽⁵⁰⁾; o mesmo acontece no Norte de África. Esta realidade – em que

⁽⁴⁹⁾ H. Laurentie, «Notes sur une philosophie de la politique coloniale française» in número especial de *Renaissances*, Out. De 1944.

⁽⁵⁰⁾ J. Borde, «Le Problème ethnique dans l'Union Sud-Africaine *op. cit.*, p. 320.

se «começa a ver a sua a situação como um problema de minorias» – é interessante; lembra-nos justamente que essa minoria numérica não é uma minoria sociológica, nem corre o risco de o ser, a não ser por meio de uma alteração drástica da situação colonial.

Esta observação já foi feita por alguns sociólogos. L. Wirth insistiu neste ponto, definindo o que é uma minoria e estabelecendo uma tipologia das minorias: «o conceito não é de ordem estatística»; dá-nos o exemplo dos negros que vivem no Sul dos Estados Unidos que, em certos estados, são numericamente majoritários, mas que não deixam de ser uma minoria «já que em termos sociais, políticos e económicos são subordinados», o exemplo da situação criada pela expansão colonial das nações europeias que transforma os brancos em «grupos dominantes» e os povos de cor em «minorias»⁽⁵¹⁾. A dimensão de um grupo não é suficiente para fazer dele uma minoria, embora «possa ter repercussões no seu estatuto e nas suas relações com o grupo dominante». O carácter de minoria corresponde a uma certa maneira de estar na sociedade global e implica essencialmente a relação entre dominado e dominante. Encontrámos esse tipo de relação inúmeras vezes no decurso da análise precedente: na evocação da sociedade colonizada como um «instrumento» ao dispor da nação colonial (perspectiva histórica), das relações entre exploradores e explorados, da afinidade estabelecida entre «a relação metrópole-colónia e a relação capital-trabalho» (perspectiva económica), das «relações de domínio e submissão» (perspectiva política). Este carácter de minoria (na acepção sociológica do termo) que pertence à sociedade colonizada mostramos como esta deve ser encarada em função dos outros grupos que compõem a colónia – uma necessidade que havíamos sublinhado, quando referimos, por diversas vezes, que a sociedade colonizada e a sociedade colonial tinham de ser apreendidas através de perspectivas recíprocas. Contudo, isto não nos diz em que é que a sociedade colonizada se distingue das outras minorias (os negros americanos, por exemplo) que se encontram numa situação diferente. Impõe-se uma primeira averiguação para determinar qual é o seu lugar na sociedade global: a «colónia».

⁽⁵¹⁾ L. Wirth, «The problem of minority groups», *The Science of Man in the World Crisis*, p. 347-372. Do mesmo autor, sobre o tema em questão: *The Present Position of Minorities in the United States*.

Se quisermos definir, de uma forma muito esquemática, os grupos participantes na situação colonial, classificando-os numa escala que começa na sociedade colonial (grupo dominante) e termina na sociedade colonizada (grupo subordinado), podemos referir: a) a sociedade colonial, com exclusão de todos os estrangeiros de raça branca; b) os «estrangeiros» de raça branca; c) os «coloured», para usar a expressão inglesa que tem uma acepção ampla; d) a sociedade colonizada, ou seja, todos aqueles que os anglo-saxões designam por nativos. Trata-se de uma distinção e de uma hierarquia assentes, antes de mais, em critérios de raça e de nacionalidade que implicam uma espécie de postulado: a excelência da raça branca e, mais precisamente, de uma das suas fracções – a nação colonizadora (a supremacia desta é apresentada como fundada na história e na natureza).

Está-se tão-só perante uma visão grosseira que precisa de ser completada. R. Delavignette consagrou um capítulo da sua obra ao estudo da sociedade colonial⁽⁵²⁾. Nela salientou certos traços gerais que a definem: uma sociedade de «proveniência e laços metropolitanos» que constitui uma minoria numérica, de carácter burguês, encorajada pela «noção de superioridade heróica» (doutrina que se explica, em parte, pelo maior número de homens e pela sua juventude nas colónias ditas de enquadramento ou na primeira época da colonização). Trata-se, sobretudo, de uma sociedade, cuja função é a dominação política, económica e espiritual; que tende a transmitir aos seus membros, segundo R. Delavignette, «o espírito feudal». O que é importante é que esta sociedade dominante constitui, em larga medida, uma minoria numérica: o desequilíbrio entre o número de coloniais e o número de colonizados é grande; e subsiste o receio, mais ou menos consciente, de que a hierarquia possa vir a ser restabelecida unicamente em função do critério numérico – receio avivado nos momentos de crise, o que explica as reacções aparentemente mais inexplicáveis, como o mostraram os «acontecimentos» de Madagáscar. L. Wirth faz um juízo assaz simplista, quando afirma que, no caso das situações coloniais, «o grupo dominante consegue manter a sua posição de superioridade, accionando simplesmente a máquina militar e admi-

⁽⁵²⁾ *Les Vrais Chefs de l'Empire*, reeditado com o título *Service Africain*, 1946; cap. II; «La Société coloniale».

nistrativa»; tal é a desproporção entre as civilizações⁽⁵³⁾! Deste modo, subestima uma quantidade de aspectos importantes: os meios através dos quais o grupo dominante se torna inacessível, reduzindo o contacto ao mínimo (segregação), apresentando-se como modelo, mas abstendo-se de conceder os meios de concretizar esse modelo (a assimilação é apresentada como condição de igualdade, porque sabe-se que ela não é possível ou porque é severamente controlada; as ideologias legitimadoras da posição dominante; os meios políticos destinados a manter o desequilíbrio em benefício da sociedade colonial (e da metrópole); a transferência, mais ou menos intencional, dos sentimentos provocados pelo domínio político-económico para determinados grupos, como os libano-sírios na África Ocidental francesa (onde representam cerca de um quarto da população definida administrativamente como «europeia e assimilada»), os indianos na União Sul-Africana (aquando dos tumultos de 1947, 1948 e 1949, os negros só hostilizaram os asiáticos) e os «coloured» de um modo quase geral. Na medida em que a distância entre as civilizações tende a reduzir-se e as relações de massas ganham vantagem, a força deixa de ser suficiente para manter o domínio e passa a recorrer-se a meios mais indirectos – a noção de «equivoco» (que interessou H. Brunschwig no plano histórico e O. Mannoni no plano psicanalítico) afirma-se. Na maioria das vezes, estes meios indirectos utilizam, consoante as conjunturas sociais particulares, as relações raciais ou religiosas de tipo conflitual (como aconteceu na Índia, na época clássica da colonização britânica). Resta acrescentar que a sociedade colonial não é totalmente homogénea; tem as suas «facções», os seus «clãs» (os «administrativos», os «privados», os «militares», os «missionários», de acordo com a terminologia usada nos territórios franceses) que podem ser mais ou menos fechados em relação aos outros, mais ou menos rivais (as oposições administração-missões e administração-comércio são frequentes), que têm a sua própria política indígena (de tal forma que alguns antropólogos ingleses consideraram cada um deles como um agente de *culture change*) e que suscitam reacções muito diversas. Além disso, a sociedade colonial pode ser mais ou menos fechada, mais ou menos distante da sociedade colonizada. Mas a política de dominação e prestígio exige que ela

⁽⁵³⁾ *Op. cit.*, p.353.

seja fechada e distante; o que não facilita a compreensão e apreciação mútuas e permite (ou impõe) o recurso fácil aos «estereótipos». Isolada na colónia, esta sociedade rompeu em parte com os seus laços metropolitanos. R. Delavignette dá conta desta realidade, quando escreve sobre os «coloniais»: «Europeus na colónia, eles são, na Metrópole, coloniais ...», «procuram concentrar as suas forças num particularismo invejoso...»⁽⁵⁴⁾.

Particularismo que se manifesta, em primeiro lugar, em relação aos «estrangeiros» de raça branca. Estes constituem uma minoria na verdadeira acepção do termo, ou seja, em termos numéricos e sociológicos; podem ter uma situação económica importante, mas não deixam de estar sujeitos ao controlo administrativo. São suspeitos desde logo por causa da sua nacionalidade: a desconfiança em relação às missões religiosas estrangeiras, por exemplo, é frequente nos países coloniais. São muitas vezes excluídos da verdadeira sociedade colonial – na África Ocidental francesa, nomeadamente, os libano-sírios não são admitidos (salvo raras excepções que se devem a uma fortuna considerável) na «fina sociedade». Ao serem rejeitados, reagrupam-se em minorias étnicas e mantêm relações mais estreitas com os autóctones. Esta maior «familiaridade» e a sua condição minoritária explicam as reacções ambivalentes dos indígenas em relação a eles (uma certa intimidade mesclada com desprezo), nomeadamente as verificadas para com os libano-sírios, gregos e portugueses no Oeste africano de domínio francês. Os ressentimentos do colonizado podem transferir-se para eles com uma certa impunidade; eles facilitam essa transferência. Aquando das revoltas que ocorreram, depois de 1945, em algumas cidades da África Ocidental francesa, a minoria sírio-libanesa foi, com efeito, a única a ser atingida. Trata-se de um dos grupos mais ameaçados no frágil edifício da colónia enquanto sociedade global.

Na escala de descrédito que envolve os grupos dominados, o dos «coloured» (mestiços e estrangeiros de cor) é o mais desfavorecido. Por razões estritamente raciais, este grupo é rejeitado tanto pela sociedade colonial como pela sociedade colonizada; os contactos que tem com ambas são reduzidos. É tanto mais votado ao isolamento (através de medidas discriminatórias) e reduzido ao papel de «comunidade exótica», quanto mais evidente for a sua importância económica: o problema dos

⁽⁵⁴⁾ *Op. cit.*, p. 41.

indianos na África do Sul deve-se sobretudo ao facto de alguns indianos «serem demasiado ricos, usurpando assim, de forma sub-reptícia, as posições detidas pelos brancos»⁽⁵⁵⁾; a conjugação dos factos de ordem racial e dos factos de ordem económica manifesta-se então plenamente. No caso dos mestiços, o isolamento é ainda mais absoluto; o que se deve à sua tendência para o «compromisso racial». Só em circunstâncias excepcionais conseguem agrupar-se, constituir uma sociedade viável: o caso dos «bastardos de Rehoboth» no antigo Sudoeste Africano alemão é particularmente conhecido – impondo-lhe um isolamento rigoroso. Os mestiços são rejeitados, como salientou A. Siegfried, a propósito dos «Cape coloured», «para junto de uma raça negra com a qual não querem ser confundidos»; almejam ser assimilados pela sociedade colonizada que para eles permanece fechada (em maior ou menor grau, consoante as circunstâncias locais) ou lhes concede um estatuto pessoal⁽⁵⁶⁾, consagrando juridicamente a sua posição particular. Sendo um caso de compromisso racial, eles não constituem, de modo algum, um «compromisso social»; dificilmente se pode ver neles um instrumento de ligação entre a sociedade colonizada e a sociedade colonial. A sua aliança política com a elite da sociedade colonizada nunca foi duradoura: a *Conferência dos Não-Europeus*, criada em 1927 na África do Sul, que tentou unir mestiços, indianos e bantos com vista a uma actuação comum, não teve qualquer eficácia – e foi de curta duração. Os «coloured» estão mais em conflito com a sociedade colonizada – por reivindicarem melhores condições económicas e políticas e devido ao factor racial – do que de acordo com ela; pelo que não podem fazer figura de líderes perante esta última.

A sociedade colonizada distingue-se, em primeiro lugar, por dois aspectos: a superioridade numérica esmagadora⁽⁵⁷⁾ e a subordinação radical a que está sujeita; maioria numérica que não deixa de ser uma minoria sociológica; de acordo com as palavras de R. Maunier, «a colo-

⁽⁵⁵⁾ Um provérbio significativo: «Deus criou o branco, depois o negro e, só depois, o português.» Ou ainda: «Existem várias espécies de homens: os brancos, os negros e os portugueses.» (Provérbio do Congo belga.)

⁽⁵⁶⁾ Cf. A. Siegfried, *Afrique du Sud*, Armand Colin, 1949, p. 75. E também *Handbook on Race Relations in South Africa*, Éditions E. Hellmann, 1949, e J. Borde, *op. cit.*, p. 339-340.

⁽⁵⁷⁾ Como a que se procurou fazer, antes de 1939, nos territórios de domínio francês: na A.O.F. (1930), em Madagáscar (1934), na A.E.F. (1936), na Indochina (1938).

nização é um acto de poder» que conduz à perda de autonomia, a «uma tutela de direito ou de facto»⁽⁵⁸⁾. Cada um dos sectores da sociedade colonial tem como função garantir essa dominação numa determinada área (política, económica e, quase sempre, espiritual); esta dominação da sociedade colonizada é absoluta devido à ausência de uma técnica avançada, de um poder material que não seja o dos números; manifesta-se através de um estado de facto (práticas não codificadas mas que são alvo de viva reprobção, se não forem respeitadas) e um estado de direito. Essa dominação assenta, como já referimos mais de uma vez, numa ideologia, num sistema de pseudojustificações e de racionalizações; tem um fundamento racista mais ou menos confesso, mais ou menos manifesto. A sociedade colonizada está sujeita à pressão de todos os grupos que constituem a colónia, todos têm sobre ela uma preeminência numa área qualquer, o que acentua ainda mais a sua condição de subordinação. Para estes grupos, a colónia é essencialmente um meio de criação de riqueza (ainda que ela, apesar dos números, só retenha uma pequena parte dos lucros); isto condiciona, em parte, as relações que mantém com os outros grupos (que dela extraem os seus privilégios económicos). No entanto, estas relações não são simples – relações entre explorador e explorado, entre dominante e dominado – em virtude da falta de unidade da sociedade colonizada e, sobretudo, do carácter radicalmente heterogéneo da cultura (ou melhor, *das* culturas) que ela anima.

A sociedade colonizada é uma sociedade etnicamente dividida; as divisões estão fundadas na história indígena, mas são exploradas pela potência colonial – a nossa memória ainda tem presente o uso do velho princípio dividir para reinar – e agravadas pela arbitrariedade das «partilhas» coloniais e das «divisões» administrativas; são elas que determinam não só as relações de cada uma das etnias com a sociedade colonial (por exemplo, os povos que serviram de «intermediários» na época do

⁽⁵⁸⁾ Em relação apenas à África negra, R. Delavignette forneceu em 1939 os dados referentes à população dita europeia: União Sul-Africana (250%), antigo Sudoeste Africano alemão (100%), Rodésia (45%), Angola (10%), Quénia (5%), Congo belga (2%), A.O.F. (1%); *op. cit.*, p. 36. No que respeita a estes últimos territórios, o contributo europeu foi importante a partir de 1945.

tráfico negreiro e das feitorias tentaram transferir a sua intervenção de um plano económico para um plano político, apresentando-se agora como minorias «militantes»), mas também a sua atitude em relação à cultura trazida por essa sociedade colonial (alguns grupos étnicos são mais «assimilacionistas» ou mais «tradicionalistas» do que outros grupos vizinhos, reagindo, pelo menos em parte, contra a atitude adoptada por estes grupos). A sociedade colonizada é uma sociedade espiritualmente dividida. As divisões podem ser anteriores à colonização europeia e estar ligadas, nomeadamente, aos avanços da expansão do Islão; mas sabemos como foram aproveitadas pelas nações coloniais – as estratégias do domínio inglês na Índia são bem conhecidas. A colonização trouxe, em muitos aspectos, a confusão religiosa, opondo o cristianismo às religiões tradicionais e os cristãos de diversas facções uns aos outros. Citamos, a este respeito, um africano de Brazzaville que lembrava que esta «realidade só tem como consequência criar uma confusão lamentável na formação moral», acrescentando que «o negro africano, seja ele quem for, possui um rudimento de religião; retirar-lho, a pretexto do ateísmo ou da confusão causada pelas doutrinas religiosas importadas, é seguramente fazer dele um desorientado»⁽⁵⁹⁾. O autor chegava a ponto de exigir que o «colonizador» impusesse a unidade! Isto mostra como estas novas divisões, adicionadas às antigas, são dolorosamente suportadas por alguns. Mas a colonização foi ainda responsável por outras divisões que poderíamos classificar de sociais, resultantes da acção administrativa e económica, bem como da acção educativa: a separação entre cidadãos e camponeses⁽⁶⁰⁾, entre proletariado e burguesia, entre «elites» (ou «assimilados», de acordo com a terminologia habitual) e massas⁽⁶¹⁾, entre gerações – divisões que já aqui referimos e cuja importância salientámos em diversos momentos da nossa análise. Cada uma destas fracções participa de forma diversa da sociedade global; o contacto entre raças e civilizações imposto pela colonização não tem o mesmo significado, nem as mesmas consequências

⁽⁵⁹⁾ Cf. R. Maunier, *Sociologie Coloniale*, p. 19, 30, 33.

⁽⁶⁰⁾ J.-R. Ayouné, «Occidentalisme et Africanisme», *Renaissances*, número especial, Outubro de 1944, p. 204.

⁽⁶¹⁾ A referência é Brazzaville, onde a população africana aumenta de 3800 habitantes, em 1912, para 75 000 habitantes, por volta de 1950; ou seja, mais de um décimo da população do Congo médio.

para cada uma delas – e tem de ser estudado em função desta diversidade (que, de certo modo, foi criada por esse contacto, mas que actualmente o condiciona, em parte).

A sociedade colonizada distingue-se da sociedade colonial pela raça e pela civilização; nestas áreas, a alteridade parece absoluta. Isto manifesta-se na linguagem que opõe o «primitivo» ao civilizado, o pagão ao cristão, as civilizações técnicas às civilizações atrasadas. Mais do que a situação colonial, há um facto que se evidencia: o contacto entre civilizações heterogêneas que atraiu a atenção dos antropólogos nas últimas décadas do século XX; e, sobretudo, o impacto que ele provocou, o choque de culturas assinalado pelos autores ingleses. Noutros textos, mostrámos como esta observação deu origem, nos Estados Unidos, a novos estudos sobre a chamada aculturação, e no Reino Unido, sobre *culture contact*, cuja ambição era compreender os aspectos mais dinâmicos das culturas postas em contacto e, porventura, revelar as características gerais de toda a realidade cultural. As etapas do «contacto» foram descritas, de uma forma mais ou menos simplista e arbitraria; as fases de conflito, de ajustamento, de sincretismo, de assimilação (ou de contra-aculturação, como reacção) referidas pelos antropólogos norte-americanos; as fases de oposição, de imitação (de «cima para baixo» e de «baixo para cima») e de agregação, analisadas por R. Maunier na sua *Sociologia Colonial*; o surgimento de uma nova cultura («the tertium quid of contact»), diferente das que haviam sido postas em presença, por B. Malinowski, etc. Não retomaremos aqui as críticas suscitadas por estes trabalhos a estas doutrinas. Referimo-las com o intuito de salientar, por um lado, que as relações entre a sociedade colonial e a sociedade colonizada não podem ser encaradas apenas segundo os aspectos económicos e políticos, muitas vezes privilegiados pelos autores «comprometidos». E, por outro, de lembrar que o contacto entre civilizações é ocasionado por uma situação particular, a situação colonial que está sujeita a transformações históricas; que o contacto se estabelece entre grupos sociais – e não entre culturas como realidades independentes – cujas reacções são condicionadas a nível interno (consoante o tipo de grupo) e a nível externo – neste último aspecto, uma tipologia rigorosa dos grupos que compõem a sociedade global, a colónia, deve estar na base de toda a investigação rigorosa e

abrangente. Temos insistido frequentemente nesta necessidade, mostrando até que ponto o sociólogo tem o dever de apresentar a sociedade colonial e a sociedade colonizada através de perspectivas recíprocas. Da mesma forma, salientámos, num trabalho precedente, a evolução particular que a situação colonial impõe às realidades sócio-culturais, mostrando, nomeadamente, como as «crises» originadas pela colonização orientam, em parte, essa evolução.

A maior parte dos trabalhos de investigação acerca das sociedades colonizadas actuais insistem na situação de crise que as afecta e nas «questões árduas e complexas» que elas colocam. Essas sociedades são consideradas, em maior ou menor grau, sociedades doentes⁽⁶²⁾. O que é verdade, na medida em que a sociedade colonial se opõe às verdadeiras soluções; porque é bem evidente que, no caso da sociedade colonizada, a investigação acerca das suas normas coincide com a investigação acerca da sua autonomia. Isto impõe ao sociólogo um método de análise, de certo modo, clínico. Na análise anteriormente referida, mostrámos como a abordagem das sociedades colonizadas, a partir das suas crises específicas, constitui «uma condição privilegiada para a realização desse estudo», «a única forma de apreender a evolução das estruturas sociais indígenas, colocadas perante a situação colonial»⁽⁶³⁾. Estas crises põem em causa a quase totalidade da sociedade e abrangem tanto as suas instituições como os seus grupos e símbolos. Os desajustamentos constituem outras tantas questões que permitem aprofundar a análise e não só apreender os fenómenos de contacto entre a sociedade colonizada e a sociedade colonial, mas também compreender melhor a primeira nas suas formas tradicionais, ao pôr em evidência certos sistemas, certas fraquezas (como iremos mostrar a propósito dos Fang do Gabão, povo em que a situação colonial fomentou as rupturas presentes na estrutura social antiga) ou certas estruturas ou representações colectivas irredutíveis (o estudo da crise religiosa e das «igrejas negras» características da África banto, por exemplo, revelaria quaisquer pressões exercidas, o que subsiste das religiões tradicionais – a

⁽⁶²⁾ Cf. Dr. L. Aujoulat, «Elites et masses en pays d'Outre-Mer», *Peuples d'Outre-Mer et Civilisation Occidentale*, op. cit., pp. 233-272.

⁽⁶³⁾ Cf. L. Achille, «Rapports humains en Pays d'Outre-Mer», *Peuples d'Outre-Mer et Civilisation Occidentale*, op. cit.

sua parte intratável). Estas crises, que afectam a sociedade global no seu conjunto, correspondem a outros tantos pontos de vista sobre essa sociedade e sobre as relações que ela implica⁽⁶⁴⁾; são elas que permitem essa abordagem concreta e completa já recomendada por Marcel Mauss. E, para completar o exemplo acabado de referir, referimos uma tese recente sobre as «igrejas negras» e o profetismo banto (na África do Sul), onde o autor, B.G.M. Stukler, mostra que as questões colocadas não são apenas de ordem religiosa, mas envolvem a totalidade das reacções bantas ao domínio dos brancos e que o estudo dessas «igrejas» implica o estudo de todos os problemas sociais característicos da União Sul-Africana⁽⁶⁵⁾. Essas crises caracterizam-se, à primeira vista, pela alteração radical ou pelo desaparecimento de determinadas instituições, de determinados grupos. Contudo, a análise sociológica não se pode ater unicamente a estes aspectos do social – o lado instituído ou estruturado –, limitando-se a constatar a transformação e o desaparecimento de certas instituições e a assinalar e a descrever a criação de novas. É indispensável ir mais longe e ter em conta as *formas de sociabilidade*, segundo a expressão de G. Gurvitch⁽⁶⁶⁾, uma vez que, ao que tudo indica, há certas «formas de se estar ligado», certas ligações sociais que subsistem, apesar da alteração ou da destruição das estruturas em que se enquadravam, ao mesmo tempo que aparecem novas formas em função da situação colonial, das conjunturas sociais por ela criada. Essas ligações podem coexistir e dar às inovações concebidas pela sociedade colonizada um carácter simultaneamente tradicional e modernista, uma ambiguidade notada por alguns observadores.

Aludimos, por diversas vezes, à importância das relações raciais, ao fundamento racial dos grupos sociais, à coloração racial associada aos acontecimentos económicos e políticos (a literatura corrente confunde ou associa o racismo ao colonialismo) no contexto da situação colonial. Diversos autores insistem no carácter inter-racial das «relações humanas nos territórios ultramarinos» e no facto de que, na base das «motivações

⁽⁶⁴⁾ G. Balandier, «Aspects de l'évolution sociale chez les Fang du Gabon; I. Les implications de la situation coloniale», op. cit.

⁽⁶⁵⁾ B.G.M. Stukler, *Bantu Prophets in South Africa*, Londres, 1948.

⁽⁶⁶⁾ Cf. *La Vocation actuelle de la sociologie*, em particular as pp. 99-108. Encontram-se nesta obra a definição e as distinções essenciais. Os capítulos III e IV são dedicados à micro-sociologia, de que Georges Gurvitch é o verdadeiro fundador.

políticas ou económicas que actualmente ainda opõem a raça branca aos homens de cor, existe quase sempre uma motivação racial», no facto de a sociedade permanecer «inter-racial», mesmo depois da conquista da independência nacional⁽⁶⁷⁾. Salientámos, mais de uma vez, que os antropólogos coloniais deram pouca importância a estes factos e aos problemas raciais, e insistimos no reduzido destaque concedido a este tema e aos projectos de investigação por eles estabelecidos; o que se explica pelo facto de darem maior atenção às culturas do que às sociedades e também pela preocupação (mais ou menos consciente) de não porem em causa os fundamentos (e a ideologia) da sociedade colonial de que fazem parte⁽⁶⁸⁾. Os estudos feitos nos Estados Unidos (e no Brasil) são, pelo contrário, em grande parte dedicados às relações e aos preconceitos raciais, nomeadamente às relações entre negros e brancos. Estes factos não podem ser evitados, porque as diferenças radicais de civilização, de língua, de religião, de costumes que estão em jogo na situação colonial são aqui atenuadas e não servem nem para os mascarar, nem para os complicar; porque, neste caso, o estado de subordinação e o preconceito racial não podem parecer fundados na natureza, exactamente na medida em que a «alteridade cultural se apaga ou a identidade dos direitos se afirma (o que explica, entre outras coisas, que a sociedade americana pareça «confusa, contraditória e paradoxal», segundo as palavras de Gunnar Myrdal...)⁽⁶⁹⁾, porque esses factos representam aquilo que ainda está por liquidar do passado colonial – e foi precisamente no momento da sua eliminação que ocorreram os conflitos violentos (nos Estados Unidos, aquando do período dito de «Reconstrução»). Tais estudos insistem, ora nas implicações económicas, ora nas implicações sexuais dos diversos comportamentos raciais; e patenteiam, como R. Bastide⁽⁷⁰⁾ demonstra claramente, a ligação entre as reacções de ordem racial e as de ordem cultural. Remetemos, nomeadamente, para a sua análise do

⁽⁶⁷⁾ Cf. L. Achille, *op. cit.*, pp. 211-215.

⁽⁶⁸⁾ Uma análise extremamente crítica foi feita por M. Leiris, numa conferência intitulada «L'Ethnologue devant le colonialisme» em 1950 e publicada em *Temps Modernes*. [Ver tradução incluída no presente volume, p. 199, N.T.]

⁽⁶⁹⁾ Gunnar Myrdal, *An American Dilemma*, Nova Iorque, 1944.

⁽⁷⁰⁾ Cf. nomeadamente R. Bastide, *Sociologie et Psychanalyse*, cap. XI: «Le Heurt des Races, des Civilisations et la Psychanalyse», Paris, P.U.F., 1950.

messianismo negro nos Estados Unidos que mostra até que ponto este fenómeno está ligado aos conflitos raciais e a uma «psicologia do ressentimento»; estes últimos revelam uma diversidade de comportamentos correspondente à diversidade de situações. Ousámos fazer esta breve referência, porque ela põe em evidência ligações que não podem ser negadas, a impossibilidade de separar o estudo dos contactos culturais do dos contactos raciais e de abordar estes últimos, no caso das sociedades colonizadas, sem fazer referência às situações coloniais.

* * *

Acabámos de considerar certos factos que os autores anglo-saxónicos reúnem sob a rubrica «choque de civilizações» ou «choque de raças», mas mostrámos que, no caso dos povos colonizados, estes «choques» (ou «contactos») se produzem em condições muito particulares. A este conjunto de condições demos o nome de situação colonial. Esta pode ser definida através das suas condições mais gerais e mais manifestas: a dominação imposta por uma minoria estrangeira, diferente em termos raciais (ou étnicos) e culturais, em nome de uma superioridade racial (ou étnica) e cultural afirmada de modo dogmático a uma maioria autóctone inferior em termos materiais; um domínio que implica o estabelecimento de relações entre civilizações radicalmente diferentes; uma civilização mecanizada, com uma economia poderosa, um ritmo rápido e de origem cristã que impõe o seu domínio a civilizações não mecanizadas, com uma economia «retrógrada», de ritmo lento e «não cristãs»; o carácter fundamentalmente antagónico das relações entre estas duas sociedades que se explica pelo papel instrumental a que a sociedade colonizada está condenada; a necessidade de, para manter o domínio, recorrer não só à «força», mas também a um sistema de pseudojustificações e de comportamentos estereotipados, etc. – mas esta enumeração só por si não seria suficiente. Preferimos, tendo em conta as «perspectivas» particulares de cada um dos especialistas, apreender a situação colonial no seu conjunto e enquanto sistema; evocámos os elementos, em função dos quais se pode descrever e compreender qualquer situação concreta, e mostrámos como eles estão ligados entre si, pelo que qualquer análise parcelar é

também parcial. Esta *totalidade* põe em causa os «grupos» que compõem a «sociedade global» (a colónia), bem como as representações colectivas características de cada um, abarcando todos os níveis da realidade social. Mas, dado o carácter heterogéneo dos grupos, dos «modelos» culturais, das representações em contacto, das transformações verificadas no sistema encarregado de manter artificialmente as relações de domínio e submissão, a situação colonial sofre uma transformação profunda, a um ritmo acelerado; o que obriga a compreendê-la historicamente e a datá-la.

A sociedade colonizada a que se dedica o antropólogo (que a classifica como «primitiva», ou «atrasada», etc.), participa, em maior ou menor grau (de acordo com o seu volume, o seu potencial económico, o seu conservadorismo cultural, etc.) na situação colonial, constituindo um dos grupos sociais que compõem a «colónia». E não é concebível que um estudo *actual* dessa sociedade possa ser feito sem ter em conta esta dupla realidade: a «colónia», sociedade global na qual aquela se inscreve, e a situação colonial por ela criada; sobretudo, quando esse estudo tem por objecto confesso os factos resultantes do «contacto», os fenómenos ou processos de evolução. Quando, procedendo de forma unilateral, o estudo revela esses factos somente em relação a uma matriz tradicional (ou «primitiva»), pouco mais pode fazer que enumerá-los e classificá-los; o mesmo acontece quando o estudo se limita ao «contacto» entre «instituições» da mesma natureza (como recomenda B. Malinowski). Com efeito, os aspectos «modernistas» (uma vez reconhecidos) só se tornam inteligíveis quando relacionados com a situação colonial; e é para este reconhecimento que se encaminham diversos antropólogos ingleses (Fortes, Gluckman), quando consideram que, no caso da África negra colonizada, a sociedade negra e a sociedade branca participam integralmente num mesmo conjunto, ao abordarem a noção de «situação»⁽⁷¹⁾. Da mesma forma, R. Bastide salientou a importância da «situação em que o processo se desenvolve», a propósito dos seus estudos sobre a interpenetração

(71) Cf. M. Fortes, «Analysis of a Social situation in modern Zululand», *Bantu Studies*, vol. XIV, 1940. E também a controvérsia de Malinowski sobre este tema em *The Dynamics of Culture Change*, p. 14 ff. [Texto disponível em *Les classiques des sciences sociales*, em versão francesa. JMT.]

das civilizações. Pretendemos ultrapassar o quadro destas simples indicações, mostrando como uma situação colonial pode ser «abordada» e o que ela implica; procurámos evidenciar que todos os problemas actualmente relacionados com a sociologia dos povos colonizados não podem ser encarados a não ser tendo em conta essa totalidade. A noção de «situação» não é apanágio apenas da filosofia existencial; impôs-se a diversos especialistas da área das ciências sociais que a utilizam sob o nome de «situação social», como faz H. Wallon, ou sob o nome de «conjuntura social particular», como faz G. Gurvitch –, tendo a noção de «fenómeno social total» proposta por Mauss aberto caminho a tal exigência⁽⁷²⁾.

É bastante significativo que muitos dos antropólogos que operam no seio das sociedades colonizadas e se ocupam dos aspectos e problemas actuais dessas sociedades tenham evitado (inconscientemente, na maioria das vezes) fazer referência à situação concreta particular dessas sociedades, por receio (mais ou menos consciente) de terem de levar em conta um determinado «sistema» e uma determinada sociedade: a sociedade colonial, de que fazem parte. Ativeram-se a sistemas menos comprometedores, como a «civilização ocidental» e as «civilizações primitivas», ou limitaram-se a problemas restritos, para os quais propuseram soluções de consequências restritas; e foi por se recusarem a submeter-se a esta exigência que crêem ser inevitável e útil à sociedade colonial que alguns antropólogos não aceitam conferir à sua disciplina o carácter de ciência «aplicada»⁽⁷³⁾. Há aqui um facto que pertence ao âmbito da crítica da observação em matéria de ciências humanas; e que sugere que o observador das sociedades colonizadas deve ter em conta todo o trabalho crítico anteriormente realizado.

Tivemos, muitas vezes, ocasião de referir o carácter, de certo modo, patológico das sociedades colonizadas, as *crises* que marcam as etapas do processo, dito «de evolução» – crises essas que não correspondem a

(72) Aliás, G. Gurvitch associa os três termos no «Avant-Propos» que escreveu para a secção «Psychologie collective» de *l'Année Sociologique*, 3.^a série, 1948-1949. Do mesmo modo, uma psiquiatra como Karen Horney insiste no facto de todas as neuroses, individuais ou colectivas, se explicarem por um processo que põe em causa todos os factores pessoais e sócio-culturais; cf. Dr. Karen Horney, *The Neurotic Personality of Our Time*, Nova Iorque, 1937.

(73) Cf. F. M. Keesing, «Applied anthropology in colonial administration», in *op. cit.*, R. Linton, org.

fases necessárias do referido processo, mas que apresentam características específicas em função do tipo de sociedade colonizada e da natureza da situação colonial (os negros islamizados não reagem da mesma forma que os negros «animistas» ou pseudocristãos, as sociedades africanas do mesmo tipo não reagem da mesma forma à «presença francesa» como à «presença britânica», etc.). Ao pôr em causa a sociedade sujeita à colonização, no que ela tem de característico, a situação colonial, no que ela tem de particular, estas «crises» permitem que o sociólogo efectue uma análise compreensiva, uma vez que elas constituem os únicos pontos a partir dos quais é possível apreender, de uma forma global, as transformações sofridas pela primeira por acção da última. São essas crises que dão acesso a «conjuntos» e a ligações essenciais e permitem evitar os cortes (alterações na vida económica, na vida política, etc.) parciais e artificiais que não podem conduzir senão a uma descrição e a uma classificação escolástica. Já havíamos indicado, anteriormente, que essas «crises» constituem outras tantas questões que põem em evidência não apenas os fenómenos de contacto, mas também a sociedade colonizada nas suas formas tradicionais. Há que acrescentar que, deste modo, elas permitem a realização de uma análise, tomando em consideração, simultaneamente, o «meio externo» e o «meio interno» e considerando estas duas realidades, em função das relações reais que mantêm, em função de «estados vividos». Podem criticar-nos por termos recorrido, de forma mais ou menos explícita, à perigosa noção de patológico e perguntar-nos quais são os critérios para assim classificar as crises características das sociedades colonizadas. Como resposta, remetemos para todas os passos deste estudo em que são referidos os aspectos conflituais das relações entre sociedade colonizada e sociedade colonial, entre cultura autóctone e cultura importada – associadas às relações de domínio e submissão, a caracteres heterogéneos das sociedades e culturas em contacto – em que se sugere o modo como esses conflitos são sentidos pelos indivíduos. A história das sociedades colonizadas apresenta períodos em que esses conflitos são latentes, em que se consegue um equilíbrio ou uma adaptação provisórios, períodos durante os quais os conflitos se tornam manifestos, exprimindo-se, consoante as circunstâncias, num determinado sector (religioso, político, económico), mas pondo em causa

o conjunto das relações existentes entre a sociedade colonial e a sociedade colonizada, entre as culturas apoiadas por cada uma destas sociedades (como referimos a propósito das igrejas negras da África banto), os momentos em que o antagonismo e a distância entre essas culturas são máximos e que o «colonial» encara como um questionamento da ordem estabelecida e o «colonizado» como uma tentativa de reconquistar a autonomia. Em cada um destes momentos, que podem repetir-se ao longo da história da sociedade colonizada, esta última corresponde a um estado de crise característico; é por isso que o encaramos em função da situação colonial concreta.

Cultura e colonização

Desde há alguns dias que muito nos temos interrogado sobre o sentido deste Congresso (2).

Interrogámo-nos em particular sobre qual o denominador comum a uma assembleia que une homens tão diversos, como africanos da África negra e norte-americanos, antilhanos e malgaxes.

A resposta parece-me evidente: esse denominador comum é a situação colonial.

É um facto que a maior parte dos países negros vive sob o regime colonial. Mesmo um país independente como o Haiti é, com efeito, em muitos aspectos, um país semicolonial. E mesmo os nossos irmãos americanos estão colocados, através do jugo da discriminação racial, de um modo artificial e no seio de uma grande nação moderna, numa situação que só se compreende por referência a um colonialismo que foi certamente abolido, mas cujas sequelas não deixam de ressoar no presente.

Que significa isto? Significa que, por muito que desejemos preservar toda a serenidade durante os debates neste Congresso, não podemos, se nos quisermos manter próximos da realidade, deixar de abordar o problema daquilo que, actualmente, condiciona, em particular, o desenvolvimento das culturas negras: a situação colonial. Dito de outro modo, queira-se ou não, não se pode colocar actualmente o problema da cultura

(1) «Culture et Colonisation», *Lire le Discours sur le colonialisme*. Organização Georges Ngal em colaboração com Jean Ntichilé, Paris: Présence africaine, pp. 107-121. Tradução de Manuela Ribeiro Sanches, revisão de Maria José Rodrigues.

(2) Primeiro Congresso Internacional de Escritores e Artistas negros, Paris, Sorbonne, 1956 (N.T.).

negra, sem colocar ao mesmo tempo o problema do colonialismo, pois todas as culturas negras se desenvolvem no momento actual dentro deste condicionamento particular que é a situação colonial ou semicolonial ou paracolonial.

* * *

Mas, dir-me-ão, o que é a cultura? Importa defini-la para dissipar um certo número de mal-entendidos e responder de maneira muito precisa a um certo número de preocupações que foram exprimidas por alguns dos nossos adversários, mesmo por alguns dos nossos amigos.

Por exemplo, houve quem se interrogasse acerca da legitimidade deste Congresso. Se é verdade, como se disse, que não há cultura a não ser a nacional, falar de cultura negro-africana não será falar de uma abstracção?

Mas quem não vê que o melhor meio de resolver o impasse é definir com cuidado as palavras que utilizamos?

Penso que é bem verdade que apenas existe cultura nacional.

Mas é evidente que as culturas nacionais, por muito particulares que sejam, se agrupam por afinidades. E esses grandes parentescos de cultura, essas grandes famílias de culturas, têm um nome: são *civilizações*. Dito de outra forma: se é evidente que há uma cultura nacional francesa, uma cultura nacional italiana, inglesa, espanhola, alemã, russa etc., não é menos evidente que todas estas culturas apresentam, a par de diferenças reais, um certo número de semelhanças gritantes que fazem com que, se se pode falar de culturas nacionais, particulares a cada um dos países que acabei de enumerar, também se pode falar de uma civilização europeia.

Do mesmo modo pode falar-se de uma grande família de culturas africanas que merece a designação de civilização negro-africana e que cobre as diferentes culturas próprias a cada um dos países da África. E sabe-se que as transformações históricas fizeram com que o campo dessa civilização, a área dessa civilização, exceda em muito a África; e é nesse sentido que se pode dizer que há no Brasil ou nas Antilhas, tal como no Haiti e nas Antilhas Francesas ou mesmo nos Estados Unidos, se não focos, pelo menos franjas, dessa civilização negro-americana.

Não se trata de uma visão que invento por necessidade da causa, é uma perspectiva que me parece estar implícita na abordagem sociológica e científica do problema.

O sociólogo francês Mauss definiu a civilização como «um conjunto de fenómenos suficientemente numerosos e importantes que se alargam a uma extensão considerável de território». Pode daí inferir-se que a civilização tende para a universalidade e que cultura tende para a particularidade; que a cultura é a civilização enquanto própria de um povo, de uma nação, partilhada por mais nenhuma, e que transporta, indelével, a marca desse povo e dessa nação. Se a quisermos descrever do exterior, diremos que é o conjunto dos valores materiais e espirituais criados por uma sociedade no decurso da sua história – e, bem entendido, por valores é necessário entender elementos tão diversos como a técnica ou as instituições políticas, uma coisa tão fundamental como a língua e uma coisa tão fugaz como a moda; tanto as artes, como a ciência ou formas de relacionamento.

Se, pelo contrário, a quisermos definir em termos de finalidade e apresentá-la no seu dinamismo, diremos que a cultura é o esforço de toda a colectividade humana para se dotar da riqueza de uma personalidade.

Quer dizer que civilização e cultura definem dois aspectos de uma mesma realidade: a civilização define o contorno extremo da cultura, aquilo que a cultura tem de mais exterior e de mais geral; a cultura constitui, por seu lado, o núcleo íntimo e irradiante, o aspecto, em todo o caso, mais singular da civilização.

Sabe-se que Mauss, ao buscar as razões da compartimentação do mundo em «áreas de civilização» claramente definidas, as encontrava numa qualidade profunda, comum, segundo ele, a todos os fenómenos sociais e que definia com uma palavra: *o arbítrio*. «Todos os fenómenos sociais», precisava, «são em certa medida, *obra da vontade colectiva*, e quem diz vontade humana, diz *escolha* entre diversas opções possíveis... Decorre desta natureza das representações e das práticas colectivas que a área da sua extensão, enquanto a humanidade não formar uma sociedade única, é necessariamente finita e relativamente fixa.»

Assim, toda a cultura seria específica. Específica, porque obra de uma vontade particular, única, porque escolhendo entre opções diferentes.

Vê-se onde nos leva esta ideia.

Para usar um exemplo concreto, é correcto dizer-se que há uma civilização feudal, uma civilização capitalista, uma civilização socialista. Mas é evidente que, sobre o terreno de uma mesma economia, a vida, a paixão da vida, o impulso da vida de qualquer povo esconde culturas muito diferentes. Isto não significa que a relação entre a base e a super-estrutura seja simples, nem que deva ser simplificada. Temos o sentimento do próprio Marx sobre isto, quando escreve no *Capital*, vol. III):

«É sempre nas relações imediatas entre os senhores das condições de produção e os produtores directos, é sempre nessas relações que descobrimos o segredo íntimo, o fundamento escondido de toda a estrutura social. Isto não impede que a mesma base económica – a mesma, pelo menos, no que respeita às condições principais – possa, devido a inúmeras condições empíricas distintas – factores naturais e raciais, influências históricas agindo do exterior... – apresentar na sua manifestação uma infinidade de variações e de gradações que só podem ser entendidas pela análise destas circunstâncias empíricas dadas.»

Não há melhor forma de dizer que a civilização nunca é tão particular que não pressuponha, vivificando-a, toda uma constelação de recursos ideacionais, tradições, crenças, modos de pensamento, valores, todo um conjunto de ferramentas intelectuais, todo um complexo emocional, toda uma sabedoria a que precisamente chamamos cultura.

Parece-me que tudo isto legitima a nossa reunião aqui. Há entre todos aqueles aqui reunidos uma dupla solidariedade: *uma solidariedade horizontal*, uma solidariedade que decorre da situação colonial, semi-colonial ou paracolonial que é imposta de fora. E, por outro lado, uma outra solidariedade, esta vertical, *uma solidariedade no tempo*, que assenta no facto de, a partir de uma união primeira, a unidade da civilização africana, esta se ter diferenciado em toda uma série de culturas, todas elas tributárias, em graus variados, dessa civilização.

Daqui resulta que este congresso pode ser encarado de duas maneiras, ambas verdadeiras: este Congresso é um regresso às fontes, regresso empreendido por todas as comunidades no seu momento de crise e, ao mesmo tempo, é uma assembleia que reúne homens empenhados em destruir a mesma realidade adversa, homens unidos pelos mesmo combate e animados da mesma esperança.

Em minha opinião, não creio que exista antinomia entre as duas coisas. Creio, pelo contrário, que estes dois aspectos se completam e que a nossa estratégia, que pode parecer hesitação e embaraço entre o passado e o futuro, é, pelo contrário, das mais naturais, dado que se inspira na ideia de que a via mais curta para o futuro é sempre a que passa pelo aprofundamento do passado.

* * *

E chego agora ao meu propósito inicial: o das condições concretas em que se coloca, actualmente, o problema das culturas negras.

Disse que o condicionamento concreto se resume a uma palavra: a situação colonial, semicolonial ou paracolonial em que se opera o desenvolvimento destas culturas.

E a partir de então coloca-se um problema: que influência pode esse condicionamento ter sobre o desenvolvimento destas culturas? E, antes de mais, será que um estatuto político pode ter consequências culturais? Isto não é óbvio. Evidentemente que, se entendermos, como Frobenius, que a cultura nasce da emoção do homem perante o cosmos e que ela é apenas *paídema*, nesse caso, não há influência ou há, certamente, muito pouca influência do político sobre o cultural.

Ou ainda, se pensarmos, como Schubart, que o factor primordial é de ordem geográfica, que «o espírito da paisagem forja a alma dos povos», então não há influência, ou há, na melhor das hipóteses, pouca influência do político sobre a cultura.

Mas se pensarmos, como é sensato fazer, que a civilização é antes de mais um fenómeno social e o resultado de factos sociais e forças sociais, então, sim, a ideia de uma influência do político sobre o cultural impõe-se como uma evidência.

Hegel reconhece expressamente esta influência do político sobre a cultura, quando escreve, nas suas *Lições sobre a Filosofia da História*, esta pequena frase inocente que Lenine, por seu lado, iria considerar menos inocente do que ela parece, uma vez que a cita e a sublinha em duas penadas nos *Cadernos Filosóficos*:

«A importância da natureza não deve ser nem sobre, nem subestimada; certamente que o doce céu da Jónia contribuiu muito para a grandiosidade dos poemas homéricos. Contudo, por si só, não pode produzir Homeros. Por isso, nem sempre os produz. Nenhum poeta surgiu sob domínio turco.»

O que só pode significar uma coisa: que um regime político e social que suprime a autodeterminação de um povo, mata ao mesmo tempo o seu poder criador.

Ou, o que vem a dar no mesmo, que sempre que houve colonização, povos inteiros foram esvaziados da sua cultura, esvaziados de toda a cultura.

É neste sentido que se pode dizer que a reunião histórica de Bandung não foi apenas um grande acontecimento político, mas também um acontecimento cultural de primeira ordem. Pois foi a sublevação pacífica de povos sedentos não só de justiça e de dignidade, mas também daquilo que a colonização lhes roubou em primeira mão: a cultura.

O mecanismo desta morte da cultura e das civilizações sob o regime colonial começa a ser bem conhecido. Para desabrochar, toda a cultura precisa de um enquadramento, de uma estrutura. Ora, não há dúvida que os elementos que estruturam a vida cultural do povo colonizado desaparecem ou degeneram devido ao regime colonial. Trata-se, bem entendido, em primeiro lugar, da organização política. Pois é preciso não perder de vista que a organização política que um povo se outorgou livremente faz parte, e num grau eminente, da cultura deste povo, cultura que, por outro lado, ela condiciona.

E depois há a língua que esse povo fala. A língua «psicologia-petrificada», disse-se. Por já não ser a língua oficial, já não ser a língua administrativa, a língua da escola, a língua das ideias, a língua indígena sofre uma desclassificação que contraria o seu desenvolvimento e que chega, por vezes, a ameaçar a sua existência.

É preciso deixar-se invadir por esta ideia. Quando os ingleses destroem a organização estatal dos achanti na Costa do Ouro, desferem um golpe na cultura achanti.

Quando os Franceses recusam à língua árabe na Argélia ou à malgaxe em Madagáscar o estatuto de língua oficial, impedem-nas de realizar,

nas condições do mundo moderno, toda a sua potencialidade, desferem um golpe na cultura árabe e na cultura malgaxe.

Trata-se da limitação da civilização colonizada, da supressão ou do abastardamento de tudo o que a estrutura. Como não nos admirarmos, nestas condições, com a supressão daquilo que é umas das características de qualquer civilização viva, a faculdade de renovação?

Sabe-se que é lugar comum na Europa censurar os movimentos nacionalistas dos países colonizados, apresentando-os como forças obscurantistas que se esforçariam por fazer renascer formas medievais de vida e de pensamento. Mas esquece-se que o poder de *superação* está em toda a civilização viva e que toda a civilização está viva quando a sociedade onde ela se exprime é livre. O que se passa actualmente em África ou na Ásia libertada parece-me altamente significativo a este respeito. Basta-me assinalar que é a Tunísia libertada que suprime os tribunais religiosos e não a Tunísia colonizada; que é a Tunísia libertada que nacionaliza os *habous*⁽³⁾ ou suprime a poligamia e não a Tunísia dos colonialistas. Que é a Índia com os Ingleses que mantém o estatuto tradicional da mulher indiana e que é a Índia liberta da tutela britânica que faz a mulher indiana igual ao homem.

Limitada na sua acção, travada no seu dinamismo, a civilização da sociedade colonizada, há que não se deixar enganar, entra desde o primeiro dia no crepúsculo que precede o fim.

Spengler, em *A Decadência do Ocidente*, cita estes versos de Goethe:

Assim tens de ser, a ti mesmo não podes escapar
Assim o diziam as sibilas, assim os profetas.
E não há tempo, nem poder que destrua
A forma cunhada que, vivendo, se desenvolve

A grande censura que se justifica fazer à Europa é a de ter destruído, com o seu ímpeto, civilizações que ainda não tinham cumprido todas as suas promessas, de não lhes ter permitido desenvolver e cumprir toda a riqueza das formas que continham.

(3) Lei islâmica que rege relações de propriedade (N.T.).

Seria supérfluo estudar o processo da morte deste conjunto. Limitemo-nos a dizer que este conjunto é atingido na base. Na base e, por isso, irrevogavelmente.

Recorde-se o esquema que Marx estabelecia para as sociedades da Índia: pequenas comunidades que explodem, porque a intrusão estrangeira faz explodir a sua base económica. Isto é bem verdade. E não só para a Índia. Em todos os lugares onde a colonização europeia irrompeu, a introdução da economia fundada no dinheiro provocou, com a desintegração da família, a destruição ou o enfraquecimento dos laços tradicionais, a pulverização da estrutura social e económica das comunidades. Quando se diz isto e se pertence a um povo colonizado, os intelectuais europeus têm propensão para nos acusar de ingratidão e recordar com comprazimento o que o mundo deve à Europa. Em França, há ainda memória do impressionante quadro descrito por Caillois e Béguin, primeiro numa série de artigos intitulada «Ilusão equívoca», depois no seu prefácio ao livro de Pannikar sobre a Ásia. Ciência, história, sociologia, etnografia, moral, técnica, tudo aí surge. E o que pesam alguns actos de violência, de resto inevitáveis, face a toda esta lista de boas acções? Há certamente muito de verdadeiro neste quadro. Mas nenhum destes senhores pode impedir que, aos olhos do mundo, a grande revolução que a Europa encarna na história da humanidade não seja constituída nem pela introdução de um sistema fundado no respeito da dignidade humana, como se esforçam por nos fazer crer, nem pela invenção do rigor intelectual, mas, antes, que esta revolução seja fundada num tipo totalmente diferente de considerações que é desleal não olhar de frente: a saber, a Europa foi a primeira a ter inventado e introduzido, em todos os lugares que dominou, um sistema económico e social fundado no dinheiro e a ter eliminado impiedosamente tudo, digo tudo, cultura, filosofia, religiões, tudo o que poderia abrandar ou paralisar a marcha de enriquecimento de um grupo de homens e povos privilegiados. Sei que, desde há algum tempo, se contesta que os males causados pela Europa sejam irreparáveis. Pretendeu-se que, tomando algumas precauções, se poderia atenuar os efeitos devastadores da colonização. A Unesco debruçou-se sobre este problema e recentemente (*Courier de l'Unesco*, Fevereiro de 1956) podia ouvir-se o seu director-geral, o Sr. Evans, afirmar que «podia introduzir-se, numa cultura, dentro de certas condições, o progresso téc-

nico de maneira a que este se harmonizasse com ela». E uma etnógrafa de renome, Margaret Mead, por seu lado, dizia que, se se considerar que «todas as culturas formam um conjunto lógico e coerente» e que «cada modificação de um elemento qualquer de uma cultura acarreta transformações sobre outros pontos», então, tendo garantido essas precauções, poder-se-ia «introduzir nesta ou noutra cultura a educação de base, novos procedimentos agrícolas ou industriais, novas regras de administração sanitária... com um mínimo de abalos ou, pelo menos, utilizando, para fins construtivos, os abalos inevitáveis».

Tudo isto está certamente cheio de boas intenções. Mas é preciso tomar partido: não há uma má colonização que destrói as civilizações indígenas e atenta contra a «saúde moral dos colonizados» e uma outra colonização, uma colonização esclarecida, apoiada na etnografia que integraria harmoniosamente e, sem risco para a «saúde moral dos colonizados», elementos culturais do colonizador no corpo das civilizações indígenas. É preciso tomar partido: os tempos da colonização nunca se conjugam com os verbos do idílio.

* * *

Vimos que toda a colonização se traduz num adiamento mais ou menos longo da morte da civilização da sociedade colonizada. Mas poder-se-ia dizer que, se a civilização indígena morre, o colonizador substitui-a por uma outra civilização, uma civilização superior à civilização indígena – que é precisamente a civilização do colonizador.

Proponho que se chame a esta ilusão, para parodiar uma fórmula em voga, a ilusão de Deschamps, segundo o nome do governador Deschamps que, ontem de manhã, durante a inauguração do Congresso, lembrava de modo patético que a Gália fora em tempos colonizada pelos Romanos e precisava que os Gauleses não haviam guardado uma recordação excessivamente má dessa colonização. A ilusão de Deschamps é, de resto, tão antiga como a própria colonização romana; poder-se-ia também chamá-lo de ilusão de Rutilius Namatianus, pois entre os antepassados do governador Deschamps encontro um homem que não era governador, mas prefeito do Palácio, o que não deixa de constituir uma analogia, e que no século v depois de Cristo exprimia, em versos latinos, um pen-

samento totalmente análogo ao que o Sr. Deschamps exprimia esta manhã em prosa francesa. É certo que mesmo esta aproximação coloca problemas. Pode perguntar-se, em particular, se a comparação é válida para situações históricas muito diferentes; se, por exemplo, se pode comparar, sob pretexto de que existe colonização, uma colonização pré-capitalista a uma colonização capitalista. Isto claro que não nos dispensa de perguntar, suplementarmente, se o cargo de governador ou de prefeito do Palácio é um daqueles que melhor permitem julgar a colonização e emitir um juízo imparcial sobre o colonialismo. Seja como for, ouçamos Rutilius Namatianus:

*«Fecisti patriam diversis gentibus unam
Profuit injustis te dominante capi
Dumque offers victis proprii consortia juris
Urbem fecisti quod prius orbis erat.»⁽⁴⁾*

Constatemos, de passagem, que a ordem colonialista moderna nunca inspirou qualquer poeta; que nunca um hino de reconhecimento ressoou aos ouvidos dos colonialistas modernos. E que isto por si só constitui uma condenação da ordem colonialista. Mas pouco importa. Abordemos o próprio cerne da ilusão: tal como houve na Gália uma cultura latina que substituiu a indígena, do mesmo modo haverá no mundo, como efeito da colonização, rebentos da civilização francesa, inglesa ou espanhola. Mas trata-se, mais uma vez, de uma ilusão.

E a difusão deste erro nem sempre é inconsciente ou desinteressada. A este respeito, limitemo-nos a lembrar que, quando em 1930, durante uma reunião de filósofos e historiadores dedicada à definição da palavra civilização, um homem político como o Sr. Doumer interrompia o historiador Berr ou o etnógrafo Mauss, era para lhes lembrar os perigos políticos do seu relativismo cultural e a necessidade de deixar intacta essa ideia de que a França tinha como missão levar às suas colónias «a civilização», entenda-se a civilização francesa. Ilusão, digo, pois é preciso

(⁴) «Deste uma pátria una a povos dispersos em tantos lugares / Sob o teu domínio o cativo significou vantagem para os que não conheciam a justiça / E ao oferecer aos vencidos uma parte na tua justiça / Fizeste uma cidade do que antes era mundo.»

convencer-se do contrário: que nenhum país colonizador pode *prodigar* a sua civilização a qualquer país colonizado, que não há, nunca houve, nem nunca haverá, «Novas França», «Novas Inglaterra», «Novas Espanha» espalhadas pelo mundo, como se pretendia nos primeiros tempos da colonização.

Vale a pena insistir: uma civilização é um conjunto coordenado de funções sociais. Há funções técnicas, funções intelectuais, finalmente, funções de organização e de coordenação.

Dizer que o colonizador substitui a civilização indígena pela sua só poderia significar uma coisa: que a nação colonizadora assegura à nação colonizada, aos indígenas no seu próprio país, o domínio mais completo destas diferentes funções.

Ora, que nos ensina a história da colonização? Exactamente o contrário. Que a técnica no país colonial se desenvolve sempre à margem da sociedade indígena, sem que jamais seja dada a possibilidade aos colonizados de a dominar. (A grande miséria do ensino técnico em todos os países colonizados, o esforço dos colonizadores para recusar a qualificação técnica aos operários indígenas, esforço que encontra a sua expressão mais odiosa e mais radical na África do Sul, são particularmente significativos a este respeito). No que se refere às funções intelectuais, não existe nenhum país colonizado cuja característica não seja o analfabetismo e o baixo nível da instrução pública. Em todas as colónias, no que diz respeito às funções de organização e coordenação, o poder político pertence aos poderes colonizadores e é directamente exercido pelo governador ou pelos residentes gerais ou, pelo menos, controlado por eles.

(O que explica, diga-se de passagem, a vanidade da hipocrisia de todas as políticas coloniais fundadas na integração ou assimilação. Política de que os povos têm clara consciência que constitui um logro e uma impostura).

Vê-se a extensão das exigências. Resumi-las-ei dizendo que, para o colonizador, exportar a sua civilização para um país colonizado não significaria menos do que empreender deliberadamente a edificação de um capitalismo indígena, de uma sociedade capitalista indígena, feita à imagem e, ao mesmo tempo, em concorrência com o capitalismo metropolitano.

Basta olhar a realidade para verificar que em nenhum lugar o capitalismo metropolitano gerou um capitalismo indígena. E se em nenhum

país colonial nasceu um capitalismo indígena (não falo do capitalismo dos colonos, directamente ligado, de resto, ao capitalismo metropolitano), não deverá buscar-se as razões para tal na preguiça dos indígenas, mas na própria natureza e lógica do capitalismo colonizador.

Malinowski, de resto tão criticável, teve o mérito de chamar a atenção para um fenómeno que chama a «dádiva selectiva».

«Toda a concepção da cultura segundo a qual a cultura europeia seria uma cornucópia de abundância de onde tudo proviria é enganadora. Não é preciso ser-se um especialista em antropologia para nos apercebermos de que a «dádiva europeia» é sempre altamente selectiva. Nunca damos aos povos indígenas sob nosso controlo – pois seria pura loucura, se nos quisermos manter no plano do realismo político – os quatro seguintes elementos da nossa cultura:

- 1) Os instrumentos de poder físico: armas de fogo, bombardeiros, gás venenoso e tudo aquilo que torna possível a defesa efectiva ou a agressão.
- 2) Os nossos instrumentos de domínio político. A soberania permanece sempre nas mãos da «coroa britânica», da «coroa belga» ou da república francesa. Mesmo quando praticamos o Governo Indirecto, este exerce-se sempre sob o nosso controlo.
- 3) Não partilhamos com os indígenas o essencial da nossa riqueza e das nossas vantagens económicas. O metal que provém das minas de ouro ou de cobre africanas não corre através de canais africanos, à excepção dos salários, que permanecem sempre insuficientes. Mesmo quando se trata de um sistema de exploração económica indirecta, como o que praticávamos na África Ocidental ou no Uganda, concedemos aos indígenas uma parte do lucro, e o controlo total da organização económica permanece sempre nas mãos da empresa ocidental.
- 4) A igualdade política não é concedida em parte alguma. Nem a igualdade social. Nem mesmo a igualdade religiosa plena. Com efeito, quando se consideram todos os pontos que acabámos de enumerar, será fácil ver que não se trata de «dar», nem tão pouco de «oferta» generosa, mas antes de «tirar». Retirámos as terras aos indígenas, habitualmente as mais férteis. Roubámos-lhe a soberania tribal e o direito de fazer a guerra. Cobramos-lhes impostos,

mas eles não controlam, pelo menos não o fazem suficientemente, a administração destes fundos. Finalmente, o trabalho que fornecem nunca é voluntário a não ser nominalmente.» («Introductory Essay on the Anthropology of Changing African Cultures», 1938).

A conclusão retirava-a Malinowski alguns anos mais tarde em *The Dynamics of Culture*.

«É a dádiva selectiva que influencia, porventura, mais do que qualquer outro elemento envolvido na situação colonial, o processo de mudança cultural. Aquilo que os europeus se abstêm de dar selectivamente é, simultaneamente, significativo e bem determinado. Trata-se, com efeito, de subtrair a todo o contacto cultural todos aqueles elementos que constituem os benefícios plenos – económicos, políticos e jurídicos – da cultura superior. Se o poder, a riqueza, as amenidades sociais fossem dadas aos indígenas, a mudança cultural seria relativamente fácil e suave. É a ausência destes factores, a nossa «dádiva selectiva», que torna a mudança cultural um processo tão complicado e difícil.»(p. 58).

Vê-se que nunca se trata de dádiva total. E, dado que nunca se trata de uma civilização que dá, nunca seria questão de transferência de civilização. Em *O Mundo e o Ocidente*, Toynbee exprime uma das mais engenhosas teorias no que respeita à psicologia dos encontros de civilizações. Explica-nos que, quando o raio de uma civilização atinge um corpo social estranho, «a resistência do corpo estranho refracta o raio cultural, decompondo-o, exactamente como o prisma decompõe os raios luminosos e dá cores ao espectro.» E explica-nos ainda que é a resistência do corpo social estranho que se opõe à difusão total de uma cultura numa outra e opera uma espécie de selecção totalmente física que apenas retém os elementos menos importantes e mais nocivos.

A verdade é muito diferente e Malinowski tem razão contra Toynbee: a selecção dos elementos culturais oferecidos aos colonizados não é resultado de uma lei física. Ela é consequência de uma determinação política, resultado de uma política imposta pelo colonizador, uma política que pode ser resumida da seguinte maneira: importação-exportação do próprio capitalismo, quero dizer, dos seus fundamentos, das suas virtudes, do seu poder.

* * *

Mas, dir-se-á, resta uma possibilidade: a da elaboração de uma civilização nova, uma civilização que deverá tanto à Europa como à civilização indígena. Estando a solução de conservação da civilização indígena separada da exportação para o ultramar da civilização do colonizador, não poderá imaginar-se um processo que tenderia para a elaboração de uma nova civilização que não seria redutível nem a uma, nem a outra das suas componentes?

Trata-se de uma ilusão a que sucumbem muitos europeus que imaginam assistir, nos países de colonização francesa ou inglesa, por exemplo, ao nascimento de civilizações: a anglo ou a franco-africana ou a anglo ou a franco-asiática.

Para crerem nisso, apoiam-se na ideia de que toda a civilização vive de empréstimos. E inferem que, por a colonização colocar em contacto duas civilizações diferentes, a civilização indígena tomará de empréstimo elementos culturais à civilização do colonizador, resultando desse casamento uma nova civilização, uma civilização mestiça.

O erro desta teoria é que ela se baseia na ilusão de que a colonização é um contacto entre civilizações como qualquer outro e que todos os empréstimos são equivalentes.

A verdade é muito diferente, pois o empréstimo só é válido quando ele é reequilibrado por um estado anterior que o *reclama* e que, finalmente, o integra no sujeito que o assimila, tornando seu algo, que, de externo, é transformado em interno. A visão de Hegel encontra aqui a sua aplicação. Quando uma sociedade toma de empréstimo, ela apropria-se. Ela é sujeito e não objecto desse processo. «Ao dominar o objecto, o processo mecânico transforma-se num processo interno, através do qual o indivíduo se *apropria* de tal modo do objecto que o despoja da sua particularidade, faz dele um meio e dá-lhe como substância a sua própria subjectividade.» (Hegel, *Lógica*, Parte II, p. 480).

O caso da colonização é totalmente diferente. Não se trata de empréstimo decorrente de uma necessidade, os elementos culturais integrando-se espontaneamente no mundo do sujeito. E Malinowski e a sua escola têm razão ao insistir no ponto segundo o qual o processo do contacto cultural deve ser encarado, antes de mais, como um processo contínuo de interacção entre grupos de cultura diferente.

Que significa isto senão dizer que a situação colonial, que coloca face a face o colonizador e o colonizado, é, em última instância, o elemento determinante?

Qual é o resultado?

O resultado desta falta de integração através da dialéctica da necessidade é a existência em todos os países coloniais de um verdadeiro mosaico cultural. Quero dizer que, em qualquer país colonial, os traços culturais são justapostos e não harmonizados.

Ora, o que é a civilização se não uma harmonia e uma globalidade? É pelo facto de uma cultura não ser uma simples justaposição de traços culturais que nela não pode existir uma cultura mestiça. Não quero com isto dizer que pessoas biologicamente mestiças não possam fundar uma civilização. Quero dizer que a civilização que fundarão não será uma civilização a não ser que não seja mestiça. E é também por isso que uma das características da cultura é o estilo, ou seja, essa marca própria de um povo e de uma época que reencontramos em todos os domínios em que a actividade desse povo se manifesta numa época determinada. Parece-me que aquilo que Nietzsche diz a este respeito merece ser tomado em consideração: «A cultura é antes de mais a unidade do estilo artístico em todas as manifestações vitais de um povo. Saber muitas coisas e ter aprendido muitas coisas não é um meio necessário para a cultura, nem uma marca dessa cultura e, no limite, adequa-se mais ao oposto da cultura, à barbárie, o *que quer dizer à falta de estilo ou à mistura caótica de todos os estilos.*»

Não se poderia fazer uma descrição mais adequada da situação cultural em que se encontra mergulhado qualquer país colonizado. Em todos os países colonizados, verificamos que a síntese harmoniosa que constituía a cultura indígena foi dissolvida, tendo sido substituída por uma mistura caótica de traços culturais sobrepostos de origem diferente sem que se eles harmonizem. Não se trata forçosamente de barbárie por falta de cultura. *É a barbárie por anarquia cultural.*

Indignar-se-ão com a palavra barbárie. Mas estarão a esquecer que as épocas de grande criação foram sempre épocas de grande unidade psicológica, épocas de *comunhão* e que a cultura só vive, intensa, e só se desenvolve, quando se conserva um sistema de valores comuns. E que, pelo contrário, quando a sociedade se dissolve, se fragmenta, se refracta

numa paleta de valores não reconhecidos pela comunidade, só há lugar para o abastardamento e, definitivamente, para a esterilidade. Uma outra objecção é a de que qualquer cultura, por muito grande que seja, ou melhor, quanto maior for, é uma mistura de elementos assustadoramente heterogêneos. Recorde-se o caso da cultura grega formada por elementos gregos, mas também cretenses, egípcios, asiáticos. Pode mesmo ir-se mais longe e afirmar que, no domínio da cultura, a regra é o composto e o fato de arlequim, o uniforme. O antropólogo americano Kroeber foi o intérprete espiritual deste ponto de vista:

«É como se», escreve, «um coelho se pudesse apoderar do sistema digestivo do carneiro, das guelras respiratórias do peixe, das garras e dos dentes do gato, de alguns tentáculos do polvo, de um sortido de outros órgãos estranhos, retirados de outras espécies do reino animal, e pudesse não só sobreviver, mas ainda perpetuar-se e prosperar. Organicamente é, evidentemente, um absurdo; mas no domínio da cultura é uma aproximação muito semelhante àquilo que se passa na realidade.»

Sem dúvida que a regra aqui é a da heterogeneidade. Mas atenção: esta heterogeneidade não é vivida enquanto heterogeneidade. Na realidade da civilização viva, trata-se de uma heterogeneidade vivida interiormente como homogeneidade. A análise poderá revelar o heterogêneo, mas os elementos, por muito heterogêneos que sejam, são vividos pela consciência da comunidade como *seus*, da mesma forma que os elementos mais tipicamente autóctones. A civilização não sente o corpo estranho. Pois já não é estranho. Os cientistas bem podem provar a origem estrangeira de uma palavra ou de uma técnica, mas a comunidade sente a palavra como sua, a técnica como sua. Isto sucede, porque interveio um processo de naturalização que deriva da dialéctica do *ter*. Elementos estranhos tornaram-se meus, passaram para o meu ser, porque posso dispor deles, porque os posso organizar no meu universo, porque os posso adaptar às minhas necessidades, porque estão à minha disposição e não eu à sua. É precisamente o manuseamento desta dialéctica que é recusado ao povo colonizado. Os elementos estranhos são colocados no seu solo, mas permanecem-lhe estranhos. Coisas de brancos. Maneiras de brancos. Coisas que rodeiam o povo indígena, mas sobre as quais o povo indígena não tem poder.

* * *

Mas, dir-se-á, quebrada esta unidade, pode imaginar-se que o povo colonizado a possa reconstituir e integrar as suas novas experiências e, assim, criar novas riquezas no quadro de uma nova unidade, uma unidade que já não será a unidade antiga, mas que será, todavia, uma unidade.

Seja. Mas que se diga claramente:

Isto é impossível sob o regime colonial, porque só se pode esperar uma tal mistura, uma tal remistura de um povo, quando este conserva a *iniciativa histórica*; dito de outro modo, quando este povo é livre. O que é incompatível com o colonialismo.

Recorde-se o que acima foi dito sobre a dialéctica da necessidade. Sim, o Japão pôde remisturar os elementos tradicionais e os elementos tomados de empréstimo à Europa e fundi-los numa nova cultura que permanece uma cultura japonesa. Mas isto sucede porque o Japão é livre e só se rege pelas suas necessidades. Acrescente-se ainda que uma tal remistura postula uma condição psicológica, a audácia histórica, a confiança em si. Ora é precisamente isto que, desde o primeiro dia, o colonizador tenta retirar, por todos os meios, aos colonizados.

E aqui é necessário compreender que o famoso complexo de inferioridade que se gosta de assinalar nos colonizados não é um acaso. É o resultado procurado pelo colonizador.

A colonização é esse fenómeno que inclui, entre outras consequências psicológicas, a seguinte: fazer vacilar os conceitos sobre os quais o colonizados poderiam construir ou reconstruir o mundo. Citemos Nietzsche: «Do mesmo modo que os terremotos destroem e devastam as cidades, que os homens edificam, trémula e transitoriamente, a sua casa sobre solos vulcânicos, também a vida se desmorona, enfraquece e perde a coragem, quando o terremoto dos conceitos, que estimula a ciência, rouba ao homem o fundamento de toda a segurança e tranquilidade, a fé no durável e na eternidade». (*Considerações Intempestivas II*).

Este fenómeno, esta falta de coragem para viver, esta vacilação do querer viver, é um fenómeno que foi frequentemente assinalado nas populações coloniais. O caso mais célebre é o dos Taitianos analisado por Victor Segalen em *Les Immémoriaux*.

Assim, a situação cultural nos países coloniais é trágica. Onde quer que o colonialismo se manifeste, a cultura indígena começa a estiolar. E, entre estas ruínas, nasce não uma cultura, mas uma espécie de subcultura, uma subcultura que – condenada que está a permanecer marginal à cultura europeia e a ser o lote de um pequeno grupo de homens, da «elite», colocados em condições artificiais e privados do contacto vivificante das massas e da cultura popular – não tem qualquer oportunidade de desabrochar numa verdadeira cultura.

O resultado é a criação, em vastos territórios, de vastas zonas de vazio cultural ou, o que vem a dar no mesmo, de perversão cultural ou de subprodutos culturais.

Esta é a situação que nós, homens de cultura negros, temos ter a coragem de olhar bem de frente.

E é então que se coloca uma questão: perante uma tal situação que devemos, que podemos, nós, fazer? Que devemos fazer? É claro que pesam graves responsabilidades sobre os nossos ombros. Que podemos fazer? O problema é frequentemente reduzido a uma opção a tomar, uma opção entre a tradição autóctone e a civilização europeia. Trata-se ou de rejeitar a civilização indígena como pueril, inadequada, ultrapassada pela história, ou de salvar o património cultural indígena, barricar-se contra a civilização europeia e recusá-la.

Dito de outro modo, ordenam-nos: «escolham... escolham entre a fidelidade e o atraso ou o progresso e a ruptura.»

Qual é a nossa resposta?

A nossa resposta é que as coisas não são assim tão simples e que não existe tal alternativa. Que a vida (digo a vida e não o pensamento abstracto) não conhece, não aceita essa alternativa. Ou antes, que perante esta alternativa, se é que ela se coloca, a vida encarrega-se de a transcender.

Afirmamos que o problema não se coloca apenas às sociedades negras; que em qualquer sociedade há sempre um equilíbrio, equilíbrio sempre precário, sempre a refazer – e, na prática sempre refeito por todas as gerações – entre o novo e o antigo.

E que as nossas sociedades, as nossas civilizações, as nossas culturas negras não escaparão a esta regra.

Pela parte que nos diz respeito e às nossas sociedades particulares, cremos que haverá na cultura africana ou na cultura para-africana vin-

doua muitos elementos novos, elementos modernos, elementos, se se quiser, tomados de empréstimo à Europa. Mas cremos também que subsistirão muitos elementos tradicionais nessas culturas. Recusamos ceder à tentação da tábua rasa. Recuso-me a acreditar que a futura cultura africana possa opor à antiga cultura africana o objectivo total e brutal de nada dela receber. E para ilustrar o que acabo de referir, permitam que use uma parábola: os antropólogos descreveram frequentemente aquilo que um deles propõe chamar fadiga cultural. O exemplo que citam merece ser recordado, pois ergue-se à altura de um símbolo. A história é a seguinte: passa-se nas ilhas Havai. Alguns anos depois da descoberta destas ilhas por Cook, o rei morreu e foi substituído por um jovem, o príncipe Kamehameha II. Rendido às ideias europeias, o jovem príncipe decidiu abolir a religião ancestral. Foi acordado entre o novo rei e o sumo sacerdote que seria organizada uma festa e que, no decurso dela, o tabu seria solenemente quebrado e os deuses ancestrais anulados. No dito dia, a um sinal do rei, o sumo sacerdote precipitou-se sobre as imagens de Deus, espezinhou-as e quebrou-as, enquanto se fazia ouvir um grito gigantesco: «o tabu foi quebrado». É evidente que, passados alguns anos, os Havaianos acolhiam de braços abertos os missionários cristãos... Conhece-se a sequência. Pertence à história. Em todo o caso, trata-se do exemplo mais simples e mais completo que se conhece de uma subversão cultural preparadora da subjugação. E agora, pergunto: é isto, esta renúncia de um povo ao seu passado, à sua cultura, é isto que se espera de nós?

Digo-o claramente: entre nós não haverá Kamehameha II!

Recuso-me a acreditar que a civilização que deu ao mundo da arte a escultura negra; que a civilização que deu ao mundo político e social instituições comunitárias originais, como, por exemplo, a democracia aldeã ou a fraternidade de idades ou a propriedade familiar, essa negação do capitalismo, e tantas outras instituições marcadas no fundo pelo espírito da solidariedade; recuso-me a acreditar que essa civilização, a mesma que deu, num outro plano, ao mundo moral uma filosofia original fundada no respeito da vida e na integração no cosmos, que a destruição e a negação dessa civilização – por mais rudimentar que ela seja – constituam uma condição do renascimento dos povos negros.

Creio que as nossas culturas albergam dentro de si forças, vitalidade, capacidade de regeneração suficientes para se adaptarem às condições

do mundo moderno, quando as condições objectivas que lhes impuseram forem modificadas; creio que elas poderão fornecer, para todos os problemas – sejam eles quais forem, políticos, sociais, económicos, culturais –, soluções válidas e originais, *válidas porque originais*.

Na nossa cultura por nascer, haverá, sem dúvida, elementos novos e antigos. Que elementos novos? Que elementos antigos? É só aqui que começa a nossa ignorância. E, na verdade, não compete ao indivíduo dar a resposta. A resposta só pode ser dada pela comunidade. Mas, pelo menos, podemos afirmar que, a partir de agora, *ela será dada* e não só verbalmente, mas também através dos factos e da acção.

E é isto que nos permite, finalmente, definir o nosso papel de homens de cultura negros. O nosso papel não é o de construir *a priori* o plano da futura cultura negra; de prever quais os elementos que nela serão integrados e quais os elementos que serão afastados. O nosso papel, infinitamente mais humilde, é anunciar e preparar a vinda daquele que detém a resposta: o povo, os nossos povos, libertos dos seus entraves; os nossos povos e o seu génio criador finalmente desembaraçado daquilo que o contraria ou esteriliza.

Encontramo-nos, hoje, no caos cultural. O nosso papel é dizer: libertem o demiurgo, pois só ele pode organizar este caos numa síntese nova, uma síntese que merecerá o nome de cultura, uma síntese que será reconciliação e superação do antigo e do novo. Estamos aqui para dizer e para reclamar: dêem a palavra aos povos. Deixem os povos negros entrar no grande palco da história.

Racismo e cultura

A reflexão sobre o valor normativo de certas culturas, decretado unilateralmente, merece que lhe prestemos atenção. Um dos paradoxos que mais rapidamente encontramos é o efeito de ricochete de definições ego-cêntricas, sóciocêntricas. Em primeiro lugar, afirma-se a existência de grupos humanos sem cultura; depois, a existência de culturas hierarquizadas; por fim, a noção de relatividade cultural.

Da negação global passa-se ao reconhecimento singular e específico. É precisamente esta história esquarterada e sangrenta que nos falta esboçar ao nível da antropologia cultural.

Podemos dizer que existem certas constelações de instituições, vividas por homens determinados, no quadro de áreas geográficas precisas que, num dado momento, sofreram o assalto directo e brutal de esquemas culturais diferentes. O desenvolvimento técnico, geralmente elevado, do grupo social assim aparecido autoriza-o a instalar uma dominação organizada. O empreendimento da desculturação apresenta-se como o negativo de um trabalho, mais gigantesco, de escravização económica e mesmo biológica.

A doutrina da hierarquia cultural não é, pois, mais do que uma modalidade da hierarquização sistematizada, prosseguida de maneira implacável.

A moderna teoria da ausência de integração cortical dos povos coloniais é a sua vertente anatómico-fisiológica. O surgimento do racismo

(1) Intervenção de Frantz Fanon no 1.º Congresso de Escritores e Artistas Negros em Paris, em Setembro de 1956. Versão extraída do volume *Em Defesa da Revolução Africana*, Lisboa, Livraria Sá da Costa, 1980 (tradução de Isabel Pascoal).

não é fundamentalmente determinante. O racismo não é um todo, mas o elemento mais visível, mais quotidiano, para dizermos tudo, em certos momentos, mais grosseiro de uma estrutura dada.

Estudar as relações entre o racismo e a cultura é levantar a questão da sua acção recíproca. Se a cultura é o conjunto dos comportamentos motrizes e mentais nascido do encontro do homem com a natureza e com o seu semelhante, devemos dizer que o racismo é sem sombra de dúvida um elemento cultural. Assim, há culturas com racismo e culturas sem racismo.

Contudo, este elemento cultural preciso não se enquistou. O racismo não pode esclerosar-se. Teve de se renovar, de se matizar, de mudar de fisionomia. Teve de sofrer a sorte do conjunto cultural que o informava.

Como as Escrituras se revelaram insuficientes, o racismo vulgar, primitivo, simplista, pretendia encontrar no biológico a base material da doutrina. Seria fastidioso lembrar os esforços empreendidos nessa altura: forma comparada do crânio, quantidade e configuração dos sulcos do encéfalo, características das camadas celulares do córtex, dimensões das vértebras, aspecto microscópico da epiderme, etc.

O primitivismo intelectual e emocional aparecia como uma consequência banal, um reconhecimento de existência.

Tais afirmações, brutais e imensas, dão lugar a uma argumentação mais fina. Contudo, aqui e ali vêm ao de cima algumas ressurgências. É assim que a «labilidade emocional do Negro», «a integração subcortical do Árabe», «a culpabilidade quase genérica do Judeu» são dados que se encontram em alguns escritores contemporâneos. Por exemplo, a monografia de J. Carothers, patrocinada pela OMS, exhibe, a partir de «argumentos científicos», uma lobotomia fisiológica do Negro de África.

Estas posições sequelares tendem, no entanto, a desaparecer. Este racismo que se pretende racional, individual, determinado, genotípico e fenotípico, transforma-se em racismo cultural. O objecto do racismo é, não discriminar o homem particular, mas uma certa forma de existir. No limite, fala-se de mensagem, de estilo cultural. Os «valores ocidentais» unem-se singularmente ao já célebre apelo à luta da «cruz contra o crescente».

Sem dúvida, a equação morfológica não desapareceu por completo, mas os acontecimentos dos últimos trinta anos abalaram as convicções

mais firmes, subverteram o tabuleiro de xadrez, reestruturaram um grande número de relações.

A lembrança do nazismo, a miséria comum de homens diferentes, a escravização comum de grupos sociais importantes, o surgimento de «colónias europeias», quer dizer, a instituição de um regime colonial em plena Europa, a tomada de consciência dos trabalhadores dos países colonizadores e racistas, a evolução das técnicas, tudo isto alterou profundamente o aspecto do problema.

Temos de procurar, ao nível da cultura, as consequências deste racismo.

O racismo, vimo-lo, não é mais do que um elemento de um conjunto mais vasto: a opressão sistematizada de um povo. Como se comporta um povo que oprime? Aqui, encontram-se constantes.

Assiste-se à destruição dos valores culturais, das modalidades de existência. A linguagem, o vestuário, as técnicas são desvalorizados. Como dar conta desta constante? Os psicólogos que têm tendência para tudo explicar por movimentos da alma pretendem colocar este comportamento ao nível dos contactos entre particulares: crítica de um chapéu original, de uma maneira de falar, de andar...

Semelhantes tentativas ignoram voluntariamente o carácter incomparável da situação colonial. Na realidade, as nações que empreendem uma guerra colonial não se preocupam com o confronto das culturas. A guerra é um negócio comercial gigantesco e toda a perspectiva deve ter isto em conta. A primeira necessidade é a escravização, no sentido mais rigoroso, da população autóctone.

Para isso, é preciso destruir os seus sistemas de referência.

A expropriação, o despojamento, a razia, o assassínio objectivo, desdobram-se numa pilhagem dos esquemas culturais ou, pelo menos, condicionam essa pilhagem. O panorama social é desestruturado, os valores ridicularizados, esmagados, esvaziados. Desmoronadas, as linhas de força já não ordenam. Frente a elas, um novo conjunto, imposto, não proposto mas armado, com todo o seu peso de canhões e de sabres.

No entanto, a implantação do regime colonial não traz consigo a morte da cultura autóctone. Pelo contrário, a observação histórica diz-nos que o objectivo procurado é mais uma agonia continuada do que um desaparecimento total da cultura preexistente. Esta cultura, outrora viva e aberta ao futuro, fecha-se, aprisionada no estatuto colonial, estran-

gulada pela canga da opressão. Presente e simultaneamente mumificada, depõe contra os seus membros. Com efeito, define-os sem apelo. A mumificação cultural leva a uma mumificação do pensamento individual. A apatia tão universalmente apontada aos povos coloniais não é mais do que a consequência lógica desta operação. A acusação de inércia que constantemente se faz ao «indígena» é o cúmulo da má-fé. Como se fosse possível que um homem evoluísse de modo diferente que não no quadro de uma cultura que o reconhece e que ele decide assumir. É assim que se assiste à implantação dos organismos arcaicos, inertes, que funcionam sob a vigilância do opressor e decalcados caricaturalmente sobre instituições outrora fecundas...

Estes organismos traduzem aparentemente o respeito pela tradição, pelas especificidades culturais, pela personalidade do povo escravizado. Este pseudo-respeito identifica-se, com efeito, com o desprezo mais consequente, com o sadismo mais elaborado. A característica de uma cultura é ser aberta, percorrida por linhas de força espontâneas, generosas, fecundas. A instalação de «homens seguros» encarregados de executar certos gestos é uma mistificação que não engana ninguém. É assim que as *djemaas* cabilas nomeadas pelas autoridades francesas são reconhecidas pelos autóctones. São dobradas por uma outra *djema* eleita democraticamente. E naturalmente a segunda dita a maior parte das vezes a sua conduta à primeira.

A preocupação constantemente afirmada de «respeitar a cultura das populações autóctones» não significa, portanto, que se considerem os valores veiculados pela cultura, encarnados pelos homens. Bem depressa se adivinha, antes, nesta tentativa uma vontade de objectivar, de encaixar, de aprisionar, de enquistar. Frases como: «eu conheço-os», «eles são assim», traduzem esta objectivação levada ao máximo. Assim, conheço os gestos, os pensamentos, que definem estes homens...

O exotismo é uma das formas desta simplificação. Partindo daí nenhuma confrontação cultural pode existir. Por um lado, há uma cultura na qual se reconhecem qualidades de dinamismo, de desenvolvimento, de profundidade. Uma cultura em movimento, em perpétua renovação. Frente a esta, encontram-se características, curiosidades, coisas, nunca uma estrutura.

Assim, na primeira fase, o ocupante instala a sua dominação, afirma esmagadoramente a sua superioridade. O grupo social, subjugado militar e economicamente, é desumanizado segundo um método multidimensional.

Exploração, torturas, razias, racismo, liquidações colectivas, opressão racional, revezam-se a níveis diferentes para fazerem, literalmente, do autóctone um objecto nas mãos da nação ocupante.

Este homem-objecto, sem meios de existir, sem razão de ser, é destruído no mais profundo da sua existência. O desejo de viver, de continuar, torna-se cada vez mais indeciso, cada vez mais fantasmático. É neste estádio que aparece o famoso complexo de culpabilidade. Wright⁽²⁾ dedicou-lhe nos seus primeiros romances uma descrição muito pormenorizada.

Contudo, progressivamente, a evolução das técnicas de produção, a industrialização, aliás limitada, dos países escravizados, a existência cada vez mais necessária de colaboradores, impõem ao ocupante uma nova atitude. A complexidade dos meios de produção, a evolução das relações económicas, que, quer se queira quer não, arrasta consigo a das ideologias, desequilibram o sistema. O racismo vulgar na sua forma biológica corresponde ao período de exploração brutal dos braços e das pernas do homem. A perfeição dos meios de produção provoca fatalmente a camuflagem das técnicas de exploração do homem, logo das formas do racismo.

Não é, pois, na sequência de uma evolução dos espíritos que o racismo perde a sua virulência. Nenhuma revolução interior explica esta obrigação de o racismo se matizar, de evoluir. Por toda a parte há homens que se libertam, abalando a letargia a que a opressão e o racismo os tinham condenado.

Em pleno coração das «nações civilizadoras», os trabalhadores descobrem finalmente que a exploração do homem, base de um sistema, toma diversos rostos. Neste estádio, o racismo já não ousa mostrar-se sem disfarces. Contesta-se. Num número cada vez maior de circunstâncias, o racista esconde-se. Aquele que pretendia «senti-los», «adivinhá-los», descobre-se visado, olhado, julgado. O projecto do racista é então um projecto perseguido pela má consciência. A salvação só pode vir-lhe

(2) Referência a Richard Wright, também presente no congresso com a comunicação «Tradição e industrialização» (N.T.).

de um empenho passional tal como se encontra em certas psicoses. E não é um dos menores méritos do professor Baruk o ter precisado a semiologia desses delírios passionais.

O racismo nunca é um elemento acrescentado, descoberto ao sabor de uma investigação no seio dos dados culturais de um grupo. A constelação social, o conjunto cultural, são profundamente remodelados pela existência do racismo.

Diz-se correntemente que o racismo é uma chaga da humanidade. Mas é preciso que não nos contentemos com essa frase. É preciso procurar incansavelmente as repercussões do racismo em todos os níveis de sociabilidade. A importância do problema racista na literatura americana contemporânea é significativa. O negro no cinema, o negro e o folclore, o judeu e as histórias para crianças, o judeu no café, são temas inesgotáveis.

Para voltar à América, o racismo obceca e vicia a cultura americana. E esta gangrena dialéctica é exacerbada pela tomada de consciência e pela vontade de luta de milhões de negros e de judeus visados por esse racismo. Esta fase passional, irracional, sem justificação, apresenta ao exame um aspecto aterrador. A circulação dos grupos, a libertação, em certas partes do mundo, de homens anteriormente inferiorizados tornam cada vez mais precário o equilíbrio. Bastante inesperadamente, o grupo racista denuncia o aparecimento de um racismo nos homens oprimidos. O «primitivismo intelectual» do período de exploração dá lugar ao «fanatismo medieval, ou mesmo pré-histórico», do período de libertação.

A dada altura fora possível acreditar no desaparecimento do racismo. Esta impressão euforizante, à margem do real, foi simplesmente consequência da evolução das forças de exploração. Os psicólogos falaram então de um preconceito tornado inconsciente. A verdade é que o rigor do sistema torna supérflua a afirmação quotidiana de uma superioridade. A necessidade de apelar em graus diferentes à adesão, à colaboração do autóctone, modifica as relações num sentido menos brutal, mais cambiado, mais «cultivado». Aliás, não é raro ver surgir neste estádio uma ideologia «democrática e humana». O empreendimento comercial de escravização, de destruição cultural, cede progressivamente o passo a uma mistificação verbal.

O interesse desta evolução está em que o racismo é tomado como tema de meditação, algumas vezes até como técnica publicitária.

É assim que o *blues*, «lamento dos escravos negros», é apresentado à admiração dos opressores. É um pouco de opressão estilizada que agrada ao explorador e ao racista. Sem opressão e sem racismo não haveria *blues*. O fim do racismo seria o toque de finados da grande música negra...

Como diria o demasiado célebre Toynbee, o *blues* é uma resposta do escravo ao desafio da opressão.

Ainda actualmente, para muitos homens, mesmo de cor, a música de Armstrong só tem verdadeiro sentido nesta perspectiva.

O racismo avoluma e desfigura o rosto da cultura que o pratica. A literatura, as artes plásticas, as canções para costureirinhas, os provérbios, os hábitos, os *patterns*, quer se proponham fazer-lhe o processo ou banalizá-lo, restituem o racismo.

O mesmo é dizer que um grupo social, um país, uma civilização, não podem ser racistas inconscientemente.

Dizemo-lo mais uma vez: o racismo não é uma descoberta accidental. Não é um elemento escondido, dissimulado. Não se exigem esforços sobre-humanos para o pôr em evidência.

O racismo entra pelos olhos dentro, precisamente, porque se insere num conjunto caracterizado: o da exploração desavergonhada de um grupo de homens por outro que chegou a um estádio de desenvolvimento técnico superior. É por isso que, na maioria das vezes, a opressão militar e económica precede, possibilita e legitima o racismo.

O hábito de considerar o racismo como uma disposição do espírito, como uma tara psicológica, deve ser abandonado.

Mas como se comportam o homem visado por esse racismo, o grupo social escravizado, explorado, dessubstancializado? Quais os seus mecanismos de defesa?

Que atitudes descobrimos aqui?

Vimos numa primeira fase o ocupante legitimar a sua dominação com argumentos científicos, vimos a «raça inferior» negar-se como raça. Porque nenhuma outra solução lhe é permitida, o grupo social racializado tenta imitar o opressor e com isso desracializar-se. A «raça inferior»

nega-se como raça diferente. Partilha com a «raça superior» as convicções, as doutrinas, e tudo o que lhe diz respeito.

Tendo o autóctone assistido à liquidação dos seus sistemas de referência, ao desabar dos seus esquemas culturais, mais não lhe resta senão reconhecer com o ocupante que «Deus não está do seu lado». O opressor, pelo carácter global e terrível da sua autoridade, chega a impor ao autóctone novas maneiras de ver e, de uma forma singular, um juízo pejorativo acerca das suas formas originais de existir.

Este acontecimento, comumente designado por alienação, é naturalmente muito importante. Encontramo-lo nos textos oficiais sob o nome de assimilação.

Ora, esta alienação nunca é totalmente conseguida. Talvez porque o opressor limite quantitativa e qualitativamente a evolução, surgem fenómenos imprevistos, heteróclitos.

O grupo inferiorizado tinha admitido, com uma força de raciocínio implacável, que a sua infelicidade provinha directamente das suas características raciais e culturais.

Culpabilidade e inferioridade são as consequências habituais desta dialéctica. O oprimido tenta então escapar-lhes, por um lado, proclamando a sua adesão total e incondicional aos novos modelos culturais e, por outro, proferindo uma condenação irreversível do seu estilo cultural próprio.

Contudo, a necessidade que o opressor tem, num dado momento, de dissimular as formas de exploração não provoca o desaparecimento desta última. As relações económicas mais intrincadas, menos grosseiras, exigem um revestimento quotidiano, mas, a este nível, a alienação continua a ser terrível.

Tendo julgado, condenado, abandonado as suas formas culturais, a sua linguagem, a sua alimentação, os seus procedimentos sexuais, a sua maneira de sentar-se, de repousar, de rir, de divertir-se, o oprimido, com a energia e a tenacidade do náufrago, *arremessa-se* sobre a cultura imposta.

Desenvolvendo os seus conhecimentos técnicos no contacto com máquinas cada vez mais aperfeiçoadas, entrando no circuito dinâmico da produção industrial, encontrando homens de regiões afastadas no quadro da concentração dos capitais, logo dos lugares de trabalho, descobrindo a cadeia de montagem, a equipa, o «tempo» de produção, ou

seja, o rendimento por hora, o oprimido verifica como um escândalo a manutenção do racismo e do desprezo a seu respeito⁽³⁾.

É a este nível que se faz do racismo uma história de pessoas. «Existem alguns racistas incorrigíveis, mas confessem que no conjunto a população gosta de...»

Com o tempo tudo isto desaparecerá.

Este país é o menos racista...

Existe na ONU uma comissão encarregada de lutar contra o racismo.

Filmes sobre o racismo, poemas sobre o racismo, mensagens sobre o racismo...

As condenações espectaculares e inúteis do racismo. A realidade é que um país colonial é um país racista. Se na Inglaterra, na Bélgica ou em França, apesar dos princípios democráticos afirmados respectivamente por estas nações, ainda há racistas, são esses racistas que, contra o conjunto do país, têm razão.

Não é possível subjugar homens sem logicamente os inferiorizar de um lado a outro. E o racismo mais não é do que a explicação emocional, afectiva, algumas vezes intelectual, desta inferiorização.

Numa cultura com racismo, o racista é, pois, normal. A adequação das relações económicas e da ideologia é, nele, perfeita. É certo que a ideia que fazemos do homem nunca está totalmente dependente das relações económicas, isto é, não o esqueçamos, das relações que existem histórica e geograficamente entre os homens e os grupos. Membros, cada vez mais numerosos, que pertencem a sociedades racistas ou anti-racistas tomam posição. Põem a sua vida ao serviço de um mundo em que o racismo seria impossível. Mas este recuo, esta abstracção, este compromisso solene, não estão ao alcance de todos. Não se pode exigir impunemente que um homem seja contra os «preconceitos do seu grupo».

Ora, é preciso voltar a dizê-lo, todo o grupo colonialista é racista.

⁽³⁾ Por vezes, aparece neste estágio um fenómeno pouco estudado. Intelectuais, investigadores do grupo dominante estudam «cientificamente» a sociedade dominada, a sua estética, o seu universo ético.

Os raros intelectuais colonizados vêem, nas universidades, o seu sistema cultural ser-lhes revelado. Acontece até que os sábios dos países colonizadores se entusiasmam por este ou aquele traço específico. Surgem assim os conceitos de pureza, ingenuidade, inocência. A vigilância do intelectual tem de redobrar nesta altura.

Simultaneamente «aculturado» e desculturado, o oprimido continua a esbarrar no racismo. Acha que esta sequela é ilógica. Que o que ele superou é inexplicável, sem motivo, inexacto. Os seus conhecimentos, a apropriação de técnicas precisas e complicadas, por vezes a sua superioridade intelectual quanto a um grande número de racistas, levam-no a qualificar o mundo racista de passional. Apercebe-se de que a atmosfera racista impregna todos os elementos da vida social. O sentimento de uma injustiça tremenda torna-se, então, muito vivo. Esquecendo o racismo-consequência, atira-se com fúria sobre o racismo-causa. Empreendem-se campanhas de desintoxicação. Faz-se apelo ao sentido do humano, ao amor, ao respeito dos valores supremos...

De facto, o racismo obedece a uma lógica sem falhas. Um país que vive, que tira a sua substância, da exploração de povos diferentes inferioriza estes povos. O racismo aplicado a estes povos é normal.

O racismo não é, pois, uma constante do espírito humano. É, vimo-lo, uma disposição inscrita num sistema determinado. E o racismo judeu não é diferente do racismo negro. Uma sociedade é racista ou não o é. Não existem graus de racismo. Não se deve dizer que tal país é racista, mas que não há nele linchamentos ou campos de extermínio. A verdade é que tudo isso, e muito mais, existe como horizonte. Estas virtualidades, estas latências, circulam, dinâmicas, inseridas na vida das relações psico-afectivas, económicas...

Descobrimo a inutilidade da sua alienação, a profundidade do seu despojamento, o inferiorizado, depois desta fase de desculturação, de estranhamento, volta a encontrar as suas posições originais.

O inferiorizado retoma apaixonadamente essa cultura abandonada, rejeitada, desprezada. Há nitidamente uma sobrevalorização que se assemelha psicologicamente ao desejo de se fazer perdoar.

Mas, por detrás desta análise simplificadora, há a intuição por parte do inferiorizado de uma verdade espontânea que irrompe. Esta história psicológica desagua na História e na Verdade.

Porque o inferiorizado reencontra um estilo outrora desvalorizado, assiste-se a uma cultura da cultura. Semelhante caricatura da existência cultural significaria, se fosse necessário mostrá-lo, que a cultura se vive, mas não se fragmenta. Não se põe entre a lâmina e a lamela.

Contudo, o oprimido extasia-se a cada redescoberta. O encantamento é permanente. Outrora emigrado da sua cultura, o autóctone explora-a hoje com arrebatamento. Trata-se, então, de contínuos esponsais. O antigo inferiorizado está em estado de graça.

Ora, não se sofre impunemente uma dominação. A cultura do povo subjogado está esclerosada, agonizante. Não circula nela qualquer vida. Mais precisamente, a única vida nela existente está nela dissimulada. A população que normalmente assume aqui e ali alguns pedaços de vida, que mantém significações dinâmicas para as instituições, é uma população anónima. Em regime colonial, são os tradicionalistas.

Pela ambiguidade súbita do seu comportamento, o antigo emigrado introduz o escândalo. Ao anonimato do tradicionalista, opõe um exibicionismo veemente e agressivo.

Estado de graça e agressividade são duas constantes deste estádio, sendo a agressividade o mecanismo passional que permite escapar à mordedura do paradoxo.

Porque o antigo emigrado possui técnicas precisas, porque o seu nível de acção se situa no quadro de relações já complexas, estas redescobertas revestem-se de um aspecto irracional. Existe um fosso, um desfasamento, entre o desenvolvimento intelectual, a apropriação técnica, as modalidades de pensamento e de lógica altamente diferenciadas e uma base emocional «simples, pura», etc.

Reencontrando a tradição, vivendo-a como mecanismo de defesa, como símbolo de pureza, como salvação, o desculturado dá a impressão de que a mediação se vinga substancializando-se. Este refluxo para posições arcaicas sem relação com o desenvolvimento técnico é paradoxal. As instituições assim valorizadas deixam de corresponder aos métodos elaborados de acção já adquiridos.

A cultura capsulada, vegetativa, após a dominação estrangeira, é revalorizada. Não é repensada, retomada, dinamizada de dentro. É clamada. E esta revalorização súbita, não estruturada, verbal, recobre atitudes paradoxais.

É neste momento que se faz menção do carácter irrecuperável dos inferiorizados. Os médicos árabes dormem no chão, cospem em qualquer lado, etc.

Os intelectuais negros consultam o bruxo antes de tomar uma decisão, etc.

Os intelectuais «colaboradores» procuram justificar a sua nova atitude. Os costumes, tradições, crenças, outrora negados e silenciados, são violentamente valorizados e afirmados.

A tradição já não é ironizada pelo grupo. O grupo já não foge a si mesmo. Reencontra-se o sentido do passado, o culto dos antepassados...

O passado, doravante constelação de valores, identifica-se com a Verdade.

Esta redescoberta, esta valorização absoluta de modalidade quase irreal, objectivamente indefensável, reveste-se de uma importância subjectiva incomparável. Ao sair destes esponsais apaixonados, o autóctone terá decidido, com «conhecimento de causa», lutar contra todas as formas de exploração e de alienação do homem. Em contrapartida, o ocupante multiplica nesta altura os apelos à assimilação, depois à integração, à comunidade.

O corpo a corpo do indígena com a sua cultura é uma operação demasiado solene, demasiado abrupta, para tolerar qualquer falha. Nenhum neologismo pode mascarar a nova evidência: o mergulho no abismo do passado é condição e fonte de liberdade.

O fim lógico desta vontade de luta é a libertação total do território nacional. Para realizar esta libertação, o inferiorizado põe em jogo todos os seus recursos, todas as suas aquisições, as antigas e as novas, as suas e as do ocupante.

A luta é subitamente total, absoluta. Mas então já não se vê aparecer o racismo.

No momento de impor a sua dominação, para justificar a escravidão, o opressor invocara argumentações científicas. Aqui, nada de semelhante.

Um povo que empreende uma luta de libertação raramente legitima o racismo. Mesmo no decurso de períodos agudos de luta armada insurreccional, nunca se assiste a uma utilização maciça de justificações biológicas.

A luta do inferiorizado situa-se a um nível nitidamente mais humano. As perspectivas são radicalmente novas. É a oposição doravante clássica entre as lutas de conquista e as de libertação.

No decurso da luta, a nação dominadora tenta reeditar argumentos racistas, mas a elaboração do racismo revela-se cada vez mais ineficaz. Fala-se de fanatismo, de atitudes primitivas perante a morte, mas, uma vez mais, o mecanismo doravante deitado por terra já não responde. Os imóveis de antes, os cobardes constitucionais, os medrosos, os inferiorizados de sempre, crispam-se e emergem eriçados.

O ocupante já não compreende.

O fim do racismo começa com uma súbita incompreensão. A cultura espasmada e rígida do ocupante, liberta, oferece-se finalmente à cultura do povo tornado realmente irmão. As duas culturas podem enfrentar-se, enriquecer-se.

Em conclusão, a universalidade reside nesta decisão de assumir o relativismo recíproco de culturas diferentes, uma vez excluído irreversivelmente o estatuto colonial.

O neocolonialismo em África

O maior perigo que a África enfrenta actualmente é o neocolonialismo, cujo principal instrumento é a balcanização. Este termo define de modo particularmente correcto a fragmentação da África em estados pequenos e fracos; foi inventado para designar a política das grandes potências que dividiram a parte europeia do antigo Império Turco e criaram na península balcânica vários Estados dependentes e rivais entre si. O resultado desta política foi criar um barril de pólvora que qualquer faísca podia fazer explodir. De facto, a explosão produziu-se em 1914, com o assassinato do arquiduque austríaco em Sarajevo. Como os países balcânicos estavam estreitamente ligados às grandes potências e às suas rivalidades, o assassinato teve como consequência a Primeira Guerra Mundial, a maior desencadeada até então.

Uma guerra mundial poderia também rebentar facilmente no nosso continente se os Estados africanos realizassem alianças políticas, económicas ou militares com potências exteriores suas rivais. Vários comentadores políticos têm afirmado que a África se tornou o novo e vasto campo de batalha da Guerra Fria.

À medida que a luta nacionalista se intensifica nos países colonizados e a independência surge no horizonte, as potências imperialistas, pescando nas águas turvas do tribalismo e dos interesses particulares, tentam criar cisões na frente nacionalista para conseguir a sua fragmentação. A Irlanda e a Índia são exemplos clássicos. Os Franceses desmembraram

(1) Versão extraída do volume *A África Deve Unir-se*, Lisboa, Ulmeiro, 1977, pp. 197-217 (tradução de João Fagundes).

a Federação da África Ocidental e a da África Equatorial. A Nigéria foi dividida em regiões, prevendo-se novas separações. O Ruanda-Burundi foi fragmentado com a independência. No Gana, como não conseguiram dividir-nos antes da independência, os Ingleses impuseram-nos uma constituição destinada a provocar a desintegração da nossa unidade nacional. O Congo, declarado independente com um calculismo apressado e malicioso, tornou-se imediatamente o campo de batalha da divisão fomentada pelos imperialistas.

Tudo isto faz parte da política de balcanização intencional, com a qual o neocolonialismo procura manipular a África; de facto, esta política pode ser mais perigosa para a nossa legítima aspiração à independência económica e política que um controle político directo. Lenine, por exemplo, afirma:

Portugal apresenta uma forma de dependência financeira e diplomática acompanhada de independência política. Portugal é um Estado independente e soberano, mas, na realidade, há mais de dois séculos (desde a guerra da Sucessão de Espanha de 1701 a 1714) que é um protectorado inglês. A Grã-Bretanha protegeu Portugal e as suas colónias, visando fortalecer as suas próprias posições na luta contra os seus rivais: a Espanha e a França. Recebeu em troca vantagens comerciais, condições preferenciais para as suas exportações de mercadorias e, sobretudo, de capitais, para Portugal e para as suas colónias, o direito de utilizar os portos e as ilhas de Portugal, os seus cabos telegráficos, etc.. etc. (2)

A forma que o neocolonialismo apresenta hoje em África reveste-se de alguns destes traços. Actua encoberto, manobrando homens e governos, liberto do estigma da dominação política. Cria Estados-clientes, que são independentes no papel mas que, na realidade, continuam a ser dominados pela própria potência colonial que supostamente lhes deu a independência. É uma das «diversas espécies de países independentes que, no plano político, gozam de uma independência formal, mas que, de facto, estão encurralados na rede da dependência financeira e diplomática» (3).

(2) Lenine, *Imperialismo, Estádio Supremo do Capitalismo*.

(3) *Ibid.*

As potências europeias impõem certos pactos aos países balcanizados, assegurando o controlo da sua política externa. Frequentemente, estes Estados garantem-lhes também bases militares permanentes no seu território. A independência destes Estados é apenas nominal; na verdade, perderam a sua liberdade de acção.

A França nunca pensou em conceder a independência às suas colónias; manteve-as sempre ciosamente guardadas. Quando se tornou evidente que já não era possível continuar a privá-las da soberania nacional, o terreno estava já preparado para manter os jovens Estados independentes na órbita da França. Continuariam a ser fornecedores de matérias-primas baratas e de alimentos tropicais, servindo simultaneamente de mercados reservados para os produtos franceses.

Pouco depois da Segunda Guerra Mundial, a França criou dois organismos financeiros para «auxílio ao desenvolvimento económico» dos seus territórios ultramarinos: o F.I.D.E.S. (Fonds d'Investissement et de Développement Économique et Social) e a C.C.O.M. (Caisse Centrale de la France d'Outre-Mer).

As subvenções da C.C.O.M. eram concedidas às antigas colónias francesas para ajudar a suportar as despesas com a administração pública e a manutenção de forças francesas nos seus territórios. O investimento no sector do desenvolvimento económico e social destes territórios era em larga medida um eufemismo, destinado a fazer entrar fundos nas ex-colónias para os fazer voltar à França. Calculou-se que 80% desses «investimentos» voltavam à França na forma de pagamento de materiais, serviços, comissões, juros bancários do pessoal francês. Os projectos empreendidos relacionavam-se principalmente com os serviços públicos e a agricultura. Eram terrivelmente inadaptados e mal concebidos, sem consideração pela situação e pelas necessidades locais. Não se procurou lançar as bases de um desenvolvimento industrial ou de uma diversificação da agricultura. O F.I.D.E.S. e a C.C.O.M. deram lugar ao F.A.C. (Fonds d'Aide et de Coopération) e à C.C.C.E. (Caisse Centrale de Coopération Économique). Mas estas novas instituições têm exactamente as mesmas funções que as suas antecessoras. O investimento continua a apoiar a produção de culturas exportáveis e as empresas francesas ou firmas que se abastecem de produtos franceses. Os banqueiros e os gran-

des interesses financeiros franceses, ligados aos maiores transformadores de matérias-primas, são encorajados a intensificar a exploração de minérios nas ex-colónias para os exportar na sua forma bruta.

Assim, embora nominalmente independentes, estes países continuam a viver na relação clássica da colónia com o seu «patrão» metropolitano, isto é, a produzir matérias-primas e a servir-lhe de mercado exclusivo. A única diferença é que agora essa relação está encoberta por uma aparência de ajuda e solicitude, uma das formas mais subtis do neocolonialismo. Como a França considera que só se poderá desenvolver perpetuando a sua relação actual com os países subdesenvolvidos que se mantêm na sua órbita, isto significa que o fosso entre aquela e estes se irá alargando. Para que este possa vir a ser diminuído, ou mesmo anulado, será necessário renunciar completamente à actual relação de patrão-cliente.

Se o neocolonialismo pode realizar tão eficazmente a sua penetração por outros meios, não se percebe muito bem a razão do seu grande empenho em conservar o controlo político do que resta das colónias africanas. A não ser, evidentemente, para que o tempo aprofunde as divergências e as divisões, e para que a África do Sul possa edificar o seu poder militar e aliar-se às Rodésias e a Portugal para destruir os que lutam pela liberdade e pela independência da África. É neste contexto que se poderá compreender a razão por que a oposição africana insistia na inviolabilidade da Federação Centro-Africana. Podemos observar uma curiosa variação de intenções ao compararmos o apoio dos Ingleses ao regionalismo nigeriano e a sua insistente recusa em ceder ao apelo de toda a África no sentido da dissolução da Federação Centro-Africana. Alegavam que a sua manutenção servia a coesão e o progresso económico. Se uma união mais ampla é boa para uma parte da África, a que é controlada pelos colonos, então também o será certamente para as regiões independentes.

A transformação da África numa série de pequenos Estados faz com que alguns deles não tenham nem a população nem os recursos necessários para a sua integridade e viabilidade. Sem meios que assegurem o seu progresso económico, são obrigados a permanecer no quadro de uma economia colonial. É por essa razão que procuram alianças na Europa, o que os priva de uma política externa independente e prolonga a sua independência económica. Esta solução só os pode empurrar para trás e

nunca para a frente. Para os Estados africanos, a solução realmente progressista é a unidade política, com uma política externa comum, com um plano de defesa comum e um programa económico comum, dirigido para o desenvolvimento de todo o continente. Só assim poderemos conjurar os perigos do neocolonialismo e da balcanização que o serve. Quando estiverem reunidas estas condições, as nossas relações com a Europa poderão entrar numa nova fase.

Embora o fim do domínio europeu sobre a África se aproxime, os interesses económicos europeus continuam em ascensão e a influência política e cultural da Europa é ainda bastante forte. Em certos territórios, a ideologia da «mãe-pátria» e a identidade cultural marcaram fortemente alguns dirigentes políticos. Paul-Marc Henry, conhecido como «perito oficial» francês para os assuntos africanos, pretendeu mostrar que a história do nacionalismo na África francesa era fundamentalmente diferente da dos territórios ingleses. Diz ele:

Os deputados e senadores africanos aprenderam política não no quadro dos problemas territoriais restritos mas no mundo estranho e estimulante do Parlamento francês (...). Poder-se-ia argumentar que o mundo visto de Paris é bastante deformado. Os próprios deputados franceses nem sempre têm consciência dos factores reais da política. A presença contínua de colegas africanos amigos e competentes levou-os a julgar que o nacionalismo africano não existia nas áreas francesas, que essa ideia era importada do estrangeiro e que em certos casos fazia parte das famosas conspirações contra a comunidade franco-africana e as suas realizações espirituais. Por outro lado, o Parlamento francês na IV República era a melhor escola de intelectuais e políticos sofisticados. (*)

As observações deste autor são bem ilustrativas da miopia que parece ser endémica na burguesia francesa desde os Bourbons. A transmissão desta doença a africanos cujas atitudes foram condicionadas pela lisonja e pelos sofismas, no sentido de se afastarem de uma orientação africana para se voltarem para uma «comunidade franco-africana», só

(*) Paul-Marc Henry, «Pan-Africanism – A Dream Come True», *Foreign Affairs*, Abril de 1959.

pode ser encarada como sinistra e inimiga dos interesses africanos. Deformado pelo «mundo estranho e estimulante do Parlamento francês», um acontecimento verificado em Abidjan pode surgir tão distorcido aos políticos africanos como aos deputados franceses em Paris.

Deste ponto de vista, não admira que o referendo do general De Gaulle sobre a constituição da Comunidade Francesa, a 28 de Setembro de 1958, tenha triunfado com um único voto contra: o da Guiné. O general prometia os seus favores aos que se lembrassem dos destinos indissoluvelmente ligados e da herança comum da Comunidade e ameaçava com a excomunhão todos os que traissem esse destino e renegassem essa nobre herança; tanto a ameaça como a promessa exerceram uma influência irresistível. Enquanto os velhos políticos da África francesa se amedrontavam perante a ideia de um futuro longe do regaço da França, Sekou Touré congregou os seus compatriotas em torno do voto negativo e a Guiné foi brutalmente expulsa da Comunidade.

A Comunidade Francesa foi concebida pelo general De Gaulle para substituir a União Francesa, definida pelos políticos da IV República no âmbito da «lei-quadro». A União Francesa era um esforço para dominar a força crescente da consciência africana, a coberto de uma pseudo-autonomia em certos domínios da administração. Os acontecimentos do Gana e o nosso avanço firme para a independência total revelaram o carácter hipócrita da União Francesa; a ameaça de guerra civil, devida ao facto de os militares terem tentado tomar o poder na Argélia, levou o general De Gaulle a instituir a Comunidade Francesa para substituir a desacreditada União. Quando as cláusulas da Constituição da Comunidade respeitantes aos poderes atribuídos aos territórios africanos foram tornadas públicas, verificou-se que eram muito semelhantes às que tinham sido consideradas demasiado restritivas no tempo da União. A chave da nova política francesa era dividir, antes do referendo, os territórios que constituíam a África Ocidental e a África Equatorial. Era de facto a balcanização. Isto reforçava as ambições e certas personalidades políticas e aprofundava divisões que estavam quase sanadas. Cavou-se um novo fosso na política entre republicanos e federalistas, ou, por outras palavras, entre os que pretendiam prosseguir dentro dos limites estritos da autonomia e os que, respondendo ao apelo do povo, procuravam a associação com outros territórios. Desta pressão popular africana resultaram

diversas alterações na aplicação da Constituição da Comunidade, e certas cláusulas tornaram-se mesmo inoperantes.

A fusão do Senegal e do Sudão na Federação do Mali assegurou-lhes uma independência comum no seio da Comunidade, com a condição de manterem uma base militar francesa no território. Posteriormente, devido a divergências políticas entre os dirigentes, o Sr. Léopold Senghor e o Sr. Modibo Keita, a Federação do Mali voltou a decompor-se nos seus constituintes nacionais, o Senegal e o Mali. Por seu lado, Houphouët-Boigny propôs a independência para os países do «Conseil de l'Entente»⁽⁵⁾ (Costa do Marfim, Alto Volta, Níger e Daomé), sem acordos prévios. A soberania foi depois concedida ao Togo, à República do Congo (Brazzaville), ao Chade, ao Gabão, aos Camarões, à República Centro-Africana (antigo Ubangui-Chari) e a Madagáscar. Finalmente, a Argélia conquistou a sua independência ao cabo de sete anos de luta.

Actualmente, quando o mundo inteiro (à excepção dos racistas inveterados) admite que a libertação da África é um facto inelutável, certos meios esforçam-se por obter acordos nos termos dos quais as populações locais adquirem uma liberdade teórica e os laços que as ligam à «mãe-pátria» se mantêm tão apertados como anteriormente. Este tipo de arranjos faz do território africano uma aparência de nação, mas deixa a substância da soberania nas mãos da potência metropolitana. Esta envia uma espécie de ajuda para enganar o povo e dar a impressão de que alguma coisa se está a fazer por ele. O objectivo é desviar a atenção da exigência nascente de uma mudança de governo que envolva uma independência mais positiva e um programa dirigido para o bem-estar do povo. As potências pretendem utilizar os novos Estados africanos, assim condicionados, como fantoches através dos quais poderão estender a sua influência a Estados que preservam a sua independência e a sua soberania. A criação de vários Estados fracos e instáveis deste tipo em África, assegurará, segundo esperam, a continuação da dependência desses territórios, face às antigas potências colonizadoras em matéria de ajuda económica, e impedirá a realização da unidade africana. Esta política de balcanização é o novo imperialismo, o novo perigo que ameaça a África.

(5) Conselho do Entendimento (N.T.).

O seu mecanismo é simples. Numa revolução nacionalista há geralmente dois elementos locais: os moderados (profissões liberais e «aristocracia») e os «extremistas» das massas. Os moderados desejariam ter um papel no governo, mas têm medo das responsabilidades imediatas porque têm falta de experiência. Estão prontos a abandonar o essencial da soberania à potencia colonizadora, em troca de uma promessa de ajuda económica. Os «extremistas», pelo contrário, não propõem necessariamente a violência, mas exigem um governo nacional imediato e uma independência completa. Preocupando-se com os interesses do seu povo, sabem que só eles e não os colonos podem servir esses interesses. Sabem que as responsabilidades da independência são pesadas e que, sem a ajuda dos colonizadores, correm o risco de cometer erros; mas preferem cometer os seus próprios erros, em liberdade, a perder a possibilidade de assumir as suas responsabilidades, na convicção de que mesmo um bom governo não substitui um autogoverno.

Aprendendo, com a própria experiência, que quanto mais resistirem às exigências «extremistas» de independência, mais fortes e radicalizadas se tornarão essas exigências, certas potências coloniais começam a reagir de uma forma mais ou menos positiva aos sinais de agitação nacionalista num ou noutra dos seus territórios. Aperceberam-se de que, na ausência de um conflito violento, têm possibilidade de negociar com dirigentes moderados, que podem ser tentados a mostrar aos seus partidários que os patrões estão a ser «razoáveis» e sensíveis à persuasão, que uma negociação pacífica poderá apressar a libertação. A potência colonial, habituada à diplomacia, procura aniquilar os esforços dos extremistas, exibindo ostensivamente a travessa de prata na qual promete oferecer a independência. Mas sob a superfície deslumbrante há apenas o metal vil. Só as formas exteriores terão mudado; a relação fundamental será mantida. As importações do estrangeiro continuarão a ser protegidas, o desenvolvimento local continuará a ser sufocado, a política fiscal continuará a ser controlada a partir da capital metropolitana.

A influência destes Estados semi-independentes sobre o processo de libertação da África tem sido negativa e mesmo perigosa. Subordinados à política dos seus patronos, estes Estados evitam interferir nas relações entre os colonialistas e os povos africanos ainda sob tutela; por vezes, chegam a alinhar claramente com a política imperialista. Alguns dos seus

dirigentes, temos de o confessar, não vêem na luta dos seus irmãos africanos uma parte da sua própria luta. Mas, mesmo que o vissem, não seriam livres de manifestar a sua solidariedade. Assim, os imperialistas podem vangloriar-se com o espectáculo das rivalidades entre africanos. O único resultado que daí poderá advir é o atraso da independência dos países ainda dominados e a desunião entre os povos da África. Todos os que em África lutam pela liberdade devem evitar esta situação e resistir-lhe com todas as suas forças.

Na África actual há vários Estados aparentemente independentes que, conscientemente ou não, aceitam esta situação e servem os interesses do novo imperialismo, que procura salvar alguma coisa do naufrágio do imperialismo antigo. O Mercado Comum Europeu é um exemplo flagrante: a nova ameaça que esta organização faz pesar sobre a unidade africana, embora imperceptível, é extremamente grave.

No que respeita ao Gana, não nos opomos a qualquer tipo de contrato que as nações europeias possam estabelecer entre si para conseguir uma maior liberdade de comércio na Europa; mas opomo-nos decidida e firmemente a qualquer tipo de arranjo que utilize a união da Europa ocidental como pretexto para perpetuar os privilégios coloniais em África. Protestamos portanto, logicamente, contra qualquer grupo económico ou político de potências europeias que procure exercer, neste domínio, uma pressão sobre os jovens países africanos, ou que pratique medidas discriminatórias contra os países que não aceitem participar nesses contratos exclusivos e desleais. O funcionamento da Comunidade Económica Europeia, tal como actualmente é concebido, não só será discriminatório relativamente ao Gana e a outros Estados independentes de África, mas, acima de tudo, perpetuará por intermédio da economia os numerosos laços de dominação que as potências coloniais da Europa impuseram à África.

Qualquer forma de união económica negociada apenas entre Estados altamente industrializados da Europa e os jovens países africanos só poderá atrasar a industrialização e, portanto, a prosperidade e o desenvolvimento económico e cultural destes países. Com efeito, daí resultaria que os países africanos que se deixassem seduzir continuariam a servir de mercados protegidos do ultramar para os seus parceiros industrializados e de fontes de matérias-primas a baixo preço. As vantagens

que receberiam em troca seriam magras, comparadas com as perdas que sofreriam com a perpetuação do seu estatuto colonial, perdas que consistiriam não só num atraso económico, técnico e cultural, mas também no mal que iriam causar aos povos da África em geral. É preciso perguntar de onde vêm os subsídios. É difícil conceber que se trate de uma contribuição puramente altruísta dos membros do Mercado Comum para o bem-estar dos africanos. De facto, eles provêm dos lucros comerciais realizados fazendo baixar os preços das matérias-primas compradas aos países africanos e fazendo aumentar o custo dos produtos acabados que estes países têm de aceitar em troca. Estão também incluídos no custo dos projectos que constituem o subsídio, uma boa parte do qual volta à Europa sob a forma de pagamentos de material, serviços, salários e comissões bancárias.

É certo que, ao aceitá-los, os países africanos obtêm mercado preferencial para os seus produtos agrícolas e os seus minérios nos territórios do Mercado Comum. Mas esta vantagem é ilusória, porque a maior parte dos artigos que exportam ter-lhes-ia sido comprada, de qualquer modo, pelos europeus. Por outro lado, privam-se das vantagens de procurar suprir as suas necessidades no mercado mundial e obrigam-se a pagar muito mais por tudo o que compram, sem falar das limitações que o Mercado Comum imporá evidentemente à sua industrialização. Temos de concordar que o Tratado de Roma prevê garantias explícitas quanto à protecção das tarifas nos territórios do ultramar da União Económica Europeia. Nas actuais circunstâncias, contudo, tenho grandes dúvidas quanto à eficácia destas garantias. As antigas colónias francesas de África têm uma vasta experiência das dificuldades que encontra a instalação de indústrias transformadoras nos casos em que as referidas garantias prejudicam os interesses da França.

É inegável que os produtores de matérias-primas estão sempre em desvantagem quando negociam com os poderosos industriais dos países industrializados. É uma consequência natural da sua fraqueza económica, fraqueza que poderá ser ultrapassada pela União de todos os Estados produtores de matérias-primas e não por contratos comerciais exclusivos entre fortes e fracos. Pode suceder que um Daniel consiga sair vivo da fossa dos leões; de qualquer modo, não é uma base segura para a planificação económica.

A ajuda imperialista à África foi concebida não só para atrair os incautos a um tipo de relação neocolonialista mas também para os comprometer na Guerra Fria. Tudo isto foi longamente explicado pelo Sr. Walt Whitman Rostow, Presidente e Conselheiro do Conselho de Planificação Política do Departamento de Estado americano, numa declaração prestada ao semanário *U. S. - News and World Report*⁽⁶⁾. Tendo-lhe sido perguntado o que fazia a América pelos países subdesenvolvidos, o Sr. Rostow referiu-se à «criação progressiva de um modelo que possa suceder ao período colonial. Contribuímos para lançar este modelo nas nossas relações com as Filipinas». Depois de comentar as novas relações estabelecidas com as suas ex-colónias pela Grã-Bretanha, a França e a Bélgica, «que auxilia o Congo de uma forma importante e contínua», declarou que «à medida que os problemas que subsistem forem sendo resolvidos, entraremos numa nova forma de colaboração baseada nos interesses comuns das zonas setentrional e meridional do mundo livre». O Sr. Rostow reconhece que tudo isto levará o seu tempo. «Se vamos para o jogo com os países subdesenvolvidos, temos de estar preparados para jogar durante muito tempo»; isto é, em certos países subdesenvolvidos, «como na maior parte da África, devemos partir de um nível muito baixo, *com projectos particulares e sem planos nacionais ou muito sofisticados*»⁽⁷⁾. De facto, acrescenta a Sr. Rostow, tomando como exemplo a Itália e a Grécia no período do Plano Marshall, «nós comprámos tempo para proteger as partes essenciais do Estado e a possibilidade de liberdade humana para os que aí vivem. E por fim acabámos por ganhar... Comprar tempo é uma das coisas mais difíceis e ingratas que podemos fazer com o nosso dinheiro, como na Coreia do Sul».

Trata-se sem dúvida de uma das sínteses mais cínicas mas também das mais sinceras jamais publicadas sobre a maneira como um país rico reage perante as necessidades e as esperanças das jovens nações do mundo. É inútil acentuar a intenção, tão claramente exposta, de «jogar o jogo» da «compra do tempo». Isto deveria ser bem meditado por todos os homens de Estado africanos que julgam que uma associação com potências não-africanas se poderá fazer no sentido dos seus verdadeiros

(6) De 7 de Maio de 1962.

(7) Sublinhados nossos (K.N.).

interesses e lhes poderá proporcionar os meios necessários para fazer progredir os seus países e manter simultaneamente a sua liberdade de acção. Este objectivo só pode ser atingido por uma estreita associação económica entre os próprios Estados africanos, o que, por seu lado, pressupõe uma estreita cooperação política. Se o governo do Gana se opõe tão intransigentemente à Comunidade Europeia, na sua forma actual, é precisamente devido às suas consequências desastrosas para a independência económica e para a unidade da África.

É certo que muitos Estados africanos se encontram numa posição difícil. Dependem bastante das contribuições estrangeiras para a simples manutenção da sua máquina governamental. Muitos deles foram deliberadamente enfraquecidos do ponto de vista económico pelo fraccionamento dos seus territórios, a tal ponto que não têm possibilidade de manter com os seus próprios recursos a máquina de um governo independente, cujos custos não se podem reduzir abaixo de um determinado mínimo. Reconheço que, quando se deu a transferência de poderes, esses Estados se encontravam numa situação inconcebível. Não tinham escolhido as suas próprias fronteiras; herdavam uma economia, uma administração e um ensino concebidos, cada um à sua maneira, para manter a relação colonial.

O caso do Gana era idêntico; contudo, fazemos esforços para modificar a situação – e estamos decididos a conservar a nossa liberdade de acção. Considero condenável a relutância de certos Estados em se libertarem politicamente, mesmo que isso possa implicar a perda dos subsídios que lhes foram oferecidos em troca de um contínuo alinhamento com a política das potências colonizadoras. Igualmente condenável é a recusa em reconhecer a natureza do novo imperialismo que os utiliza para manter a África dividida, como meio de fazer fracassar a independência total e de perpetuar a hegemonia dos neocolonialistas. Pior ainda é a hipocrisia de alguns dirigentes que fingem estar dispostos a cooperar em certos aspectos com outros Estados africanos, ao mesmo tempo que, na prática, se entendem com as potências coloniais para fazer fracassar os esforços de assistência mútua e de unidade entre africanos. Nunca será demais denunciar a perfídia destas manobras, pois elas são uma traição à causa da liberdade africana. Elas põem em dúvida o patriotismo dos dirigentes que as utilizam e permitem-nos duvidar da sua since-

ridade e da sua honestidade. Se tivessem conhecido as dificuldades da luta pela independência, certamente que a teriam em maior apreço.

Chegámos a um ponto da nossa história em que o interesse da África deve ser a primeira preocupação dos dirigentes africanos. A segurança e o progresso de cada um dos nossos países só podem ser assegurados se aceitarmos este princípio, que tem como primeira aplicação a nossa unidade sem reservas. Isto significa que, sempre que as associações entre países africanos e europeus se mostrarem contrárias aos interesses africanos fundamentais, seja em que aspecto for, e nos impedirem de alcançar o nosso objectivo, que é a unidade, será necessário denunciá-las e rejeitá-las quando nos forem propostas. Em todas as nossas relações com o resto do mundo, a principal consideração não deve ser as vantagens, superficiais ou mesmo importantes, que essas relações possam comportar para este ou aquele país africano, mas sim os nossos deveres para com o conjunto do continente. Por mais veementes que sejam as nossas declarações de fidelidade à causa da liberdade e da unidade da África, elas serão vãs se não tomarmos este ponto de vista como princípio fundamental.

Os Estados que se libertam da tutela colonial nem sempre têm compreendido a ligação do Gana à *Commonwealth* e à «zona do esterlino». Isto deve-se ao facto de os países que foram ou são membros de associações mais formais não interpretarem correctamente o carácter particular e maleável desta estrutura. Para quem não está habituado a uma ligação livre com a Europa, será difícil compreender que a *Commonwealth* é uma associação de Estados soberanos, cada um dos quais está livre de qualquer interferência dos outros, incluindo a Inglaterra. Cada qual decide por si a sua política externa e interna e a forma do seu governo, tal como está expresso no Estatuto de Westminster (1931): «Os *dominions* são comunidades autónomas no interior do Império Britânico, iguais em estatuto, nenhuma delas subordinada a qualquer outra quanto aos seus assuntos internos e externos, mas todas ligadas à Coroa por laços comuns, e que se associam livremente como membros da Comunidade Britânica de Nações». Certos termos desta definição estão já fora de moda, mas o princípio da soberania dos membros da *Commonwealth* é perfeitamente claro e significativo. No entanto, os membros têm o direito de crítica recíproca e não se privam de o utilizar. Por exemplo, os acontecimentos da África do Sul e toda a questão do *apartheid* foram

sujeitos a um fogo cerrado na Conferência dos Primeiros-Ministros da Comunidade, em Maio de 1960; em 1961 a África do Sul abandonava a *Commonwealth*.

Ninguém é obrigado a permanecer na *Commonwealth* nem a tornar-se membro. A Birmânia utilizou o seu direito de romper com as suas ligações à *Commonwealth* logo que se tornou independente, em 1947. Outros Estados, como o Canadá e a Austrália, reconhecem a Coroa de Inglaterra como Chefe de Estado; a Índia, o Paquistão, o Ceilão e, actualmente, o Gana, optaram pela República.

Diz-se por vezes, erradamente, que a Comunidade Francesa, devido às alterações da sua forma original, pela maior amplitude de poderes atribuídos aos novos Estados africanos (aliás, fruto da pressão popular), apresenta características idênticas às da *Commonwealth*. No entanto, uma resolução de um encontro recente do grupo de Brazzaville, em Bangui, que propunha a transformação da Comunidade Francesa numa associação de língua francesa inspirada na *Commonwealth*, não continua uma única particularidade desta última. De facto, tratando-se de dissolver uma associação existente para a substituir por outra, o problema constitucional terá de ser invocado. Isto fará intervir um princípio inteiramente estranho à própria ideia da *Commonwealth*, já que esta não é regida por nenhuma constituição. Nasceu da associação dos domínios brancos do Império Britânico e, com a tradicional flexibilidade inglesa, adaptou-se ao progresso constante da independência política dos membros não europeus.

No entanto, se o Reino Unido, aderindo ao Mercado Comum, optar por uma estreita associação com a Europa, a posição do Gana como membro da zona do esterlino ficará prejudicada, pelo que talvez sejamos obrigados, para salvaguardar o nosso poder de negociação, a abandonar a *Commonwealth*. Parece, pois estranho que, num momento em que a Comunidade Francesa entra em decadência e a unidade da *Commonwealth* é posta em causa, os jovens Estados africanos procurem ainda ligar-se a uma associação política europeia que só poderá acentuar a sua dependência económica em relação à França.

O facto de a palavra «EuroÁfrica» se ter formado a propósito das negociações sobre o Mercado Comum é significativo. Resume a concepção perigosa de um vínculo estreito e contínuo entre a Europa e a África

em termos neocolonialistas. Esse vínculo deverá ser cimentado numa determinada formação política, como a prevista na resolução de Bangui⁽⁸⁾. Os Estados jovens não têm por princípio romper todas as relações com os seus antigos senhores. No contexto de uma África unida, essas relações revestiriam formas novas e mais dignas. Mesmo na nossa época, pode haver vantagem em manter certos laços forjados pela História. Mas não se pode admitir imposições. Os Estados jovens devem assegurar-se de que estas relações resultarão de uma escolha livre e livremente negociada e que poderão tratar com a potência europeia exactamente como com qualquer outro Estado do mundo com o qual pretendam estabelecer relações de amizade. No entanto, por mais ténues que sejam essas relações, será necessário rompê-las logo que elas possam prejudicar, por pouco que seja, as relações de um Estado africano com outros Estados africanos. O nosso lema deve ser o pan-africanismo e não o euroafricanismo. O que está em jogo não é o destino de um só país mas o destino da África, a preparação da União Africana e o pleno desenvolvimento de todos os Estados do continente. Assim, como somos sensíveis aos perigos de um mundo em que uma metade é dominada e a outra metade livre, também temos consciência dos riscos que corre uma África dividida em Estados inteiramente soberanos e Estados semi-independentes. Esta situação só pode impedir a real independência da África e a sua transformação num continente industrializado, que possa exercer toda a sua legítima influência nos assuntos mundiais.

Nenhum de nós deverá alimentar ilusões quanto às dificuldades que teremos de enfrentar para constituir um governo continental. Os inimigos da unidade africana multiplicarão as suas tentativas para nos fazer desviar do nosso rumo. Procurarão cavar um fosso de desconfiança e discórdia entre nós. Paralelamente aos métodos abertos de divisão, o despertar do nacionalismo e da independência africana inspiraram-lhes uma arma mais subtil, que utiliza a lisonja dirigida ao nosso orgulho nacional. Jogam com a nossa vaidade, exaltam a grandeza de cada um de nós em detrimento dos outros. Insinuam que determinado Estado africano procura tomar o lugar da potência colonial que se retira, que um outro escan-

⁽⁸⁾ Resolução da Conferência dos Estados de Brazzaville, Bangui, 25 e 26 de Março de 1962.

cara a sua boca enorme para engolir os vizinhos. Recorrem à nossa ambição pessoal, lembrando-nos que numa união de Estados africanos só haverá lugar para um primeiro-ministro, um governo e um representante nas Nações Unidas. Espalham a ideia de que certos Estados são mais qualificados do que outros para dirigir e representar a África, pela sua extensão e pela sua população. Procuram dividir a África em duas zonas fictícias, o Norte e o Sul do Sara, insistindo nas diferenças de raça, de religião e de cultura.

Estas insinuações falaciosas, que exploram habilmente o nosso orgulho, são extremamente perigosas para a independência da África e têm como objectivo a distorção deliberada da nossa visão de uma África unida. Não pretendemos uma relação de parceiros em desigualdade. Encaramos esta união como uma fusão de povos com uma história e um destino comuns. Tal como acontece em outras uniões já existentes, as dimensões e os recursos dos países participantes não influirão na escolha do chefe da união. Na América, o Presidente não é escolhido no maior Estado; tanto o Presidente Eisenhower como o Presidente Truman provinham de Estados pequenos.

No início do século XIX, Simon Bolívar, o grande libertador das colónias espanholas da América do Sul, concebeu uma União dos Estados Sul-Americanos como condição prévia do desenvolvimento económico do continente. Infelizmente para a história ulterior destes países, Simon Bolívar não conseguiu que o seu ideal profético triunfasse sobre as ambições e rivalidades de indivíduos e forças em conflito. O resultado está à vista na estagnação e na discórdia em que estes países se viram mergulhados durante dezenas e dezenas de anos. Só hoje, sob a pressão do descontentamento popular e da aspiração geral ao bem-estar, é que estes países começam a avançar na senda do desenvolvimento. Mas se não constituírem uma união, como Bolívar propunha, a sua taxa de desenvolvimento nunca atingirá a dos países de planificação continental, como a U.R.S.S. e a China.

Se Abraham Lincoln não estivesse firmemente decidido a salvar a união de Estados, talvez os E.U.A. se tivessem desintegrado, o que teria impedido a enorme aceleração do seu desenvolvimento, possibilitada pela abundância de terras, de recursos e de gente. A escravatura e a sua abolição apenas ocupavam um lugar secundário nas suas considera-

ções, embora as vantagens de uma mão-de-obra livre numa economia industrial em expansão, baixando os custos da força de trabalho e aumentando a produtividade, tenham influído na atitude dos empresários do Norte.

Eis pois a alternativa que se apresenta à África: iremos seguir o caminho do exclusivismo nacional ou o da união?

Assistimos actualmente, nas Índias Ocidentais inglesas, a um triste espectáculo político: a «grande ilha» recusa subordinar os seus interesses egoístas ao conjunto das ilhas, no quadro de uma federação. As rivalidades e disputas entre as ilhas, habilmente alimentadas por políticos ambiciosos, as tensões raciais locais deliberadamente encorajadas para asfixiar um certo espírito cosmopolita, pelo menos de superfície, que em tempos existira em ilhas multirraciais como a Trindade e a Jamaica, o receio habilmente explorado da população predominantemente indiana do território continental da Guiana Britânica, perante a perspectiva de se ver submersa numa federação pela totalidade da população de origem africana, a condescendência dos dirigentes das ilhas, tudo isto contribuiu para matar a federação à nascença.

A federação dos territórios das Índias Ocidentais inglesas, conduzindo eventualmente a uma união mais ampla com territórios sob outros domínios, é a única resposta possível à pobreza e à estagnação das sociedades agrícolas das Antilhas. As ilhas são menos numerosas e dispersas que as da Indonésia, onde o governo central consegue mantê-las na totalidade sob a direcção de um Estado centralizado. Se não conseguirem unir-se numa federação mais coesa, sob uma autoridade central mais firme que a da primeira tentativa, as ilhas das Índias Ocidentais poderão vir a ter um futuro semelhante ao das «Repúblicas das bananas» da América Central, não obstante as indústrias de petróleo e asfalto da Trindade e a bauxite e as indústrias transformadoras da Jamaica. De facto, todas estas indústrias estão nas mãos de estrangeiros; a ilusão de industrialização que apresentam desaparece perante os eternos problemas da sobrepopulação em ilhas como a Jamaica e Barbados, do desemprego generalizado e da inflação constante, que se tornou um dos traços essenciais das economias das Índias Ocidentais.

Entretanto, separadas e interiormente divididas ao extremo pelas fricções políticas e animosidades entre partidos, estas ilhas mostram-se

incapazes de apoiar a luta africana pela liberdade e a unidade, apesar dos laços muito reais de raça e de amizade que de facto existem.

O orgulho e a estreiteza de espírito foram as razões que durante muito tempo impediram que os dirigentes dos estados da América do Norte se unissem. Acabaram por ceder perante as exigências do povo e o aparecimento de grandes estadistas, maduros e de vistas largas. Hoje já ninguém duvida de que a prosperidade dos Estados Unidos não teria sido possível se cada estado tivesse conservado a sua pequena soberania num «esplêndido isolamento». No entanto, nessa época, a Carolina do Sul talvez tivesse razões menos evidentes para se unir ao New Hampshire que as que têm hoje o Gana e a Nigéria, a Guiné e o Daomé, o Togo e a Costa do Marfim, e tantos outros, para se agruparem como primeiro passo para uma união de todos os Estados africanos.

Assim, qualquer esforço de associação entre Estados africanos, por mais limitado que seja nas suas consequências imediatas, deve ser saudado como mais um passo na direcção correcta, a da futura unidade política africana.

A Federação Centro-Africana nunca teve qualquer semelhança com estas associações livres de Estados, que exprimem o seu próprio desejo de união. A Federação das Rodésias e da Niassalândia foi imposta aos habitantes destes territórios pelas minorias de colonos brancos, com o consentimento do Governo inglês, na esperança de poderem alargar a sua hegemonia comum sobre um domínio liberto da supervisão de Whitehall e aplicar a outras regiões o racismo intensivo praticado na Rodésia do Sul.

Existem fortes laços ideológicos e financeiros entre a África do Sul e as Rodésias, laços que abrangem igualmente as colónias portuguesas de Angola e Moçambique. Fala-se de um pacto militar secreto entre Portugal e a União Sul-Africana. A máquina militar de que este país dispõe é extremamente perigosa, não só para os que lutam pela independência na África Central, Oriental e Meridional, mas também para a segurança dos próprios Estados africanos já independentes. É lamentável que o Reino Unido, embora a África do Sul se tenha retirado da *Commonwealth* depois de a maioria dos seus membros ter condenado severamente a política de *apartheid*, continue a apoiar a preparação militar deste país.

Também não podemos permitir-nos ignorar a sinistra cadeia de interesses que liga os acontecimentos do Congo e de Angola à África do Sul. Estes interesses estão igualmente ligados à disputa entre o Leste e o Ocidente pela supremacia no mundo e aos esforços frenéticos desenvolvidos pelos dois blocos no sentido de atraírem os novos Estados africanos para a órbita da Guerra Fria. A disputa pela influência ideológica sobre estes Estados lança a confusão e complica ainda mais a já complexa luta pela libertação do domínio político e económico imperialista e pela unificação do continente. Todos os diferendos, todas as divisões que surgem entre os africanos, são utilizados pelos imperialistas e protagonistas da Guerra Fria. O Congo constitui talvez o exemplo mais flagrante do modo como as disputas tribais e o carreirismo político têm sido explorados para fragmentar territórios unidos e aprofundar divisões. Além da manutenção do poder económico, o objectivo do controlo de certos carreiristas locais como Moses Tchombe é cercear a determinação africana de assegurar a unidade continental numa plena independência. É lamentável que as Nações Unidas, em dado momento, tenham sido empurradas por certas manobras para uma situação em que parecia estarem a usar a sua influência contra o governo legítimo do Congo e em apoio dos responsáveis pela desordem reinante no país e pelo assassinato de Patrice Lumumba.

Julgo que nos perdoarão por considerarmos que existe uma certa ligação entre os acontecimentos do Congo e de Angola e a N.A.T.O. As potências dominantes nesta organização – Inglaterra, França e Estados Unidos – são levadas, por considerações de ordem financeira, industrial e militar, a procurar manter em África certos regimes que servem os seus interesses. Se não quisermos negar a evidência, verificaremos que os métodos utilizados são extremamente dúbios. Muita gente dificilmente acreditará no que só se pode designar por intenção criminosa de certos actos cometidos com o objectivo de privar da sua estabilidade os Estados que procuram conservar a unidade e a integridade nacionais contra forças subversivas. No entanto, foi uma publicação ligada à N.A.T.O. que revelou a estratégia do golpe de Estado recomendada com base na pesquisa de «métodos alternativos de violência». Essa publicação, a *General Military Review*, insere no seu número de Outubro de 1957 um artigo sobre o assunto, assinado por um tal capitão Goodspeed, que expõe as seguintes recomendações:

Os chefes da insurreição devem procurar assegurar-se de que a opinião pública está revoltada contra o governo, antes do golpe de Estado. É necessário realizar acções cuidadosamente escolhidas que provocarão uma reacção oficial; esta reacção deverá ser apresentada ao público com as cores mais desfavoráveis. O melhor meio será sem dúvida um ou dois atentados escolhidos judiciosamente.

Desde o início do golpe de Estado, é necessário manter o grande público ao corrente, não necessariamente do que de facto se passa, mas pelo menos do que os rebeldes pretendem fazer crer. O objectivo desta táctica é obter do público a reacção desejada pelos insurrectos; não é pois necessário que as mensagens radiodifundidas correspondam à situação real.

Esta exposição tornará certamente credíveis as conspirações que os jovens países africanos descobrem de tempos a tempos e que se destinam a assassinar dirigentes e a abalar o Estado.

Quanto mais examinamos os mutos perigos a que estão sujeitos os novos Estados da África e os que lutam ainda pela sua liberdade, mais evidente se torna que a nossa melhor protecção — direi mesmo, a nossa única protecção — reside na nossa unidade. Com efeito, é ela que todas as iniciativas do imperialismo procuram impedir. É assim evidente que só poderemos liquidar esses desígnios imperialistas quando atingirmos o objectivo que eles procuram frustrar. Actualmente, uma aparente diversidade de opiniões entre dirigentes de alguns territórios africanos pode camuflar superficialmente a fervente vontade de união que existe por toda a parte, no povo e no seio dos vastos movimentos nacionalistas de todo o continente. Foi a ideia da universalidade da liberdade que impulsionou a luta pela independência. As massas africanas, assim como assimilaram instintivamente a fé na indivisibilidade da liberdade, também compreendem e apoiam espontaneamente a ideia da unidade africana, contrariamente aos dirigentes antipatriotas que preferem aliar-se ao estrangeiro a defender a coesão continental da África. O africanismo das massas é uma realidade mais sólida, porque elas não foram seduzidas pelos sofismas que consistem em falar de assimilação a uma cultura estrangeira e de identificação com uma ideologia estrangeira. Há aqui um elemento de unidade que é impossível ignorar. É preciso utilizá-lo para servir a causa da unidade africana e escorraçar os vestígios do imperialismo do

nosso continente. O nosso dever é perfeitamente claro. Devemos acautelar-nos da oferta de uma independência fictícia e recusar a hipocrisia de confusas alianças estrangeiras. Devemos examinar cuidadosamente os aplausos de origem duvidosa e dar ao povo a garantia da nossa sinceridade sob todos os pontos de vista. Devemos apoiar-nos uns nos outros, sem reservas, contra as forças imperialistas que preparam a nossa divisão e procuram fazer da África o campo de batalha de interesses em conflito. Porque só na unidade africana, e não na relação de subordinação às próprias potências que preparam a nossa balcanização, é que nos será possível contrabalançar e ultrapassar este perigo maquiavélico.

Uma União de Estados Africanos irá reforçar a nossa influência internacional, porque então toda a África defenderá as mesmas posições. Com a união, o nosso exemplo de uma multiplicidade de povos que vivem e trabalham em paz e amizade, com vista ao seu desenvolvimento mútuo, este exemplo, dizia eu, apontará o caminho a todos os que sonham derrubar as barreiras interterritoriais que ainda existem e dará um novo sentido à noção de fraternidade humana. Uma União dos Estados Africanos elevará a dignidade da África e reforçará a sua influência na política mundial. Tornará possível a expressão total da personalidade africana.

A estrutura social – mitos e factos

Creio que o grande sucesso das relações entre os Portugueses e as populações de outros continentes é a consequência duma forma *sui generis* de etnocentrismo. De facto; os Portugueses não precisam de se afirmar pela negação (...) afirmam-se através do amor. Este é o segredo da harmonia existente em todos os territórios ocupados por Portugal.

Jorge Dias (etnógrafo português)

O nosso povo sofreu muito. Os meus pais; eu própria; fomos explorados. O meu tio foi assassinado.

Teresinha Mbale (camponesa moçambicana) (E.F.)

Quase todos os regimes imperiais tentaram apresentar as suas actividades em termos morais favoráveis para consumo da opinião pública. Atribuem várias virtudes à sua forma particular de colonialismo, para o diferenciar das práticas nefastas dos seus rivais. Portugal alega particularmente que os seus métodos não têm qualquer vestígio de racismo. Para provar isto, cita declarações e orientações da coroa que remontam aos séculos XVI e XVII. Por exemplo, a ordem régia de 1763 dizia: «Que foi meu prazer, por meio de uma lei datada de 2 de Abril de 1761, restaurar as piedosas leis e costumes dignos de louvor que foram estabelecidos naquele Estado através do qual todos os meus vassallos ali nascidos, sendo baptizados Cristãos e não tendo nenhum outro impedimento legal,

(1) Versão extraída de *Lutar por Moçambique*, Maputo: Centro de Estudos Africanos, 1995, pp. 39-53.

devem gozar das mesmas honras, preeminências, prerrogativas e privilégios que os nacionais deste reino».

Recentemente, o crescente interesse pelos assuntos africanos tem levado vários africanistas, jornalistas e humanistas a contestar esta afirmação. Além disso, com a aceitação geral do princípio de autodeterminação, Portugal tem sido alvo de fortes críticas internacionais devido à sua política colonial. A sua reacção tem sido sobretudo reafirmar a imagem dos Portugueses como não-racistas e «cegos à cor», para argumentar que, como cidadãos iguais de um Portugal maior, os habitantes das suas colónias não têm qualquer necessidade de independência. Há alguns anos, o então primeiro-ministro de Portugal, Dr. António de Oliveira Salazar, declarava: «Estes contactos (nos territórios ultramarinos) nunca incluíram a mais leve ideia de superioridade ou discriminação racial (...). Creio poder afirmar que a característica que distingue a África Portuguesa – apesar dos esforços concertados feitos em vários cantos para a atacar tanto por palavras como por acções – é a primazia que sempre demos e continuamos a dar ao reforço do valor e da dignidade do homem sem distinção de cor ou credo, à luz da civilização que levamos às populações que estavam em todos os aspectos distantes de nós».

Gilberto Freyre, o bem conhecido historiador brasileiro, desenvolveu uma complexa teoria sobre o luso-tropicalismo para justificar esta «característica distinta». Segundo ele, o povo de origem lusitana (portuguesa) estava especialmente preparado pela sua tradição Católica Romana, e pelo seu longo contacto com povos de várias culturas e raças, para lidar pacificamente com gentes de diversas origens étnicas e religiosas. Estava, por assim dizer, predestinado a conduzir o mundo para uma harmonia racial e a construir um vasto império abrangendo povos de várias cores, religiões e grupos linguísticos. Freyre transformou isto numa teoria mística sobre a essência do carácter português: «o sucesso português nos trópicos deve-se em larga medida ao facto de que (...) a sua expansão nos trópicos tem sido menos etnocêntrica, menos a dum povo cujas actividades se centram na sua raça e num sistema cultural deliberadamente étnico – do que Cristocêntrica – isto é, um povo que se considera mais Cristão do que europeu».

No entanto, mesmo a nível teórico, os Portugueses não têm sido tão firmes neste ponto como o implica a linha oficial. Na década de 1890,

administradores coloniais como António Enes, Mouzinho de Albuquerque e Eduardo da Costa não se preocuparam em esconder a base de desigualdade e racismo contida nos seus pontos de vista sobre a questão colonial. Enes admitia abertamente: «É verdade que a alma generosa de Wilberforce não transmigrou para o meu corpo, mas não creio que tenha em mim sangue de negreiro; sinto até uma simpatia profunda pelo Negro, esta criança grande, instintivamente má como todas as crianças – que me perdoem todas as mães – embora dócil e sincera. Não o considero como algo a ser exterminado por causa da necessidade de expansão da raça branca, embora acredite na *inferioridade natural*»⁽²⁾. Enes foi também um feroz defensor do governo autoritário e do trabalho forçado: «O Estado, não só como soberano de populações semi-bárbaras, mas também como depositário da autoridade social, não deve ter escrúpulos em *obrigar* e, se necessário, *forçar* estes rudes negros em África, estes ignorantes párias da Ásia, esses meio-selvagens da Oceânia, a trabalhar...».

Mesmo as declarações citadas pelos próprios portugueses como prova do seu não racismo, quando examinadas com atenção, mostram indícios das atitudes abertamente expressas por Enes e seus contemporâneos. Na ordem da coroa atrás citada, a frase «sendo baptizados Cristãos» é crucial; a questão da igualdade só podia ser colocada no caso dos «nativos» que se haviam esforçado por adoptar os hábitos portugueses. Em todo o lado as referências aos africanos no contexto da sua própria sociedade estão impregnadas de desprezo ou pelo menos piedade: «a simplicidade natural do povo deste continente». A ilusão é de que os Portugueses são naturalmente superiores aos povos conquistados, e que estes só podem reclamar qualquer tipo de igualdade ao tornarem-se de facto «portugueses». Entretanto o papel dos conquistadores é descrito como «uma tutela justa, humanitária e civilizadora». Esta é a política de «assimilação» em que se baseia a reivindicação portuguesa de não-racismo. A teoria é que todo o habitante do Império Português tem a oportunidade de absorver a civilização portuguesa! E que, se assim o fizer, será então aceite como igual aos portugueses por nascimento, qualquer que seja a sua cor ou origem.

(2) O sublinhado é meu (E.M.).

Se a prática tem ou não algo a ver com a teoria, pode-se verificar pelo estudo das condições actuais em Moçambique. Infelizmente, qualquer descrição das actuais relações sociais em Moçambique é dificultada à partida pela falta de estudos de campo globalizantes feitos por cientistas sociais de fora, dado que o governo português sempre bloqueou as tentativas de realização de investigações *in loco*. Isto revela por si só como as autoridades devem estar conscientes de que a realidade não corresponde à imagem favorável por elas apresentada. Apesar desta oposição, alguns académicos decididos, britânicos e americanos, têm conseguido ultrapassar a barreira levantada pelo governo português e recolher de uma maneira ou outra informação suficiente para completar as observações e experiências pessoais. Contudo, em relação a muita informação básica, particularmente no que se refere a dados populacionais, é ainda necessário recorrer a fontes portuguesas. Ora, isto traz alguns problemas: primeiro, porque os métodos de recenseamento são muito pouco precisos; em segundo lugar, porque de acordo com a imagem não-racial, as autoridades evitam divulgar os dados por grupos étnicos e raciais.

As estatísticas oficiais de 1960-61 estimam a população total de Moçambique em 6 592 994. Segundo a Junta de Investigações do Ultramar, na sua monografia *Promoção Social em Moçambique*⁽³⁾, a população é composta por «três estratos sócio-económicos distintos».

«(a) Uma minoria (2,5%) composta por europeus, asiáticos, mistos e também por alguns africanos, concentrada na parte urbanizada das cidades, vilas e povoações e também nas explorações mineiras e agro-pecuárias dispersas pelo interior. Detém nas suas mãos o grosso do capital e emprega-se nas actividades modernas e na economia de mercado (serviços públicos, comércio, indústria, transportes, agricultura de rendimento, etc.) e fornece ao Estado a quase totalidade das receitas públicas (...);

(b) Uma minoria (3,5%) constituída por elementos de diversas raças, mas sobretudo por africanos, com tendência para se aglomerar, em condições deficientes, na periferia dos centros populacionais mais importantes. Os africanos a ela pertencentes, embora de origem rural, tendem

⁽³⁾ *Estudos de Ciências Políticas e Sociais*, Junta de Investigações do Ultramar (71) 1964, pp. 21-22.

a chamar para junto de si as respectivas famílias, a cortar os laços com as comunidades tribais e portanto a abandonar a economia de subsistência e a viver unicamente do trabalho assalariado;

(c) Uma grande maioria (94%) de africanos rurais (...) que vive, basicamente, num regime de economia de subsistência, complementado pelo trabalho assalariado de tipo migratório e por alguma agricultura de rendimento. São os vizinhos das regedorias (...) regidos, nas suas relações jurídicas privadas, pelo direito consuetudinário».

Algumas estatísticas de 1950 apresentam o primeiro grupo dividido nos seguintes subgrupos:

Brancos	67 485
Orientais	1956
Indianos	15 188
Mistos	29 507
Assimilados (Africanos)	4555

Os brancos são o subgrupo mais numeroso. Têm também uma posição especial em relação aos outros subgrupos pelo facto de a maioria pertencer directamente à nação e classe dominantes. Por outro lado, o Africano, quer ele pertença ao segundo ou ao terceiro grupo acima mencionados, faz parte directamente da nação conquistada e colonizada. Assim, a relação entre estes dois povos deve ser considerada como básica na análise da estrutura social. Como em qualquer sociedade existem três aspectos essenciais a serem considerados: o político-legal, o económico e o social. Como vimos, o relacionamento político entre os Portugueses e os africanos tem como antecedente a conquista. Os Portugueses tentaram controlar o Africano por meio da influência ou, em caso de fracasso, através da conquista militar que destruiu directamente a estrutura política africana. Os comentários do português João Baptista de Montauray dão uma ideia clara da natureza deste relacionamento no final do século XVIII:

«Em geral os Cafres de Sena, que são escravos dos colonos ou então vassallos tributários do Estado, são dóceis e amigos dos Portugueses, a quem chamam Muzungos. Todo aquele que não seja português desagradada-

-lhes (...). Este desagrado provém de um medo supersticioso que os Portugueses espalharam entre eles, de que todos os Mafutos (estrangeiros brancos não portugueses) comem os negros, e outras histórias absurdas em que eles implicitamente acreditam (...). E para desejar que esta convicção perdure nos espíritos dos ditos Cafres, pois que deste modo seremos sempre capazes de os dominar e de vivermos descansados. São muito obedientes e submissos aos seus senhores e a todos os Muzungos em geral».

Foi apenas no final do século XIX, quando Portugal completou a conquista e implantou um sistema de administração colonial, que começou a surgir a base legal em que se apoia este relacionamento. O aspecto mais importante deste governo do final do século XIX foi a nítida separação de dois códigos administrativos, um para os africanos e outro para os europeus. As áreas europeias eram administradas segundo o modelo metropolitano, por *concelhos*, sendo a área do conselho subdividida em *freguesias*; as áreas africanas ou *circunscrições* eram administradas pelos *chefes de posto e administradores*, e subdivididas em *regedorias* ou *chefaturas*, nos quais o chefe, cujo poder provinha em geral mais da nomeação pelos portugueses do que da estrutura tribal original, executava simplesmente as instruções dos administradores.

As principais medidas legislativas levadas a cabo no início do século XX tiveram como objectivo definir a base legal para esta distinção entre dois tipos de população. O Código de Assistência ao Nativo de 1921 definiu o africano civilizado como aquele que sabia falar português, que estava desligado de todos os costumes tribais e que tinha emprego regular e remunerado. Este seria considerado como verdadeiro cidadão português, ao passo que todos os africanos que não correspondessem a esta descrição ficariam sob a autoridade dos administradores. Esta era a base do sistema do *assimilado*, no qual a população africana era dividida em *assimilados*, uma pequena minoria que tinha supostamente adoptado um modo de vida essencialmente português, e em *indígenas*, que formavam a vasta maioria da população africana. O Estado Novo de Salazar, nos anos 30 e 40, manteve esta política, aperfeiçoando e clarificando a legislação anterior. O *regime do indigenato* foi implantado em todos os territórios africanos. A população africana ficou dividida em duas categorias distintas, *indígenas* (africanos não-assimilados) e não *indígenas* (qual-

quer um que tivesse plena cidadania portuguesa, incluindo os assimilados africanos, embora na prática estes fossem muitas vezes considerados como pertencendo a uma terceira categoria). O *indígena* não tinha cidadania, era obrigado a trazer uma *Caderneta indígena* (cartão de identidade), e estava sujeito a todos os regulamentos do *regime do indigenato*, que lhe impunha obrigações de trabalho, não lhe permitia acesso a certas áreas das cidades depois do escurecer e restringia-o a alguns poucos lugares de divertimento, e até os cinemas para indígenas passavam filmes cuidadosamente censurados. O não indígena tinha, teoricamente, todos os privilégios que acompanhavam a cidadania portuguesa.

Após a Segunda Guerra Mundial, ocorreram mudanças substanciais em todo o mundo.

As organizações internacionais tornaram-se mais influentes, o conceito de autodeterminação foi sendo gradualmente aceite pela maioria das potências coloniais, e houve um movimento geral para uma maior democracia em várias partes do mundo. Portugal permaneceu incólume a estas tendências até que as reivindicações do governo indiano sobre Goa chamaram a atenção para a situação dos seus territórios coloniais, e Portugal começou a sentir a necessidade de defender a sua posição de colonizador. Começou por negociar a entrada nas Nações Unidas, mas para o conseguir teve que tomar algumas medidas para modernizar a estrutura das suas colónias. A sua primeira acção, em 1951, foi transformar as colónias, de um dia para o outro, em «províncias ultramarinas», tornando-as parte integrante de Portugal e esperando assim fugir às resoluções das Nações Unidas relativas aos territórios não autogovernados. A agitação em Angola, que se transformou em levantamento armado em 1961, constituiu mais um impulso para esta mudança e permitiu a um grupo de «liberais» do governo, dirigidos por Adriano Moreira, aumentar a sua influência dentro do aparelho governamental. Daí resultaram uma série de reformas que culminaram em 1963 com a publicação da Nova Lei Orgânica do Ultramar.

A questão da cidadania foi resolvida em 1961, quando, a 6 de Setembro, o *Estatuto dos Indígenas* foi abolido, e todos os habitantes nativos de Moçambique, Angola e Guiné foram declarados cidadãos portugueses de pleno direito. Contudo, como tem sido característica do regime de Salazar, a política governamental no papel pouco tem a ver com a sua

aplicação na prática: este caso não foi excepção. A reforma perdeu qualquer significado pela emissão de dois tipos diferentes de cartão de identidade: um para os «cidadãos» que haviam sido anteriormente *indígenas* e outro para aqueles que já eram considerados cidadãos antes de 1961. O antigo *indígena* possui um *Cartão de Identidade* no qual está escrito claramente «Província de Moçambique» e que especifica no seu interior o lugar de nascimento e residência em termos de área administrativa indígena; o antigo cidadão possui um *Bilhete de Identidade*, que não faz qualquer referência a província ou lugar de residência e que é em todos os aspectos idêntico ao dos cidadãos portugueses vivendo na metrópole. Assim, na prática, torna-se fácil para as autoridades diferenciar as duas classes de «cidadãos» e as informações contidas no Cartão de Identidade ajudam a polícia a aplicar as leis anteriores que restringiam as actividades e a mobilidade do indígena.

A nova Lei Orgânica do Ultramar, uma vez mais teoricamente, aumentou a representatividade nas províncias ultramarinas: permitiu uma extensão do sistema municipal, em que os funcionários locais são eleitos apenas pelos poucos habitantes da área com direito de voto; autorizou também a participação nas eleições para a Assembleia Legislativa em Lisboa. Há, contudo, uma cláusula que impede que isto se aplique à população africana. A Secção II do Artigo XLV determina: «Transitoriamente, nas regiões onde o desenvolvimento económico e social julgado necessário ainda não tenha sido atingido, as municipalidades podem ser substituídas pelos distritos administrativos, constituídos por postos administrativos, excepto onde seja possível a criação de freguesias». Na prática, isto significa que todas as áreas habitadas por africanos são governadas por funcionários portugueses segundo o antigo sistema de governação, mas que pode ser criada uma freguesia para um grupo de brancos vivendo numa região predominantemente africana.

Os números relativos às eleições de 1964 em Moçambique indicam um preconceito racista forte. De uma população total de 6 592 994, houve apenas 93 079 eleitores inscritos. Sendo o total da população assimilada e não-africana de 163 149, fica claro que nem toda a gente deste grupo votou e que portanto praticamente nenhum africano «indígena» adquiriu o direito de voto. Em alguns distritos houve uma correlação bastante estreita entre a população «não indígena» e o direito a voto:

	POPULAÇÃO LOCAL	NÃO-INDÍGENAS	ELEITORES
Manica e Sofala	7 794 662	31 205	31 054
Cabo Delgado	546 648	3894	3890
Niassa	276 795	1490	1489

Em nenhum distrito o número de eleitores foi maior do que o número da população «não indígena», embora em muitos casos ele fosse consideravelmente mais baixo.

Deve-se acrescentar que, mesmo para as poucas pessoas por ela abrangidas, a lei não dá na realidade muitas garantias para uma autonomia local. O Artigo VIII diz que o sistema e a liberdade de acção dos governos ultramarinos são determinados pela Assembleia Nacional. O Artigo IX diz que o Governador-Geral de cada província é nomeado pelo Governo Central. O Artigo X diz que o Ministro do Ultramar em Lisboa pode «cancelar ou abolir (...) os diplomas legislativos das províncias ultramarinas se os julgar ilegais ou contrários ao interesse nacional». O Artigo XI diz que o Ministro do Ultramar «nomeia, demite, promove, transfere, (...) todo o pessoal do quadro geral das províncias ultramarinas». Talvez mais importante que todos, segundo o Artigo LX, a política económica geral, incluindo as questões de povoamento, deslocações de mão-de-obra, é definida pelo Governo Central. Não há dúvida que, mesmo se no futuro um número significativo de africanos tivesse o direito de voto, eles não ganhariam com isso qualquer poder político com significado.

Estando o Africano de facto desprovido de cidadania e destituído de qualquer poder político, não é de surpreender que isto tivesse contribuído para a contínua inferioridade da sua situação económica. O Africano não assimilado está sujeito a severas restrições legais em relação às suas actividades económicas: não pode tomar parte em nenhuma actividade comercial e não tem oportunidades educacionais que lhe permitam exercer uma profissão. Assim, a única forma que ele tem de ganhar a vida é através da agricultura ou do trabalho assalariado. E os salários baseiam-se em factores estritamente raciais, como o mostram as seguintes estatísticas recentes:

SALÁRIOS NA AGRICULTURA	
Raça	Salário anual em escudos
Branços	47723\$00
Mestiços	23269\$10
Africanos assimilados	5478\$00
Africanos não assimilados	1464\$00

SALÁRIOS NA INDÚSTRIA		
Raça	Formação	Salário diário em escudos
Branços	Nenhuma	100\$00 mínimo
Mestiços	Nenhuma	70\$00 máximo
Africanos	Semiqualeificados	30\$00 máximo
Africanos	Não qualificados	5\$00 máximo

Para dar uma ideia do que isto significa em termos práticos, apresentamos em seguida dois pequenos relatos de moçambicanos africanos sobre a sua própria experiência. O primeiro refere-se a um africano com alguma qualificação – sabe conduzir viaturas – e retrata portanto a situação de uma minoria favorecida:

Natacha Deolinda (Província de Manica e Sofala): «o meu pai conduzia um camião que transportava milho, açúcar, arroz, etc., para uma companhia (...). Ganhava 300 escudos por mês (\$10,17 cêntimos) trabalhando todos os dias e muitas vezes também à noite, enquanto que os motoristas brancos ganhavam pelo menos 3000 escudos (\$100,17 cêntimos) pelo mesmo trabalho (...). A vida era difícil em nossa casa: comíamos um pouco de milho, um pouco de farinha, por vezes um pouco de arroz, mas era muito difícil comprar carne; um pequeno pedaço de carne custava pelo menos 15 escudos». (E.F.)

O segundo relato é de um trabalhador comum e descreve o seu trabalho nas plantações de chá da Sociedade de Chá Oriental de Milange:

Joaquim Maquival (Província da Zambézia): «o meu pai ganhava, e ainda ganha, 150 escudos por mês (\$5,30 cêntimos) (...). Os assalariados portugueses ganhavam bem. No fim do mês podiam comprar um carro novo⁽⁴⁾, enquanto que nós não podíamos nem comprar chá, e ao fim de um ano não tínhamos ainda dinheiro para comprar uma bicicleta». (E.F.)

Para a maioria dos africanos a única alternativa ao trabalho manual pesado era o trabalho doméstico, mas os salários eram baixos, com condições duras e muitas vezes humilhantes. Uma outra moçambicana relata as suas experiências:

Teresinha Mbale (Província de Cabo Delgado): «Nunca pude ir à escola porque não tínhamos dinheiro. Tive que ir trabalhar e empreguei-me como criada em casa do administrador. Pagavam-me 50 escudos por mês (\$1,75 cêntimos). Tinha de começar de manhã muito cedo e trabalhava até o pôr-do-sol, muitas vezes durante a noite também. Não tinha direito a refeições. Os meus patrões batiam-me e insultavam-me. Se eu partisse um copo, batiam-me e gritavam comigo, e no fim do mês não recebia o salário». (E.F.)

A própria lei permite esta situação de extrema desigualdade. Isso já estava implícito na legislação anterior que possibilitava uma transição suave da escravatura para o trabalho forçado, mas foi apenas com a implantação do Estado fascista em Portugal que o sistema foi melhor racionalizado. O «Código de Trabalho dos Indígenas» foi publicado em forma de decreto em 6 de Setembro de 1928 e incorporado no Acto Colonial de 1930. Philippe Comte comenta em 1964: «O princípio da discriminação estava contido no próprio título da lei de 1928: havia dois tipos de regulamentos laborais, um para os nativos, outro para os restantes, e o primeiro impunha condições extremamente duras para o trabalhador»⁽⁵⁾. O Artigo 3.º do Código teoricamente proibia a prática do trabalho forçado, mas acrescentava – «sem impedir os nativos de cumprir o dever

⁽⁴⁾ Isto é, poderia pagar a primeira prestação. Isto é bem possível: o trabalhador português não qualificado ganha mais nas colónias do que em Portugal, e muitos possuem carro.

⁽⁵⁾ *Revue Juridique et Politique: Indépendance et Cooperation*, n.ºs 2-4 Abril/1 Junho 1964.

moral de se assegurarem de meios de subsistência pelo seu trabalho e, deste modo, servirem os interesses gerais da humanidade». Com efeito, nos outros artigos, a lei prevê todas as condições para um sistema de trabalho forçado: o Artigo 294.º autoriza o trabalho forçado em casos excepcionais, para projectos urgentes; o Artigo 296.º permite-o em casos de urgência, ou «por outras razões», uma frase que tira todo o significado à palavra excepcional no Artigo 294.º; o Artigo 299.º permite o uso da força no recrutamento de mão-de-obra.

O princípio do trabalho forçado está contido até na Constituição portuguesa, que especifica no Artigo 146.º, ainda hoje em vigor, que: «O Estado não pode forçar os nativos ao trabalho, excepto em obras públicas de interesse geral (...), para cumprir sentenças de carácter penal e para executar obrigações fiscais.»

O próprio Código de 1928, contudo, foi abolido no decurso das reformas precipitadas pelas pressões internacionais do pós-guerra e pela insurreição angolana. Como parte dos esforços para fugir ao isolamento internacional, Portugal assinou a Convenção Internacional do Trabalho e a Convenção da Abolição do Trabalho Forçado em 1959. A partir de então, os seus regulamentos de trabalho tinham que estar em conformidade com as exigências destas convenções; em 1960 foram eliminadas algumas cláusulas que davam aos administradores amplos poderes de punição, e os salários mínimos foram aumentados. Também em 1961, foi retirada a base legal para as culturas obrigatórias. Desde então, no papel, desapareceu o trabalho forçado em Moçambique. Mas, como já vimos, durante toda a história das condições laborais, houve uma longa tradição de reformas no papel sem qualquer efeito na prática. Nas áreas do Norte de Moçambique, praticavam-se em larga escala vários tipos de trabalho forçado até 1964, altura em que a guerra efectivamente pôs ponto final a isto ao forçar os portugueses a retirarem-se.

Em 1961 uma comissão da OIT veio investigar denúncias de trabalho forçado nas colónias portuguesas e informou não ter encontrado provas suficientes de transgressão directa do governo em relação à Convenção da Abolição do Trabalho Forçado de 1959. Algumas das suas observações, contudo, parecem contradizer esta conclusão: em Moçambique a comissão entrevistou apenas um grupo de trabalhadores das estradas, que afirmaram terem sido mandados trabalhar contra a sua vontade pelo

chefe de posto⁽⁶⁾; no cais da Beira, um dos homens entrevistados tinha sido mandado contra a sua vontade⁽⁷⁾; nas plantações da Sena Sugar, um grupo de trabalhadores entrevistados disse que «não estavam satisfeitos ali e que parecia (...) que eles tinham sido intimados a trabalhar pelas autoridades nativas ou administrativas»⁽⁸⁾. Quanto à questão das pressões financeiras, o próprio Chefe do Departamento de Negócios Indígenas disse que «os nativos tinham que pagar os impostos e, se não tinham posses para o fazer, o único processo era a prestação de trabalho até conseguir a quantia necessária (...) Se não pagava o imposto, a pessoa em questão era condenada ao trabalho correcional até conseguir a importância devida»⁽⁹⁾. Estas provas foram encontradas apesar do facto de a comissão ter permanecido apenas seis dias em Moçambique e ter somente visitado as áreas mais prósperas em redor de Lourenço Marques, Beira e Quelimane. Além disso, embora a comissão tivesse em alguns casos entrevistado trabalhadores sem nenhum funcionário do governo presente, o receio da PIDE (polícia política portuguesa) teria mesmo assim tido uma influência invisível em todas as discussões.

Em 1962 foi publicado um novo código laboral chamado «Código de Trabalho Rural para as Províncias Africanas e Timor» (Decreto-Lei n.º 44.310, de 27 de Abril de 1962). O princípio da discriminação já não consta no título, mas na realidade a lei aplica-se às mesmas pessoas referidas na legislação anterior como «indígenas». O termo «rural» no código significa «não qualificado» – trabalhadores agrícolas, mineiros, operários de fábricas, empregados domésticos, «aqueles trabalhadores cujo serviço se reduza a simples prestação de mão-de-obra». Deste modo, a discriminação mantém-se na prática, embora na aparência ela fosse eliminada. O mesmo acontece em relação ao trabalho forçado. O Artigo 3.º do Código, mantendo a tradição, proíbe mais uma vez o trabalho forçado e determina que não poderão mais ser aplicadas sanções penais para obrigar ao cumprimento de contratos ou ao pagamento do imposto de capitação. No entanto, isto não tem qualquer significado na prática, visto que continuam as sanções civis e o pagamento de compensações, e o não

⁽⁶⁾ Boletim Oficial do OIT, n.º 2, p. 386.

⁽⁷⁾ *Ibid*, p. 387.

⁽⁸⁾ *Ibid*, p. 497.

⁽⁹⁾ *Ibid*, p. 451.

cumprimento disto pode ser considerado desobediência à lei e punido com pena de prisão. O decreto-lei de 29 de Dezembro de 1954 determina que «as penas de prisão impostas aos nativos podem ser substituídas por sentenças de trabalho forçado nas obras públicas». Assim, o trabalho forçado continua a vigorar sem infringir a letra da nova lei.

De todo o conjunto da legislação recente se pode concluir que o Africano em Moçambique está em situação de dependência económica e política em relação ao homem branco. A própria lei estabelece a desigualdade, e a prática vai ainda mais além para manter o Africano permanentemente como ser humano de segunda classe cuja função principal é servir a minoria portuguesa. É então normal que isto se reflecta nas relações sociais. O aumento recente da população branca tornou mais evidente ainda a existência de comunidades raciais separadas. Desde os anos 30, Portugal tem tido bastante sucesso na promoção da emigração para os territórios africanos, tendo a população branca de Moçambique aumentado, entre 1932 e 1960, de 18 000 para 85 000. Daqui resultou o surgimento de um grupo de brancos, separado e superior à restante população: as áreas centrais das cidades são brancas – a população africana vive em bairros miseráveis na periferia – existem cinemas para brancos, restaurantes para brancos, os hospitais têm enfermarias separadas para os brancos, e na Beira até os autocarros são segregados.

Para responder às acusações de racismo os portugueses dão como exemplo a posição do *assimilado*. O Professor Caetano, na sua apologia dos métodos coloniais portugueses, escreve: «Embora respeitando o *modus vivendi* dos nativos, os portugueses sempre se esforçaram por partilhar a sua fé, cultura e civilização, chamando-os para a comunidade lusíada»⁽¹⁰⁾. A assimilação é o reconhecimento oficial da entrada de uma pessoa para a «comunidade lusíada»: com isso ela tem acesso a todas as facilidades dos brancos e supostamente tem as mesmas oportunidades educacionais e de progresso. Para conseguir este novo estatuto, a pessoa deve satisfazer as seguintes condições:

1. Saber ler, escrever e falar português fluentemente.
2. Ter meios suficientes para sustentar a sua família.

⁽¹⁰⁾ Caetano, *op. cit.*, 10.

3. Ter uma boa conduta.
4. Ter a necessária educação e hábitos pessoais e sociais de modo a tornar possível a aplicação do direito público e privado em vigor em Portugal.
5. Requerer a autoridade administrativa da sua área, que por sua vez o enviará ao governador do distrito para aprovação.

Surge desde logo uma certa desigualdade racial, pois para ter estas qualidades a pessoa teria que ser consideravelmente mais «civilizada» do que a maioria da população branca que recebe a cidadania automaticamente: 40 por cento da população de Portugal é analfabeta, e muitos não têm meios suficientes para se auto-sustentarem. Como era de esperar, esta desigualdade racial não desaparece, de facto, no momento em que o Africano ganha o estatuto oficial de *assimilado*. O próprio Salazar disse: «É necessário um século para fazer um cidadão.» Esta atitude reflecte-se na situação do *assimilado* que, embora escape a algumas restrições legais impostas ao *indígena*, não fica em posição de igualdade em relação aos seus compatriotas brancos. Em primeiro lugar a sua situação económica é nitidamente inferior. A tabela salarial atrás apresentada mostra que existe uma considerável diferença de salários entre os brancos e os assimilados negros. Isto é agravado pela prática, bastante comum em países com uma barreira de cor não oficial ou semioficial, de colocar os africanos em empregos inferiores e dar preferência aos brancos, qualquer que seja a sua qualificação. Mesmo que um africano faça o mesmo trabalho que um branco, a sua tarefa receberá um nome diferente de modo a preservar a diferença salarial. Eis um exemplo de como isto funciona:

Raul Casal Ribeiro (Província de Tete): «Trabalhei também no armazém das minas, no sector da contabilidade, onde ganhava 300 escudos (\$10,17 cêntimos). Quando um português veio para este sector, ficou a ganhar quase 4000 escudos (\$142) e fazia menos trabalho do que eu. Eu estava sozinho, enquanto que ele tinha um adjunto, mas mesmo assim ganhava treze vezes mais do que eu. Na realidade, era o seu adjunto africano que fazia todo o trabalho; ele só o assinava. O africano recebia 300 escudos por mês como eu; o português recebia 4000 escudos». (E.F.)

Durante a sua educação, também, o *assimilado* encontra-se em situação de desvantagem: tinha sempre que se esforçar mais do que uma criança portuguesa. Uma jovem que frequentava a escola secundária técnica de Lourenço Marques comentava: «Os portugueses não tratam o africano e o português da mesma maneira. Às vezes a discriminação é bastante evidente. Por exemplo, dão sempre notas mais baixas aos moçambicanos» (E.F.).

Quando visitei Moçambique em 1961, o próprio reitor do Liceu Salazar admitiu que os professores tinham de facto tendência para dar notas inferiores aos alunos africanos.

Um facto que mostra claramente a falsidade da afirmação de que os assimilados estão em posição de igualdade em relação aos brancos é que, para ter direito a qualquer privilégio, o *assimilado* tem que trazer sempre consigo o cartão de identidade. O branco nunca é interrogado: a sua posição de privilegiado é assegurada pela sua aparência.

Se um *assimilado* estiver fora depois da hora do recolher, será normalmente interrogado pela polícia; se não mostrar o seu cartão, será preso. Muitos privilégios não podem ser obtidos nem mesmo com o bilhete de identidade: um africano assimilado não tem, por exemplo, acesso a um cinema para brancos; muitas vezes não pode usar as casas de banho para brancos. Um padre católico africano contou recentemente um caso em que ele viu um professor escolar, assimilado, ser espancado por um chefe de estação branco porque tinha utilizado a casa de banho para europeus na estação.

O próprio conceito de «assimilação» não é tão racial e liberal como os seus apologistas sugerem. Ele implica a não aceitação do Africano como Africano. Em troca dos privilégios duvidosos já descritos, de acordo com a lei ele deve viver segundo um estilo inteiramente europeu; nunca deve falar a sua própria língua, e não deve visitar as casas dos seus familiares não-assimilados. Uma das contradições absurdas do sistema é que, apesar de não receber o mesmo tratamento que um branco, exige-se que ele se identifique completamente com os brancos. Um assimilado conta: «Nos últimos anos da escola secundária, eu era praticamente o único africano que restava na turma. Costumava ter notas inferiores aos rapazes brancos fazendo o mesmo trabalho. Os meus colegas brancos não viam nada de mal nisto. Ao mesmo tempo, conversavam à minha frente sobre

“aqueles pretos ignorantes”, referindo-se aos não assimilados africanos; e não se apercebiam de como isto era doloroso para mim como assimilado». O máximo que o sistema do *assimilado* pode fazer é criar alguns «brancos honorários», e isto certamente não deixa de ser racismo; diplomatas malawianos e japoneses têm um estatuto semelhante na África do Sul, quando de visita a este país.

Para além de outros defeitos do sistema, há que denunciar por último o número reduzido de africanos que por ele são abrangidos: de uma população de mais de 6 milhões em 1950, não havia mais de 4555 assimilados. Um sistema que beneficia uma minoria tão diminuta, deve ser considerado praticamente irrelevante.

Miscigenação

Outro factor que reforça o mito do não-racismo português relaciona-se com os casamentos mistos. Os portugueses afirmam que em certa época estes casamentos foram até encorajados como política oficial. Em 1910, Vaz de Sampaio e Melo escreveu: «A miscigenação é a força mais poderosa do nacionalismo colonial. Sendo igual ao europeu perante a lei, sendo admitido a cargos administrativos, religiosos, políticos e militares, o mulato tende a adoptar exclusivamente os costumes e a língua da nação conquistadora, ao constituir o instrumento mais útil e apropriado para a expansão daquelas características étnicas na sociedade nativa». O resultado desta política é uma minoria mulata, o maior grupo minoritário depois dos europeus, e um elemento importante no super-estrutura da sociedade *não indígena*, embora a sua importância seja mais qualitativa do que quantitativa. Os Portugueses tem tendência para exagerar o tamanho desta comunidade. Na realidade, em Moçambique, os mulatos constituem apenas 09,5 por cento do população, enquanto que na África do Sul 8/5 por cento da população é composta por mestiços.

A existência de uma comunidade de mulatos foi uma característica do território português desde o início da colonização portuguesa, quando as condições não permitiam, senão a muito poucas mulheres portuguesas, acompanhar os aventureiros, que superavam esta carência tomando mulheres africanas como companheiras. Nesta época, sem dúvida, o sis-

tema não continha grande igualdade racial: as mulheres quase nunca se tornavam esposas legais, e eram, de acordo com os relatos da época, tratadas como serviçais ou escravas. Os descendentes herdavam muitas vezes a riqueza e a posição dos seus pais, mas isto era mais em resultado da assimilação dos Portugueses aos africanos do que o inverso. Os proprietários de terras na Zambézia do século XVIII mais pareciam chefes africanos degenerados do que senhores portugueses.

A comunidade de mulatos de hoje, contudo, é na sua maioria urbanizada e educada de acordo com o sistema português. Possuem legalmente a cidadania portuguesa, e no que diz respeito a educação e empregos gozam de um grau muito maior de igualdade do que o assimilado. Aparentemente parecem estar bem integrados na sociedade portuguesa, mas a superficialidade deste quadro é evidenciada claramente pela situação da primeira geração de mulatos, a criança filha de pai português e mãe africana. Mesmo hoje aceita-se a miscigenação mas não os casamentos mistos. Em Angola, em 1958, havia apenas 25 casamentos mistos de qualquer espécie. Eles subdividiam-se da seguinte forma:

Branco e preto	1
Mulato e preto	4
Mulato e branco	20

Em quase todos os casos é o pai que é português. As relações entre a mulher portuguesa e o homem africano não eram aceites com a mesma tolerância. A mulher africana nunca seria a esposa legal: na melhor das hipóteses era amante e criada ao mesmo tempo – admitida por conveniência quando o homem não tinha posses para casar com uma portuguesa ou não tinha tempo para procurar uma – ou então, na pior das hipóteses, era uma prostituta ou vítima de uma violação. Na primeira situação, a criança tem que conciliar duas educações completamente opostas: quando ainda pequena, vive quase sempre com a mãe, muitas vezes na área dos empregados, e é educada até certo ponto como uma criança africana, ao passo que, quando mais velha, o seu pai manda-a para uma escola portuguesa, leva-a para a família portuguesa e espera que ela se comporte em todos os sentidos como uma criança portuguesa. Muitas vezes, a criança passa a primeira parte da sua vida conciliando estes factores e

depois a sua situação sofre uma grande mudança porque o seu pai arranja uma esposa portuguesa. Quando isto acontece, a criança pode ser rejeitada, devolvida totalmente à sua mãe, ou mantida na família numa posição claramente inferior à dos filhos do casamento português, sendo colocada em segundo lugar em todos os assuntos referentes ao bem-estar e educação. Se o pai é um padre, como muitas vezes acontece, a criança será pelo menos poupada a esta última rejeição, mas neste caso a separação entre a casa do pai e a da mãe será desde o início ainda maior. Não é de surpreender que muitas vezes os mulatos fiquem ressentidos com os Portugueses, sentindo-se também incapazes de se identificarem com a parte africana da sua cultura. Educados para considerarem a sua mãe como inferior, na maior parte das vezes nem sequer falam a língua dela.

O ressentimento dos mulatos para com os Portugueses não se baseia apenas nas circunstâncias relacionadas com a sua infância. A política portuguesa em relação ao mulato tem um elemento específico de racismo que está associado à ideia de que a miscigenação é uma forma de cimentar a dominação portuguesa sobre a cultura indígena. É devido a esta política que, apesar de em muitos aspectos os mulatos serem tratados como portugueses, isto não significa que lhes sejam dadas as mesmas oportunidades: os empregos mais importantes, os cargos mais elevados, devem ficar nas mãos dos portugueses. O antropólogo português Mendes Correia expõe com clareza este aspecto: «Como seres humanos, ligados à nossa raça pelos sagrados laços da origem, os mulatos têm direito à nossa simpatia e ajuda. Mas as razões que propusemos não permitem que o papel político dos mestiços vá além dos limites da vida local. Por mais brilhante e eficiente que seja a sua acção no sector profissional, económico, agrícola ou industrial, eles nunca devem – tal como os estrangeiros naturalizados – ocupar lugares de destaque nos assuntos públicos do país, excepto talvez em casos de completa e comprovada identificação connosco em temperamento, vontade, sentimentos e ideias, o que é excepcional e improvável».

Assim, tanto na infância como na vida adulta, o mulato passa por muitas experiências que naturalmente o impedem de se identificar completamente com os Portugueses. São principalmente os mulatos mais instruídos, os intelectuais, que confirmam isto: eles estiveram muito envolvidos na primeira agitação política anticolonial e nas primeiras

manifestações de nacionalismo; e mais recentemente, alguns mulatos juntaram-se de corpo e alma ao actual movimento nacionalista. No entanto, a sua posição bastante privilegiada em relação ao africano tem prejudicado a sua actividade política, e até as suas ideias políticas. Eles podem ter querido exprimir o protesto de toda a população, mas foram afastados dela. Isto porque existe uma divisão ainda mais profunda do que aquela que normalmente separa um intelectual politicamente consciente do proletariado sobre o qual ele teoriza. Muitas vezes não têm sequer uma linguagem comum. Por isso tentam arduamente regressar emocionalmente às suas origens africanas, o lado africano da sua cultura. Isto pode-se verificar nalguns temas comuns da poesia de Craveirinha, Noémia de Sousa e nos primeiros trabalhos de Marcelino dos Santos: a figura da mãe negra representando a sua própria mãe africana; a própria África, a mãe-pátria; e uma certa fusão poética entre as duas ideias. Noémia de Sousa, por exemplo, escreve, num poema chamado «Sangue Negro»:

Ó minha África misteriosa, natural! (1)

Minha virgem violentada!

Minha mãe...

Como eu andava há tanto desterrada
de ti, alheada, distante e egocêntrica
por estas ruas da cidade engravidada de estrangeiros

Minha mãe! perdoa!

Mãe! Minha mãe África,
das canções escravas ao luar,
Não posso, NÃO POSSO, renegar
o sangue negro, o sangue bárbaro
que me legastes...

Porque em mim, em minha alma, em meus nervos,
ele é mais forte que tudo!

(1) «Sangue Negro», Arquivo Histórico de Moçambique, Lourenço Marques, 125/2.

Eu vivo, eu sofro, eu rio,
através dele.

MÃE!...

Esta atitude de espírito exprime o actual dilema em que se encontra o mulato. Por um lado, ele consegue alcançar uma posição de considerável prestígio no meio português. Muitos dos mais conhecidos intelectuais moçambicanos são mulatos, e a vida artística do país, em particular, é dominada por homens como José Craveirinha. Por outro lado, ao atingirem um certo nível profissional, são-lhes fechadas as portas da promoção, e, se eles protestam contra isto ou começam a interessar-se pelas questões políticas do país, são olhados com desconfiança e ficam sujeitos a uma certa repressão. Cedo começaram a pensar em termos de revolta nacionalista, mas o seu distanciamento da população comum africana deixou-os sem base para converter estas ideias em acções realistas.

Asiáticos e europeus

A outra minoria não-branca significativa é a asiática, composta principalmente por indianos e alguns paquistaneses. A antiga população árabe da costa integrou-se em larga medida com os africanos locais, e aqueles que mantiveram características distintas pertencem a um grupo periférico de comerciantes em muitos aspectos semelhante a uma parcela da comunidade indiana. Existe, na verdade, uma divisão importante no seio da comunidade indiana que a separa em dois grupos com diferentes características e funções sociais. Primeiro existem os indianos e paquistaneses do subcontinente ancestral. São na sua maior parte de religião hindu ou muçulmana e normalmente possuem pequenas empresas comerciais – cantinas no mato, pequenas lojas nas cidades – e constituem uma comunidade relativamente fechada, sem muitos contactos com os africanos, europeus e até membros de outras seitas indianas. Em geral, são muito semelhantes aos grupos de asiáticos espalhados por toda a África Oriental e estão igualmente à margem da vida política do país. O outro grupo de indianos são os goeses. No século XIX, Portugal não conseguiu uma grande fixação de europeus em Moçambique, mas alcançou bastante

sucesso ao convencer os goeses a emigrarem para aqui. A pequena colónia de Goa tinha estado sujeita a uma influência portuguesa muito maior do que qualquer outro território africano, e estes emigrantes eram em muitos aspectos mais portugueses do que indianos: falavam o português e em alguns casos só falavam esta língua em casa; eram predominantemente católicos. Foram assim considerados «agentes civilizadores úteis» pelos Portugueses, e muitos deles foram recrutados para o funcionalismo público. Existe ainda hoje um grande número de goeses na administração, e muitos também em várias profissões, particularmente na medicina e no direito. Teoricamente, como no caso dos mulatos, todos os asiáticos possuidores de passaporte português têm os mesmos direitos e oportunidades que os cidadãos portugueses europeus. Mas na prática essa «igualdade» tem limitações semelhantes. No geral, no entanto, existe menos fricção, por um lado, porque a situação familiar do goês é normalmente mais estável, por outro lado, porque a assimilação foi muito mais efectiva em Goa do que em África, e finalmente porque o poder da Igreja Católica na comunidade goesa é enorme. Isto significa que aqueles que reagiram contra os Portugueses, e existe um certo número de goeses intelectuais que têm apoiado firmemente os movimentos nacionalistas, encontram-se na maior parte das vezes em contradição não só com os Portugueses mas também com a sua própria comunidade e mesmo com as suas famílias.

A própria minoria branca é composta, por um lado, de funcionários, administradores e militares vindos de Portugal para servir o governo durante um determinado período, por outro lado, de colonos permanentes, na sua maioria de origem portuguesa mas com alguns poucos gregos, italianos, afrikaners e outras nacionalidades. É política do governo encorajar os membros do primeiro grupo, particularmente os soldados, a ficarem na colónia, oferecendo-lhes concessões de terra, e alguns deles tornam-se colonos após terminarem a sua comissão de serviço. O segundo grupo é bastante diferente das outras minorias brancas comuns ao resto de África pelo facto de, embora alguns dos seus membros monopolizem quase todos os empregos importantes nos negócios e nas profissões, grande parte deles dedicar-se a actividades de certo modo inferiores: existem artesãos brancos, pequenos agricultores brancos, até operários brancos. Isto deve-se ao baixo nível de escolarização e enorme pobreza

existente em Portugal. Muitos dos emigrantes que vêm para as colónias são camponeses pobres em Portugal. Cinquenta por cento dos emigrantes são analfabetos, e uma percentagem ainda maior não tem qualquer qualificação. Ao analisar o carácter do colonialismo português, Gilberto Freyre considera isto uma virtude, pois afirma que, devido à sua origem pobre e rural, os emigrantes portugueses têm mais facilidade em se misturar com os povos das colónias e não possuem um sentido inato de superioridade⁽¹²⁾. Isto não é, contudo, consubstanciado pela experiência dos africanos em Moçambique. Os colonos portugueses são muitas vezes mais racistas que o próprio governo. Em Tete, em 1948, por exemplo, quando pela primeira vez as autoridades permitiram os filhos dos não-brancos frequentar a escola primária, os colonos brancos protestaram vigorosamente; vendo que o seu protesto não dava resultados, insistiram em que deviam ser deixadas duas filas de carteiras vazias para separar os seus filhos dos outros não brancos. Muito recentemente, num colono onde o governo tinha colocado um ou dois africanos com os brancos, os brancos perseguiram os africanos e em pelo menos uma ocasião bateram num deles, danificaram a sua casa e ameaçaram a sua mulher. Estes e muitos outros casos semelhantes que eu testemunhei ou ouvi contar podem ser incidentes isolados, mas as causas da fricção são inerentes ao próprio sistema. Mesmo que os portugueses recém-chegados estejam à partida numa situação semelhante à de muitos africanos, as diferenças salariais, a preferência nos empregos e o apoio especial do governo na agricultura contribuem rapidamente para alterar a sua situação e atitudes. Até os camponeses pobres e analfabetos vivem muito melhor em Moçambique do que em Portugal. Além disso, o facto de muitos brancos não terem educação e, à chegada, serem pobres, coloca-os em competição directa com os africanos. Para eles o africano é uma ameaça em potência. Para o africano não há justificação racional para a posição superior do branco.

Dado que no sistema fascista não há democracia, mesmo para os cidadãos com plenos direitos legais e o direito de voto, existe uma certa fricção inclusive entre os brancos e as autoridades. Contudo; como é o governo que garante ao branco a sua posição privilegiada, muito poucos

⁽¹²⁾ Gilberto Freyre, *Portuguese Integration in the Tropics*, Lisboa, 1961.

colonos se identificam com os africanos na luta pela independência. Nalguns casos, como já indicámos, a fricção surge porque os colonos querem medidas ainda mais duras contra os africanos, um maior grau de segregação. Noutros casos, eles exigem simplesmente um maior grau de liberdade para a sua própria minoria. Numa dada altura, surgiu em Moçambique um grupo de liberais brancos que se opôs à implantação do Estado fascista, tal como aconteceu em Portugal, mas esse grupo está agora praticamente silenciado. Existem alguns brancos, sobretudo intelectuais, cujas convicções são radicalmente anti-fascistas e em oposição a Salazar, que apoiam o movimento de libertação e entre eles já um ou dois se juntaram mesmo à resistência. Nalgumas áreas onde se desenrolam agora os combates, o governo considerou ser necessário punir cidadãos comuns brancos por não demonstrarem uma oposição suficientemente activa aos guerrilheiros. Assim, nem mesmo a minoria branca é um corpo homogéneo, identificado em todos os sentidos com o governo colonial.

*Resistência – A procura de um
movimento nacional*

E nada mais me perguntas⁽²⁾,
se é que me queres conhecer...
que não sou mais que um búzio de carne
onde a revolta d'África congelou
seu grito inchado de esperança

De «Se me quiseres conhecer», de NOÉMIA DE SOUSA

Como todo o nacionalismo africano, o de Moçambique nasceu da experiência do colonialismo europeu. A fonte de unidade nacional é o sofrimento comum durante os últimos cinquenta anos sob o domínio português. O movimento nacionalista não surgiu numa comunidade estável historicamente com uma unidade linguística, territorial, económica e cultural. Em Moçambique, foi a dominação colonial que deu origem à comunidade territorial e criou as bases para uma coerência psicológica, fundada na experiência da discriminação, exploração, trabalho forçado e outros aspectos da dominação colonial.

Contudo, a comunicação entre as comunidades separadas que estão sujeitas a este tipo de experiências tem sido limitada. Todas as formas de comunicação provinham anteriormente do topo, por intermédio da administração colonial. Isto naturalmente atrasou o desenvolvimento de

(1) Versão extraída de *Lutar por Moçambique*, Maputo: Centro de Estudos Africanos, 1995, pp. 87-100.

(2) In *Antologia Temática de Poesia Africana*, 1, na *Noite Grávida de Punhais*, 2.ª ed., Lisboa, Sá da Costa, 1977, p. 179 (N.O.).

uma consciência única em todo o espaço territorial. Em Moçambique, a situação foi agravada pela política do «Portugal Maior», em que a colónia é considerada «província» de Portugal e todas as pessoas consideradas «portuguesas» pelas autoridades. Na rádio, nos jornais, nas escolas, fala-se bastante sobre «Portugal», e muito pouco sobre «Moçambique». Entre o campesinato, esta propaganda contribuiu bastante para impedir o desenvolvimento do conceito «Moçambique». Sendo Portugal um conceito demasiado distante para constituir um factor de unificação, isto também promoveu o tribalismo pelo facto de as pessoas não conseguirem transpor os limites da sua unidade social imediata.

Em muitas áreas onde a população é reduzida e muito dispersa o contacto entre a potência colonial e o povo é tão superficial que poucos são os que tem uma experiência pessoal da dominação. Havia alguns grupos no Niassa Oriental que nunca tinham visto um português antes do início da presente guerra. Nessas áreas, as pessoas não têm a noção de pertencer nem à nação nem à colónia, e foi-lhes bastante difícil a princípio compreender o significado da luta. A chegada do exército português, porém, rapidamente alterou esta situação.

Em toda a parte onde o poder colonial se fez sentir houve algum tipo de resistência, assumindo diversas formas, desde a insurreição armada até ao êxodo maciço. Mas em qualquer momento, foi sempre uma comunidade limitada, pequena em relação a toda a sociedade, que se levantou contra o colonizador, enquanto que a própria oposição era também limitada, porque dirigida contra um só aspecto da dominação, a realidade concreta vivida por uma determinada comunidade num determinado momento.

A resistência activa foi finalmente esmagada em 1918, com a derrota de Makombe (Rei) do Bárue, na região de Tete. A partir do início da década de 1930, a administração colonial do jovem Estado fascista estendeu-se por todo o Moçambique, destruindo, muitas vezes fisicamente, a estrutura do poder tradicional.

A partir desse momento, tanto a repressão como a resistência acentuaram-se. Mas o centro da resistência passou das hierarquias tradicionais, que se tornaram dóceis fantoches dos Portugueses, para indivíduos e grupos – embora por muito tempo estes continuassem tão isolados nos seus objectivos e actividades como o haviam estado os chefes tradicionais.

A simples rejeição psicológica do colonizador e da sua cultura era bastante comum, mas não era uma posição assumida consciente e racionalmente. Era uma atitude associada à tradição cultural do grupo, às suas lutas anteriores contra os Portugueses e à actual experiência de sujeição.

O desejo dos Portugueses de impor a sua cultura em todo o território, mesmo se bem intencionado, era completamente irrealista devido ao tamanho da população. Constituindo menos de 2 por cento da população, os Portugueses não podiam sequer esperar que todos os africanos tivessem a oportunidade de observar o modo de vida português, quanto mais estabelecer um contacto estreito que permitisse a sua absorção. Tal como muitas outras nações colonizadoras, Portugal também se enganou quanto ao entusiasmo dos «pobres selvagens» pela «civilização». Dado que a maioria dos africanos só se encontrava com os Portugueses na altura do pagamento do imposto, quando eram contratados para o trabalho forçado ou quando as suas terras eram confiscadas, não é de surpreender que tenham tido uma impressão muito pouco favorável da cultura portuguesa. Esta reacção é muitas vezes expressa em canções, danças, e até esculturas – formas tradicionais de expressão cultural que o colonizador não compreende, e através das quais ele pode ser secretamente ridicularizado, denunciado e ameaçado. Por exemplo, os Chopes tem esta canção:

Ainda estamos zangados, é sempre a mesma história
As filhas mais velhas têm de pagar imposto
Natanele diz ao homem branco que o deixe em paz
Natanele diz ao homem branco que me deixe estar
Vocês, os mais velhos, devem discutir os nossos problemas
Porque o homem que os brancos nomearam é um filho de ninguém
Os Chopes perderam o direito à sua própria terra
Deixem-me contar-vos...

Numa outra canção são ridicularizadas as tentativas de impor os costumes portugueses:

Ouçam a canção da aldeia Chigombe
É aborrecido dizer «bom dia» a toda a hora
Macarite e Babuane estão na prisão

Porque não disseram «bom dia»,
Tiveram que ir para Quissico dizer «bom dia».

Os valores mercantis dos europeus são frequentemente satirizados ou criticados:

Como fiquei espantado,
Meu irmão Nguissa,
Como fiquei espantado
Por ter de levar dinheiro para comprar o meu caminho.

Algumas esculturas dos Macondes exprimem uma hostilidade profunda contra a cultura estrangeira. Nessa área, os missionários católicos têm sido muito activos, e sob a sua influência muitos escultores têm feito imagens de Nossa Senhora e crucifixos, imitando modelos europeus. Ao contrário das obras macondes sobre temas tradicionais, estas imagens cristãs são quase sempre rigidamente estereotipadas e sem vida. Mas de vez em quando uma delas afasta-se do modelo original, e quando isso acontece é quase sempre porque nela foi introduzido um elemento de dúvida ou desafio: a Nossa Senhora segura um demónio em vez do menino Jesus; um padre é apresentado com patas de animal selvagem, e uma «pietà» transforma-se numa imagem não de piedade mas de vingança, com a mãe empunhando uma lança sobre o corpo do seu filho morto.

Em certas áreas e em determinados períodos, estas atitudes enraizadas na cultura popular conduziram a outro tipo de reacção: os «mais velhos» acabaram realmente por «discutir os nossos problemas». Um exemplo disto é o movimento cooperativo, que surgiu no Norte nos anos 50. Na sua fase inicial, este movimento era mais construtivo do que contestatário. Vários camponeses – incluindo o Mzee Lázaro Kavandame, agora membro do Comité Central da FRELIMO e Secretário Provincial de Cabo Delgado – organizaram-se em cooperativas, na tentativa de apoiar a produção e venda dos produtos agrícolas e deste modo melhorar a sua situação económica. As autoridades portuguesas, contudo, levantaram severas restrições às actividades desenvolvidas pelas cooperativas, sobrecarregaram-nas de impostos, e passaram a vigiar cuidadosamente as suas reuniões. Foi então que o movimento começou a ganhar

um carácter mais político, acabando por se tornar totalmente hostil às autoridades.

O começo do nacionalismo

As condições estavam longe de ser favoráveis ao alastramento das ideias nacionalistas por todo o território. Devido à proibição de qualquer associação política, à necessidade de sigilo que isto impunha, à erosão da sociedade tradicional e ausência de uma educação mais moderna nas áreas rurais, foi só entre uma minoria diminuta que, a princípio, se desenvolveu a ideia de uma acção de âmbito nacional, em contraposição a acções locais. Esta minoria era predominantemente urbana, composta de intelectuais e assalariados, indivíduos essencialmente destribalizados, na sua maioria africanos assimilados e mulatos, por outras palavras, um pequeno sector marginal da população.

Nas cidades, o poder colonial era visto mais de perto. Era mais fácil ali compreender que a força do colonizador assentava na nossa fraqueza, e que o sucesso por eles alcançado dependia do trabalho do africano. Possivelmente, a própria ausência do ambiente tribal contribuiu para criar uma visão nacional, ajudou este grupo a ver Moçambique como a terra de todos os Moçambicanos, e fez-lhe compreender a força da unidade.

Encorajados pelo liberalismo da nova República em Portugal (1910-26), estes grupos criaram sociedades e iniciaram a publicação de jornais através dos quais conduziam campanhas contra os abusos do colonialismo, exigindo direitos iguais, até que, pouco a pouco, começaram a denunciar todo o sistema colonial.

Em 1920 foi criada em Lisboa a Liga Africana, uma organização unindo os poucos estudantes africanos e mulatos que chegavam a esta cidade. O seu propósito era conferir «um carácter organizado às ligações entre os povos colonizados». Participou na Terceira Conferência Pan-americana realizada em Londres e organizada por W. E. Du Bois, e patrocinou em 1923 a Segunda Sessão da Conferência em Lisboa. É importante notar que a Liga defendia não só a unidade nacional mas também a unidade entre as colónias contra a mesma potência colonizadora, uma maior unidade africana contra todas as potências colonizadoras, e a unidade de

todos os povos negros oprimidos do mundo. Mas, de facto, ela era fraca, na medida em que tinha apenas cerca de vinte membros e estava sediada em Lisboa, longe do possível campo de acção.

No início dos anos 20, surgiu em Moçambique uma organização chamada *Grémio Africano*, que mais tarde se transformou na *Associação Africana*. Os colonos e a administração cedo ficaram alarmados com o vigor das exigências da Associação, e no princípio dos anos 30, apoiados pelos ventos fascistas que sopravam de Portugal, iniciaram uma campanha de intimidação e infiltração, tendo conseguido o apoio de alguns dos dirigentes para desviar a Associação para uma linha mais conformista. Surge então uma ala mais radical, que se separou e criou o *Instituto Negrófilo*. Este foi mais tarde obrigado pelo governo de Salazar a mudar o nome para *Centro Associativo dos Negros de Moçambique*. Surgiu a tendência de os mulatos se juntarem à Associação Africana, enquanto os negros se concentravam no Centro Associativo.

Formou-se uma terceira organização, intitulada *Associação dos Naturais de Moçambique*. Foi originalmente concebida para defender os direitos dos brancos nascidos em Moçambique, mas a partir da década de 1950 abriu as portas a outros grupos étnicos, e depois disso tornou-se bastante activa na luta contra o racismo. Contribuiu até um pouco para melhorar a educação dos africanos, através da concessão de bolsas. Outras associações semelhantes foram criadas por grupos de interesse mais pequenos, como os africanos muçulmanos ou diferentes grupos de indianos.

Todas estas organizações desenvolveram acções políticas sob a capa de programas sociais, ajuda mútua, e actividades culturais e desportivas. E paralelamente a estes movimentos surgiu uma imprensa de protesto, da qual um exemplo típico é *O Brado Africano*, fundado pela *Associação Africana* e dirigido pelos irmãos Albasini. Esta imprensa foi silenciada em 1936 pelo sistema de censura do governo fascista, mas até lá constituiu um porta-voz relativamente eficaz de revolta.

O espírito destes movimentos iniciais e a natureza dos seus protestos estão bem retratados neste editorial de *O Brado Africano* de 27 de Fevereiro de 1932:

«Estamos fartos. Tivemos que vos aturar, que sofrer as terríveis consequências das vossas loucuras, das vossas exigências (...) não podemos

aguentar mais os efeitos perniciosos das vossas decisões políticas e administrativas. De agora em diante recusamo-nos a fazer maiores e mais inúteis sacrifícios (...). Já chega (...). Insistimos que leveis a cabo os vossos deveres fundamentais, não com leis e decretos, mas com actos (...). Queremos ser tratados da mesma maneira que vós. Não aspiramos ao conforto de que vos rodeais, graças à vossa força. Não aspiramos à vossa educação requintada (...) ainda menos aspiramos a uma vida toda dominada pela ideia de roubar o vosso irmão (...). Aspiramos ao nosso «estado selvagem» que, todavia, enche as vossas barrigas e as vossas algibeiras. E exigimos alguma coisa (...) exigimos pão e luz (...). Repetimos que não queremos fome nem sede nem pobreza nem uma lei de discriminação baseada na cor (...) Havemos de aprender a usar o bisturi (...) a gangrena que espalhais entre nós há-de infectar-nos e então já não teremos força para a acção. Agora têmola, nós, as bestas de carga...»

Da leitura deste texto surge claramente uma linha de demarcação entre colonizador e colonizado. Este último vê-se a si próprio como um grupo dominado e levanta-se contra um outro grupo, o do colonizador, com o qual disputa o poder. É interessante notar a total rejeição dos valores do colonizador, o orgulhoso assumir do «estado selvagem» e a definição da civilização do colonizador, como dominada pela ideia de «roubar o seu irmão».

É verdade que até aqui não havia sido ainda formulada a exigência de independência nacional. Esta fase de denúncia, no entanto, e a exigência de direitos iguais foram necessárias para o desenvolvimento de uma consciência política que levaria à exigência da independência. Só depois de estas exigências preliminares terem sido rejeitadas é que se poderia evoluir para uma posição mais radical.

A implantação do Estado Novo de Salazar e a repressão política que se seguiu, puseram fim a esta onda de actividade política. A corrupção e os conflitos internos fomentados pelo governo transformaram estas organizações em clubes burgueses, que foram a partir de então frequentemente solicitados pelas autoridades a juntarem-se ao coro dos fiéis servidores de Salazar e do seu regime.

Foi só após a Segunda Guerra Mundial e a derrota das grandes potências fascistas que foi possível retomar alguma actividade política. As mudanças

na esfera do poder em todo o mundo e o ressurgir do nacionalismo, particularmente em África, tiveram repercussões nos territórios portugueses, apesar da continuação de um governo fascista em Lisboa e dos esforços feitos pelas autoridades portuguesas para proteger as áreas sob seu controlo contra as ideias de autodeterminação que se alastravam por toda a parte.

A revolta dos intelectuais

Na maioria dos casos apenas uma pequena minoria educada estava em condições de acompanhar os acontecimentos mundiais, de manter contactos adequados com o mundo exterior, de poder adquirir o hábito do pensamento analítico e portanto os meios necessários para compreender o fenómeno colonial na sua globalidade.

Em Moçambique surgiu uma nova geração de insurrectos, activos e determinados a lutar pelos seus próprios meios e não dentro dos parâmetros impostos pelo governo colonial. Estavam em posição de examinar outros aspectos essenciais da sua situação: a discriminação racial e exploração dentro do sistema colonial; a fraqueza real do colonizador; e, finalmente, a evolução social do homem em termos gerais, com o contraste entre a emergência da luta dos negros na África e na América e a resistência muda do seu próprio povo.

Eles podiam analisar a situação, mas era-lhes difícil fazer mais do que isso. O seu campo de acção estava limitado, em primeiro lugar, pela estrutura envolvente da opressão, a insidiosa rede policial desenvolvida pelo Estado fascista durante o longo período que esteve no poder, e, em segundo lugar, pela falta de contacto entre a minoria urbana politicamente consciente e as massas populares que suportavam o peso da exploração, e que de facto estavam sujeitas ao trabalho forçado, às culturas obrigatórias e à ameaça de violência no dia a dia. Não é pois de surpreender que, no seio desta minoria, a resistência tivesse de início uma expressão puramente cultural.

A nova resistência inspirou um movimento em todas as artes, que começou durante os anos 40 e influenciou poetas, pintores e escritores de todas as colónias portuguesas. Em Moçambique os mais conhecidos são provavelmente os pintores Malangatana e Craveirinha, o escritor de contos Luís Bernardo Honwana, e os poetas José Craveirinha e Noémia de Sousa.

As pinturas de Malangatana e José Craveirinha (sobrinho do poeta) foram buscar a sua inspiração às figuras da escultura tradicional e da mitologia africana, incorporando-as em obras explosivas com temas ligados à libertação e denúncia da violência colonial.

Os contos de Luís Bernardo Honwana, que tem sido amplamente reconhecido fora de África como um mestre nesta arte, levam o leitor a fazer as mesmas denúncias através de uma análise perceptiva e detalhada do comportamento humano. Seguindo uma longa tradição de artistas que vivem debaixo de um governo repressivo, este escritor escreve por vezes em forma de parábolas, ou centra a sua história à volta de um acontecimento concreto aparentemente insignificante, mas que ele utiliza para focar uma situação mais abrangente.

Na poesia política dos anos 40 e 50, predominam três temas: a reafirmação de África como mãe-pátria, lar espiritual e contexto da futura nação; a ascensão do homem negro em todo o mundo, o apelo geral à revolta; e o sofrimento actual da maioria do povo moçambicano, tanto no trabalho forçado como nas minas.

O primeiro destes temas está muitas vezes interligado com os conflitos pessoais do poeta, os problemas derivados da sua origem e situação familiar já descritos anteriormente quando falamos da posição social do mulato. De uma forma mais generalizada, esta poesia tenta expor as raízes comuns a todos os moçambicanos no passado pré-colonial, como se pode ver neste extracto de um poema da fase inicial de Marcelino dos Santos, «Aqui nascemos»:

A terra onde nascemos⁽²⁾
vem de longe
com o tempo

Nossos avós
nasceram
e viveram nesta terra

(2) In *Antologia Temática de Poesia Africana 1*, na *Noite Grávida de Punhais*, 2.^a ed., Lisboa, Sá da Costa, 1977, p. 128 (N.O.).

e como ervas de fina seiva
foram veias em corpo longo
fluido rubro perfume terrestre

Árvores e granitos erguidos

seus braços
abraçaram a terra
no trabalho quotidiano

e esculpindo as pedras férteis
do mundo a começar
em cores iniciaram
o grande desenho da vida

O melhor exemplo do segundo tema é talvez o poema de Noémia de Sousa, «Deixa passar o meu povo», inspirado na luta do negro americano:

Noite morna de Moçambique⁽⁴⁾
e sons longínquos de marimba chegam até mim
– certos e constantes –
vindos, nem eu sei donde.
Em minha casa de madeira e zinco,
abro o rádio e deixo-me embalar...
Mas vozes da América remexem-me a alma e os nervos

E Robeson e Marian cantam para mim
spirituals negros de Harlem.

Let my people go

– oh deixa passar o meu povo,
deixa passar o meu povo –, dizem.

E eu abro os olhos e já não posso dormir.
Dentro de mim soam-me Anderson e Paul

⁽⁴⁾ *Ibidem*, p. 153 (N.O.).

e não são doces vozes de embalo

Let my people go...

O sofrimento do trabalhador forçado e do mineiro inspirou muitos poemas, e há exemplos significativos de todos os principais poetas deste período: «Magaíça» de Noémia de Sousa; «Mamparra M'gaíza» e «Mamana Saquina» de Craveirinha; «A terra treme» de Marcelino dos Santos. Estes poemas, todavia, são interessantes não tanto pela sua força e eloquência mas antes pelos termos que utilizam para descrever a situação. Eles ilustram de forma bastante expressiva tanto a fraqueza como a força do movimento ao qual pertencem os seus autores. Nenhum destes escritores experimentou o trabalho forçado, nenhum deles esteve sujeito ao Código do Trabalho Nativo, e escrevem sobre a situação como espectadores de fora, lendo as suas próprias reacções intelectualizadas nas mentes do mineiro e do trabalhador forçado africanos. Noémia de Sousa, por exemplo, escreve no seu poema «Magaíça»:

Magaíça atordoado acendeu o candeeiro⁽⁵⁾
à cata das ilusões perdidas
da mocidade e da saúde que ficaram soterradas
lá nas minas do Jone...

Craveirinha, falando do «homem Chope» a trabalhar no Rand, escreve: «cada vez que ele pensa em fugir é uma semana numa galeria sem sol». Mas de facto não existe o problema da «fuga»: o moçambicano vai para as minas com o objectivo de trazer dinheiro para a família e evitar o trabalho forçado sob condições económicas ainda menos favoráveis na sua terra. A própria forma como os poemas são concebidos, num estilo de eloquente autocompaixão, é alheia à reacção do africano. Compare-se qualquer um destes poemas com as canções chopes apresentadas mais atrás. É evidente que, apesar dos esforços dos seus autores para serem «africanos», eles estão mais influenciados pela tradição europeia do que africana. Isto demonstra a falta de contacto entre os

⁽⁵⁾ *Op. cit.* p. 128 (N.O.).

intelectuais e o resto do povo. Nessa época, eles não estavam em melhor posição para forjar um verdadeiro movimento nacional do que estavam os camponeses das cooperativas de Lázaro Kavandame. Por outro lado, a sua força baseava-se no seu entusiasmo e capacidade, obtidos em parte devido ao seu conhecimento da história europeia e pensamento revolucionário, para analisar a situação política e expressá-la de forma clara e intensa.

Noémia de Sousa escreveu este poderoso apelo a revolta quando um dos seus companheiros do movimento foi preso e deportado após as greves de 1947:

Mas que importa?
Roubaram-nos o João
mas João somos todos nós
por isso João não nos abandonou
João não era, João era e será
porque João somos nós, nós somos multidão
quem pode levar a multidão e fechá-la numa jaula?

No *Grito Negro*, Craveirinha produziu talvez um dos mais vibrantes depoimentos sobre a alienação e revolta jamais escritos. Devido à sua estrutura musical bem demarcada e cheia de significado, este poema perde muito com a tradução. Mas vale a pena citá-lo por inteiro, pois está entre as obras mais importantes e influentes desse tempo:

Eu sou carvão! (6)
E tu arrancas-me brutalmente do chão
e fazes-me tua mina, patrão.

Eu sou carvão
e tu acendes-me, patrão
para te servir eternamente como força motriz
mas eternamente não, patrão.

(6) In José Craveirinha, *Xigubo*, Maputo, INLD, 1980: 13 (N.O.).

Eu sou carvão
e tenho que arder, sim
e queimar tudo com a força da minha combustão.

Eu sou carvão
tenho que arder na exploração
arder vivo como alcatrão, meu irmão
até não ser mais a tua mina, patrão.

Eu sou carvão
tenho que arder
queimar tudo com o fogo da minha combustão.

Sim! Eu serei o teu carvão, patrão!

Poucos do grupo de Craveirinha conseguiram sair do isolamento e estabelecer a ligação entre a teoria e a prática. Noémia de Sousa abandonou Moçambique, deixou de escrever poesia e vive agora em Paris. Muitos, incluindo Craveirinha e Honwana estão na prisão. Malangatana continua a trabalhar em Moçambique mas constantemente vigiado e perseguido pela polícia. De todos os que aqui foram mencionados, apenas Marcelino dos Santos, após um longo período de exílio no Europa, se juntou ao movimento de libertação, e desde então a sua poesia mudou e evoluiu sob o ímpeto da luta armada. O trabalho de Craveirinha e dos seus companheiros, todavia, influenciou e inspirou uma geração um pouco mais nova de intelectuais, muitos dos quais conseguiram escapar à vigilância policial e juntar-se ao movimento de libertação. Aí, no contexto do luta armada, está ganhando forma uma nova tradição literária.

Esta é a geração que cresceu após a Segunda Guerra Mundial e que estava nos bancos da escola quando surgiram os primeiros movimentos de autodeterminação em toda a África. Foi na escola que começaram a desenvolver as suas ideias políticas e foi na escola que começaram a organizar-se. O próprio sistema de educação português constituía para eles um forte motivo de descontentamento. Os poucos africanos e mulatos que atingiram a escola secundária fizeram-no com grande dificuldade. Eram constantemente discriminados nas escolas frequentadas predomi-

nantemente por brancos. Ainda por cima, as escolas tentavam cortar-lhes os laços com o seu passado, aniquilar os valores que tinham aprendido a respeitar desde a infância, e fazer deles «portugueses» em consciência, mas não em direitos. Esta tentativa falhou, como se pode ver pelo relato desta jovem africana que frequentava a escola técnica em Lourenço Marques há poucos anos atrás:

Josina Muthemba: «Os colonialistas queriam-nos enganar com o seu ensino. Só nos ensinavam a história de Portugal, a geografia de Portugal, queriam formar em nós uma mentalidade passiva, para que nos resignássemos à sua dominação. Não podíamos reagir abertamente mas tínhamos consciência das suas mentiras. Sabíamos que tudo o que diziam era falso, que nós éramos moçambicanos e nunca poderíamos ser portugueses». (E.F.)

Em 1949 os alunos do escola secundária, dirigidos por um pequeno grupo que tinha estudado na África do Sul, criaram o *Núcleo dos Estudantes Secundários Africanos de Moçambique* (NESAM), que estava ligado ao *Centro Associativo dos Negros de Moçambique* e que também, a coberto de actividades sociais e culturais, conduzia uma campanha política entre a juventude para propagar a ideia de independência nacional e encorajar a resistência à sujeição cultural imposta pelos Portugueses. Desde o início a polícia vigiou de perto este movimento. Eu próprio, sendo um dos estudantes regressados da África do Sul e que fundaram o NESAM, fui preso em 1949 e longamente interrogado acerca das nossas actividades. Apesar de tudo o NESAM conseguiu sobreviver até aos anos 60 e chegou até a publicar uma revista, *Alvor*, que, embora sob rigorosa censura, ajudou a difundir as ideias desenvolvidas nas reuniões e discussões do grupo.

A eficácia do NESAM, assim como a de todas as organizações deste período inicial, foi bastante limitada devido ao reduzido número de membros, circunscritos nesta altura aos estudantes negros do ensino secundário. Mas pelo menos deu três importantes contributos para a revolução. Espalhou as ideias nacionalistas entre a juventude negra educada. Conseguiu fazer uma certa revalorização da cultura nacional, que neutralizou as tentativas feitas pelos Portugueses de levar os estudantes africanos

a desprezar e abandonar o seu próprio povo – o NESAM constituía uma oportunidade única para estudar e discutir Moçambique como uma entidade própria e não como um apêndice de Portugal. Por último, mas talvez o contributo mais importante, ao cimentar os contactos pessoais estabeleceu uma rede de comunicação a nível nacional, que abrangia não só os membros antigos como aqueles que ainda frequentavam a escola, e que poderia ser utilizada em futuras acções clandestinas. Por exemplo, quando a FRELIMO se estabeleceu na região de Lourenço Marques em 1962-63, os membros do NESAM foram os primeiros a ser mobilizados e organizaram uma estrutura de apoio ao partido. A polícia secreta, PIDE, também se apercebeu disto e interditou o NESAM. Em 1964 prenderam alguns dos seus membros e forçaram outros ao exílio. Nessa altura, Josina Muthemba participava activamente no NESAM, e descreve esta situação de opressão e o destino do seu próprio grupo:

«Queríamos nos organizar, mas éramos perseguidos pela polícia secreta. Fazíamos actividades culturais e educativas, mas durante as discussões, conversas e debates tínhamos que tomar sempre cuidado com a polícia (...). A polícia perseguia-nos, chegaram até a interditar o NESAM. Fui presa quando tentava fugir de Moçambique. Fui presa em Victoria Falls, na fronteira entre a Rodésia e a Zâmbia. A polícia rodesiana prendeu-me e enviou-me de novo para Lourenço Marques (a polícia rodesiana trabalhava em estreita colaboração com a polícia portuguesa). Éramos oito no nosso grupo, tanto rapazes como raparigas. A polícia portuguesa ameaçou-nos, interrogou-nos e bateu nos rapazes. Fiquei seis meses na prisão sem julgamento ou condenação. Estive seis meses na prisão sem terem sequer aberto um processo de acusação contra mim.» (E.F.)

Pouco tempo depois, 75 membros do NESAM foram presos pela polícia sul-africana e entregues à PIDE, quando tentavam atravessar a Suazilândia a caminho da Zâmbia. Encontram-se ainda em campos de concentração no Sul de Moçambique.

Em 1963 alguns antigos membros do NESAM fundaram a UNEMO, União de Estudantes Moçambicanos, que faz parte da FRELIMO e que organiza os jovens moçambicanos que estudam sob os auspícios da FRELIMO.

Em Portugal, os poucos estudantes negros ou mulatos que conseguiram chegar ao ensino superior juntaram-se na *Casa dos Estudantes*

do Império (CEI), e estabeleceram também uma ligação, através do *Clube dos Marítimos*, com marinheiros das colónias que vinham frequentemente a Lisboa. Em 1951 os membros da CEI criaram o *Centro de Estudos Africanos*, embora este não fizesse parte da CEI. Apesar da actuação repressiva da polícia, a CEI contribuiu activamente, até à sua dissolução em 1965, para difundir nas colónias a ideia de independência nacional, para divulgar informações sobre as colónias a nível mundial, e para fortalecer e consolidar as ideias nacionalistas no seio da juventude. Em 1961, um numeroso grupo destes estudantes, frustrados e por fim ameaçados pela persistência da acção policial, atravessou clandestinamente a fronteira e dirigiu-se para a França e Suíça, rompendo de forma pública e irreversível com o regime português. Muitos deles estabeleceram imediatamente contactos com os respectivos movimentos nacionalistas, e vários destes antigos estudantes do «Império português» fazem agora parte da direcção da FRELIMO.

Acção do proletariado

Se foi entre os intelectuais que mais se desenvolveu o pensamento e a organização política no período após a Segunda Guerra Mundial, foi entre o proletariado urbano que surgiram as primeiras experiências de resistência activa e organizada. A concentração de mão-de-obra dentro e ao redor das cidades, e as terríveis condições de trabalho e pobreza, constituíram o incentivo fundamental para a revolta. Mas na ausência de sindicatos, somente grupos políticos clandestinos podiam estabelecer a necessária organização. Os únicos sindicatos autorizados pelos Portugueses são os sindicatos fascistas, cujos chefes são escolhidos pelas entidades empregadoras e pelo Estado, e que, de qualquer modo, só aceitam como membros os trabalhadores brancos e, ocasionalmente, africanos assimilados.

Em 1947 o extremo descontentamento da força de trabalho, em conjunto com a agitação política, deu origem a uma série de greves no cais de Lourenço Marques e em plantações junto à cidade, que culminaram num levantamento fracassado em Lourenço Marques em 1948. Os participantes foram ferozmente reprimidos, e várias centenas de africanos

foram deportados para São Tomé. Em 1956, ainda em Lourenço Marques, houve uma greve de trabalhadores do cais que acabou com a morte de 49 dos seus participantes. Depois, em 1962-63, elementos da acção clandestina da FRELIMO encarregaram-se do trabalho de organização e criaram um sistema mais coordenado, que ajudou a planear a série de greves portuárias que tiveram lugar em 1963 em Lourenço Marques, Beira e Nacala. Apesar da sua ampla extensão, este último esforço também resultou na morte e prisão de muitos dos seus participantes. Embora existisse alguma organização política entre os trabalhadores responsáveis pelas greves, a actividade grevista era em grande medida espontânea e quase sempre localizada. O seu fracasso e a repressão brutal que sempre se lhe seguiu fizeram com que, temporariamente, tanto as massas como os seus dirigentes deixassem de considerar as greves como armas políticas eficazes no contexto de Moçambique.

A caminho da unidade

Tanto a agitação dos intelectuais como as greves da força de trabalho urbana estavam destinadas ao fracasso, porque em ambos os casos resultavam da acção de um pequeno grupo isolado. Para um governo como o de Portugal, que se opõe à democracia e está disposto a utilizar métodos extremamente brutais para esmagar a oposição, não é difícil dar com estes núcleos isolados de resistência. Contudo, foi o próprio fracasso destas tentativas e a feroz repressão que se lhes seguiu que puseram em evidência a ineficácia das acções isoladas e prepararam o terreno para uma acção a nível mais alargado. A população urbana de Moçambique não ultrapassa meio milhão de habitantes. Um movimento nacionalista sem raízes firmes no campo nunca poderá ter sucesso.

Alguns acontecimentos que tiveram lugar nas zonas rurais no período imediatamente anterior à fundação da FRELIMO foram de grande importância. Eles assumiram um carácter mais extremo nas regiões do Norte à volta de Mueda, embora também se registassem com menor intensidade noutras regiões. Em primeiro lugar, foi o impacto que o fracasso do movimento cooperativo, atrás descrito, teve sobre a população. A reacção dos dirigentes está bem ilustrada nas palavras do próprio Lazaro Kavandame:

do Império (CEI), e estabeleceram também uma ligação, através do *Clube dos Marítimos*, com marinheiros das colónias que vinham frequentemente a Lisboa. Em 1951 os membros da CEI criaram o *Centro de Estudos Africanos*, embora este não fizesse parte da CEI. Apesar da actuação repressiva da polícia, a CEI contribuiu activamente, até à sua dissolução em 1965, para difundir nas colónias a ideia de independência nacional, para divulgar informações sobre as colónias a nível mundial, e para fortalecer e consolidar as ideias nacionalistas no seio da juventude. Em 1961, um numeroso grupo destes estudantes, frustrados e por fim ameaçados pela persistência da acção policial, atravessou clandestinamente a fronteira e dirigiu-se para a França e Suíça, rompendo de forma pública e irreversível com o regime português. Muitos deles estabeleceram imediatamente contactos com os respectivos movimentos nacionalistas, e vários destes antigos estudantes do «Império português» fazem agora parte da direcção da FRELIMO.

Acção do proletariado

Se foi entre os intelectuais que mais se desenvolveu o pensamento e a organização política no período após a Segunda Guerra Mundial, foi entre o proletariado urbano que surgiram as primeiras experiências de resistência activa e organizada. A concentração de mão-de-obra dentro e ao redor das cidades, e as terríveis condições de trabalho e pobreza, constituíram o incentivo fundamental para a revolta. Mas na ausência de sindicatos, somente grupos políticos clandestinos podiam estabelecer a necessária organização. Os únicos sindicatos autorizados pelos Portugueses são os sindicatos fascistas, cujos chefes são escolhidos pelas entidades empregadoras e pelo Estado, e que, de qualquer modo, só aceitam como membros os trabalhadores brancos e, ocasionalmente, africanos assimilados.

Em 1947 o extremo descontentamento da força de trabalho, em conjunto com a agitação política, deu origem a uma série de greves no cais de Lourenço Marques e em plantações junto à cidade, que culminaram num levantamento fracassado em Lourenço Marques em 1948. Os participantes foram ferozmente reprimidos, e várias centenas de africanos

foram deportados para São Tomé. Em 1956, ainda em Lourenço Marques, houve uma greve de trabalhadores do cais que acabou com a morte de 49 dos seus participantes. Depois, em 1962-63, elementos da acção clandestina da FRELIMO encarregaram-se do trabalho de organização e criaram um sistema mais coordenado, que ajudou a planear a série de greves portuárias que tiveram lugar em 1963 em Lourenço Marques, Beira e Nacala. Apesar da sua ampla extensão, este último esforço também resultou na morte e prisão de muitos dos seus participantes. Embora existisse alguma organização política entre os trabalhadores responsáveis pelas greves, a actividade grevista era em grande medida espontânea e quase sempre localizada. O seu fracasso e a repressão brutal que sempre se lhe seguiu fizeram com que, temporariamente, tanto as massas como os seus dirigentes deixassem de considerar as greves como armas políticas eficazes no contexto de Moçambique.

A caminho da unidade

Tanto a agitação dos intelectuais como as greves da força de trabalho urbana estavam destinadas ao fracasso, porque em ambos os casos resultavam da acção de um pequeno grupo isolado. Para um governo como o de Portugal, que se opõe à democracia e está disposto a utilizar métodos extremamente brutais para esmagar a oposição, não é difícil dar com estes núcleos isolados de resistência. Contudo, foi o próprio fracasso destas tentativas e a feroz repressão que se lhes seguiu que puseram em evidência a ineficácia das acções isoladas e prepararam o terreno para uma acção a nível mais alargado. A população urbana de Moçambique não ultrapassa meio milhão de habitantes. Um movimento nacionalista sem raízes firmes no campo nunca poderá ter sucesso.

Alguns acontecimentos que tiveram lugar nas zonas rurais no período imediatamente anterior à fundação da FRELIMO foram de grande importância. Eles assumiram um carácter mais extremo nas regiões do Norte à volta de Mueda, embora também se registassem com menor intensidade noutras regiões. Em primeiro lugar, foi o impacto que o fracasso do movimento cooperativo, atrás descrito, teve sobre a população. A reacção dos dirigentes está bem ilustrada nas palavras do próprio Lazaro Kavandame:

«Não consegui dormir toda a noite. Sabia que a partir daquele momento não me deixariam mais em paz, que tudo o que eu fizesse seria vigiado e controlado de perto pelas autoridades, que me chamariam mais e mais vezes ao posto administrativo e que seria constantemente vigiado pela polícia. A minha única esperança era a fuga (...). Tratámos imediatamente de organizar uma reunião com os dirigentes locais para discutir sobre os meios de acção para reconquistar a nossa liberdade e expulsar os portugueses opressores da nossa terra. Depois de um longo e importante debate, chegamos à conclusão de que o povo Maconde, só por si, não conseguiria expulsar o inimigo. Decidimos então unirmo-nos aos moçambicanos do resto do país». (Relatório oficial)

O outro acontecimento, também associado às cooperativas, foi o crescimento da agitação espontânea, que culminou com a grande demonstração de 1960 em Mueda. Esta manifestação, embora passasse despercebida no resto do mundo, constituiu um factor catalisador na região. Mais de 500 pessoas foram mortas a tiro pelos portugueses, e muitos daqueles que até então nunca tinham pensado no uso da violência passaram a considerar a resistência pacífica como inútil. A experiência de Teresinha Mbale, agora militante da FRELIMO, mostra porquê: «Eu vi a forma como os colonialistas massacraram o povo de Mueda. Foi lá que perdi o meu tio. O nosso povo estava desarmado quando eles começaram a disparar». Ela juntou-se aos milhares de pessoas que decidiram não mais enfrentar a violência portuguesa sem armas na mão.

Alberto Joaquim Chipande, na altura com 22 anos, e um dos nossos actuais dirigentes em Cabo Delgado, dá-nos um relato mais completo desse dia:

«Alguns dirigentes trabalhavam connosco. Alguns deles foram levados pelos portugueses – Tiago Muller, Faustino Vanomba, Kibiriti Diwane – no massacre de Mueda em 16 de Junho de 1960. Como é que isso aconteceu? Bem, alguns desses homens tinham contactado as autoridades e pedido mais liberdade e melhores salários (...). Pouco tempo depois, quando o povo começava a apoiar estes dirigentes, os portugueses mandaram a polícia às aldeias, convidando as pessoas para uma reunião em Mueda. Vários milhares de pessoas vieram ouvir o que os portugueses

tinham para dizer. De facto, o administrador pedira ao governador da Província de Cabo Delgado para vir de Porto Amélia e trazer uma companhia de soldados. Mas estes soldados esconderam-se ao chegar a Mueda. A princípio não os vimos.

Então o governador convidou os nossos chefes para o gabinete do administrador. Eu estava cá fora à espera. Estiveram lá dentro 4 horas. Quando saíram para a varanda, o governador perguntou à multidão se alguém queria falar. Muitos pediram a palavra, e o governador mandou que todos esses passassem para o mesmo lado.

Depois, sem mais uma palavra, mandou a polícia atar as mãos daqueles que estavam à parte, e a polícia começou a espancá-los. Eu estava perto. Vi tudo. Quando o povo viu o que estava a acontecer, começou a manifestar-se contra os portugueses, e estes mandaram simplesmente os camiões da polícia avançar e recolher os presos. Houve então mais protestos contra esta medida. Nesse momento as tropas estavam ainda escondidas, e o povo avançou para perto da polícia para impedir que os presos fossem levados. Então o governador chamou as tropas, e quando elas apareceram mandou abrir fogo. Mataram cerca de 600 (?) pessoas. Agora os portugueses dizem que castigaram o governador mas certamente apenas o transferiram para outro lugar. Eu próprio escapei porque estava perto de um cemitério onde me pude abrigar e depois fugi». (E. D.)

Depois do massacre, a situação no Norte nunca mais voltou ao normal. Espalhou-se por toda a região um ódio amargo contra os portugueses e ficou de uma vez por todas demonstrado que a resistência pacífica era inútil.

Assim, em todo o lado, foi a própria severidade da repressão que criou as condições necessárias para o desenvolvimento de um movimento nacionalista forte e militante. O cerco apertado da polícia conduziu toda a actividade política para a clandestinidade, e – em parte devido às dificuldades e perigos envolvidos – a actividade clandestina acabou por se tornar a melhor escola de formação de quadros políticos fortes, dedicados e radicais. Os excessos do regime destruíram toda a possibilidade

(?) Número inexacto pois algumas fontes estimaram em mais de 600 ou mais de 500 mortos (N.E.).

de reformas que, ao melhorarem um pouco as condições, poderiam ter protegido os principais interesses do governo colonial contra um sério ataque, pelo menos por mais algum tempo.

As primeiras tentativas para criar um movimento nacionalista a nível nacional foram feitas pelos moçambicanos que trabalhavam nos países vizinhos, onde estavam fora do alcance imediato da PIDE. No início, o velho problema de falta de comunicação levou à criação de três movimentos separados:

UDENAMO (União Democrática Nacional de Moçambique), formada em 1960 em Salisbury;

MANU (Mozambique African National Union), formada em 1961, a partir de vários pequenos grupos já existentes entre os moçambicanos trabalhando no Tanganica e Quênia, sendo um dos maiores o Mozambique Makonde Union;

UNAMI (União Africana de Moçambique Independente), fundada por exilados da região de Tete que viviam no Malawi.

O acesso de várias antigas colónias à independência no final dos anos 50 e início de 60 influenciou a formação de movimentos de «exilados», e a independência do Tanganica, em 1961, abria novas perspectivas para Moçambique. Pouco tempo depois, estes três movimentos abriram escritórios separados em Dar-es-Salaam.

Em 1961, aumentou a repressão em todos os territórios portugueses após a revolta em Angola, o que causou uma afluência de refugiados aos países vizinhos, particularmente ao Tanganica (agora Tanzânia). Estes exilados recentemente vindos do interior, muitos dos quais não pertenciam a nenhuma das organizações já existentes, exerceram uma forte pressão para a criação de uma única organização. As condições externas também favoreceram a unidade: a Conferência das Organizações Nacionalistas das Colónias Portuguesas (CONCP) realizada em Casablanca em 1961 e na qual a UDENAMO participou, fez um apelo vigoroso à unidade dos movimentos nacionalistas contra o colonialismo português. A conferência de todos os movimentos nacionalistas, convocada pelo presidente do Gana, Kwame Nkrumah, também apoiou a formação de frentes unidas, e no Tanganica, o presidente Nyerere exerceu uma influência pessoal sobre os movimentos sediados naquele território com vista a sua unificação. Assim, a 25 de Junho de 1962 os três movimentos exis-

tentes em Dar-es-Salaam fundiram-se para formar a Frente de Libertação de Moçambique (FRELIMO), e iniciaram-se preparativos para a realização de uma conferência em Setembro do mesmo ano, que iria definir os objectivos da Frente e traçar um programa de acção.

Uma breve descrição de alguns dos dirigentes do novo movimento revela como as várias organizações políticas e parapolíticas de todo o território nele estavam integradas. O vice-presidente, reverendo Uria Simango, é um pastor protestante da região da Beira que esteve envolvido em associações de ajuda mútua e que foi o chefe da UDENAMO. Também das associações de ajuda mútua veio Silvério Nungu, mais tarde secretário da administração da FRELIMO, e Samuel Dhlakama, agora membro do Comité Central. Das cooperativas de camponeses do Norte de Moçambique veio Lazaro Kavandame, mais tarde secretário provincial de Cabo Delgado, e também Jonas Namushulua e vários outros. Das associações de ajuda mútua de Lourenço Marques e Xai-Xai, no Sul de Moçambique, veio o falecido Mateus Muthemba, e Sharffudin M. Khan, que foi representante da FRELIMO no Cairo e é agora nosso representante nos Estados Unidos. Marcelino dos Santos, mais tarde Secretário da FRELIMO para os Assuntos Externos e agora secretário do Departamento de Assuntos Políticos, é um poeta de renome internacional. Participou activamente no movimento literário em Lourenço Marques e viveu depois alguns anos exilado em França.

Eu próprio sou do distrito de Gaza no Sul de Moçambique, e, como muitos outros, o meu envolvimento na resistência, duma maneira ou doutra, remonta à minha infância. Comecei a minha vida, como muitas crianças de Moçambique, numa aldeia, e até aos 10 anos passava os dias pastoreando o gado da minha família juntamente com os meus irmãos, e absorvendo as tradições da minha tribo e família. A minha ida para a escola deve-se totalmente à larga visão da minha mãe, que foi a terceira e última mulher de meu pai, uma mulher de forte carácter e inteligência. Ao tentar continuar os meus estudos após a instrução primária, sofri toda a espécie de frustrações e dificuldades que estavam reservadas à criança africana que tentasse entrar no sistema português. Finalmente consegui ir para a África do Sul e, com a ajuda de alguns dos meus professores, arranjei bolsas de estudo para frequentar o ensino secundário. Foi durante este período que comecei a trabalhar com o NESAM, e tive sérios

problemas com a polícia. Quando me ofereceram uma bolsa de estudos para a América, as autoridades portuguesas decidiram enviar-me antes para a Universidade de Lisboa. Durante a minha breve estada nesta cidade, contudo, fui tão assediado pela polícia que isso interferia com os meus estudos e tentei continuar a minha bolsa de estudos nos Estados Unidos. Tendo-o conseguido, estudei Sociologia e Antropologia nas Universidades de Oberlin e do Noroeste, e depois trabalhei nas Nações Unidas como investigador na secção de Territórios sob Tutela da ONU.

Entretanto tentei acompanhar o mais que pude o evoluir da situação em Moçambique, e fiquei cada vez mais convencido, por aquilo que vi e a partir de contactos ocasionais através das Nações Unidas com diplomatas portugueses, que a simples pressão política e agitação não modificariam a posição portuguesa. Em 1961 tive a oportunidade de visitar Moçambique durante as minhas férias, e viajando por toda a parte verifiquei com os meus próprios olhos as condições existentes e as mudanças que tinham ou não ocorrido desde a minha partida. Ao regressar, deixei as Nações Unidas para me dedicar totalmente à luta de libertação, e arranjei um emprego dando aulas na Universidade de Siracusa, o que me deixava mais tempo livre para estudar melhor a situação. Estabeleci contactos com todos os grupos de libertação, mas recusei juntar-me a qualquer um deles em separado, pois eu era um dos que defendiam vigorosamente a unidade nos anos de 1961 e 1962.

Os moçambicanos que se reuniram em Dar-es-Salaam em 1962 representavam quase todas as regiões de Moçambique e todos os sectores da população. Quase todos tinham alguma experiência de resistência em pequena escala e tinham sofrido as represálias que normalmente se seguiam. Tanto dentro como fora do país, as condições eram favoráveis à luta nacionalista. O problema estava em se nós saberíamos conjugar essas vantagens de forma a tornar o nosso movimento forte em todo o país capaz de desencadear acções eficazes que ao contrário dos anteriores esforços isolados, atingissem mais os portugueses do que a nós próprios.

Libertação nacional e cultura

Estamos muito felizes por poder participar nesta cerimónia realizada em homenagem ao nosso companheiro de luta e digno filho de África, o saudoso Dr. Eduardo Mondlane, antigo Presidente da Frelimo, cobardemente assassinado pelos colonialistas portugueses e pelos seus aliados em 3 de Fevereiro de 1969, em Dar-Es-Salaam.

Queremos agradecer à Universidade de Siracusa e, particularmente, ao Programa e Estudos sobre a África de Leste, dirigido pelo erudito professor Marshall Segall, esta iniciativa. É uma prova não apenas do respeito e da admiração que sentem em relação à inesquecível personalidade do Dr. Eduardo Mondlane, mas também da solidariedade para com a luta heróica do povo moçambicano e de todos os povos de África pela libertação nacional e o progresso.

Ao aceitar o vosso convite – que consideramos dirigido ao nosso povo e aos nossos combatentes – quisemos uma vez mais demonstrar a nossa amizade militante e a nossa solidariedade ao povo de Moçambique e ao seu bem-amado chefe, o Dr. Eduardo Mondlane, ao qual estivemos ligados por laços fundamentais na luta comum contra o mais retrógado dos colonialismos, o colonialismo português. A nossa amizade e a nossa solidariedade são tanto mais sinceras quanto nem sempre

(1) Conferência pronunciada no primeiro Memorial dedicado ao Dr. Eduardo Mondlane, Universidade de Siracusa (Estado Unidos de América) – (Programa de Estudos da África de Leste), em 20 de Fevereiro de 1970.

Versão extraída de *Obras Escolhidas de Amílcar Cabral: A Arma da Teoria. Unidade e Luta*, vol. 1, textos coordenados por Mário de Andrade, Lisboa, Comité Executivo da Luta do PAIGC e Seara Nova, 1995, pp. 221-233.

estivemos de acordo com o nosso camarada Eduardo Mondlane, cuja morte foi, aliás, uma perda também para o nosso povo.

Outros oradores já traçaram o retrato e fizeram o elogio bem merecido do Dr. Eduardo Mondlane. Quereríamos apenas reafirmar a nossa admiração pela figura de africano patriota e de eminente homem de cultura que ele foi. Quereríamos igualmente afirmar que o grande mérito de Eduardo Mondlane não foi a sua decisão de lutar pelo seu povo, mas sim de ter sabido integrar-se na realidade do seu país, identificar-se com o seu povo e aculturar-se pela luta que dirigiu com coragem, inteligência e determinação.

Eduardo Chivambo Mondlane, homem africano originário de um meio rural, filho de camponeses e de um chefe tribal, criança educada por missionários, aluno negro das escolas brancas do Moçambique colonial, estudante universitário na racista África do Sul, auxiliado na juventude por uma fundação americana, bolseiro de uma Universidade dos Estados Unidos, doutor pela Northwestern University, alto funcionário das Nações Unidas, professor na Universidade de Siracusa, presidente da Frente de Libertação de Moçambique, caído como combatente pela liberdade do seu povo.

A vida de Eduardo Mondlane é, com efeito, particularmente rica de experiências. Se considerarmos o breve período durante o qual trabalhou como operário estagiário numa exploração agrícola, verificamos que o seu ciclo de vida engloba praticamente todas as categorias da sociedade africana colonial: do campesinato à «pequena burguesia» assimilada e, no plano cultural, do universo rural a uma cultura universal, aberta para o mundo, para os seus problemas para as suas contradições e perspectivas de evolução.

O importante é que, depois desse longo trajecto, Eduardo Mondlane foi capaz de realizar o regresso à aldeia, na personalidade de um combatente pela libertação e pelo progresso do seu povo, enriquecido pelas experiências quantas vezes perturbadoras do mundo de hoje. Deu assim um exemplo fecundo: enfrentando todas as dificuldades, fugindo às tentações, libertando-se dos compromissos de alienação cultural (e, portanto, política), soube reencontrar as suas próprias raízes, identificar-se com

o seu povo e dedicar-se à causa da libertação nacional e social. Eis o que os imperialistas lhe não perdoaram.

Em vez de nos limitarmos a problemas mais ou menos importantes da luta comum contra os colonialistas portugueses, centraremos a nossa conferência num problema essencial: as relações de dependência e de reciprocidade entre a luta de libertação nacional e a cultura.

Se conseguirmos convencer os combatentes da libertação africana e todos os que se interessam pela liberdade e pelo progresso dos povos africanos da importância decisiva deste problema no processo da luta, teremos rendido uma significativa homenagem a Eduardo Mondlane.

Um cruel dilema para o colonialismo: liquidar ou assimilar?

Quando Goebbels, o cérebro da propaganda nazi, ouvia falar de cultura, empunhava a pistola. Isso demonstra que os nazis – que foram e são a expressão mais trágica do imperialismo e da sede de domínio – mesmo sendo todos tarados como Hitler, tinham uma clara noção do valor da cultura como factor de resistência ao domínio estrangeiro.

A história ensina-nos que, em determinadas circunstâncias, é fácil ao estrangeiro impor o seu domínio a um povo. Mas ensina-nos igualmente que, sejam quais forem os aspectos materiais desse domínio, ele só se pode manter com uma repressão permanente e organizada da vida cultural desse mesmo povo, não podendo garantir definitivamente a sua implantação a não ser pela liquidação física de parte significativa da população dominada.

Com efeito, pegar em armas para dominar um povo é, acima de tudo, pegar em armas para destruir ou, pelo menos, para neutralizar e paralisar a sua vida cultural. É que, enquanto existir uma parte desse povo que possa ter uma vida cultural, o domínio estrangeiro não poderá estar seguro da sua perpetuação. Num determinado momento, que depende dos factores internos e externos que determinam a evolução da sociedade em questão, a resistência cultural (indestrutível) poderá assumir formas novas (políticas, económicas, armadas) para contestar com vigor o domínio estrangeiro.

O ideal, para esse domínio, imperialista ou não, seria uma destas alternativas:

- ou liquidar praticamente toda a população do país dominado, eliminando assim as possibilidades de uma resistência cultural;
- ou conseguir impor-se sem afectar a cultura do povo dominado, isto é, harmonizar o domínio económico e político desse povo com a sua personalidade cultural.

A primeira hipótese implica o genocídio da população indígena e cria um vácuo que rouba ao domínio estrangeiro conteúdo e objecto: o povo dominado. A segunda hipótese não foi até hoje confirmada pela história. A grande experiência da humanidade permite admitir que não tem viabilidade prática: não é possível harmonizar o domínio económico e político de um povo, seja qual for o grau do seu desenvolvimento.

Para fugir a esta alternativa – que poderia ser chamada o *dilema da resistência cultural* – o domínio colonial imperialista tentou criar teorias que, de facto, não passam de grosseiras formulações do racismo e se traduzem, na prática, por um permanente estado de sítio para as populações nativas, baseado numa ditadura (ou democracia) racista.

É, por exemplo, o caso da pretensa teoria da *assimilação* progressiva das populações nativas, que não passa de uma tentativa, mais ou menos violenta, de negar a cultura do povo em questão. O nítido fracasso desta «teoria», posta em prática por algumas potências coloniais, entre as quais Portugal, é a prova mais evidente da sua inviabilidade, se não mesmo do seu carácter desumano. No caso português, em que Salazar afirma que a *África não existe*, atinge mesmo o mais elevado grau de absurdo.

É igualmente o caso da pretensa teoria do *apartheid*, criada, aplicada e desenvolvida com base no domínio económico e político do povo da África Austral por uma minoria racista, com todos os crimes de lesa-humanidade que isso importa. A prática do *apartheid* traduz-se por uma exploração desenfreada da força de trabalho das massas africanas, encarceradas e reprimidas no mais cínico e mais vasto campo de concentração que a humanidade jamais conheceu.

A libertação nacional, acto de cultura

Estes factos dão bem a medida do drama do domínio estrangeiro perante a realidade cultural do povo dominado. Demonstram igualmente a íntima ligação, de dependência e reciprocidade, que existe entre o *facto cultural* e o *facto económico* (e político) no comportamento das sociedades humanas. Com efeito, em cada momento da vida de uma sociedade (aberta ou fechada), a cultura é a resultante mais ou menos consciencializada das actividades económicas e políticas, a expressão mais ou menos dinâmica do tipo de relações que prevalecem no seio dessa sociedade, por um lado, entre o homem, (considerado individual ou colectivamente) e a natureza, e, por outro, entre os indivíduos, os grupos de indivíduos, as camadas sociais ou as classes.

O valor da cultura como elemento de resistência ao domínio estrangeiro reside no facto de ela ser a manifestação vigorosa, no plano ideológico ou idealista, da realidade material e histórica da sociedade dominada ou a dominar. Fruto da história de um povo, a cultura determina simultaneamente a história pela influência positiva ou negativa que exerce sobre a evolução das relações entre o homem e o seu meio e entre os homens ou grupos humanos no seio de uma sociedade, assim como entre sociedades diferentes. A ignorância desse facto poderia explicar tanto o fracasso de diversas tentativas de domínio estrangeiro como o de alguns movimentos de libertação nacional.

Vejamos o que é a *libertação nacional*. Consideramos esse fenómeno da história no seu contexto contemporâneo, ou seja, a libertação nacional perante o domínio imperialista. Como é sabido, este é, tanto nas formas como no conteúdo, diferente dos outros tipos de domínio estrangeiro que o procederam (tribal, aristocrato-militar, feudal e capitalista do tempo da livre concorrência).

A característica principal, como em qualquer espécie de domínio imperialista, é a negação do processo histórico do povo dominado por meio da usurpação violenta da liberdade do processo de desenvolvimento das *forças produtivas*. Ora, numa dada sociedade, o nível de desenvolvimento das forças produtivas e o regime de utilização social dessas forças (regime de propriedade) determinam o *modelo de produção*. Quanto a nós, o modo de produção, cujas contradições se manifestam com

maior ou menor intensidade por meio da luta de classes, é o factor principal da história de cada conjunto humano, sendo o nível das forças produtivas a verdadeira e permanente força motriz da História.

O nível das forças produtivas indica, em cada sociedade, em cada conjunto humano considerado como um todo em movimento, o estado em que se encontra essa sociedade e cada um dos seus componentes face à natureza, a sua capacidade de agir ou de reagir conscientemente em relação à natureza. Indica e condiciona o tipo de relações materiais (expressas objectiva ou subjectivamente) existentes entre o homem e o seu meio.

O modo de produção que representa, em cada fase da História, o resultado da pesquisa incessante de um equilíbrio dinâmico entre o nível das forças produtivas e o regime de utilização social dessas forças, indica o estado em que se encontra uma sociedade e cada um dos seus componentes, perante ela mesma e perante a História. Indica e condiciona, por outro lado, o tipo de relações materiais (expressas objectiva ou subjectivamente) existentes entre os diversos elementos ou os diversos conjuntos que formam a sociedade em questão: relações e tipos de relações entre o homem e a natureza, entre o homem e o seu meio; relações e tipos de relações entre os componentes individuais ou colectivos de uma sociedade. Falar disso é falar de história, mas é igualmente falar de cultura.

A cultura, sejam quais forem as características ideológicas ou idealistas das suas manifestações, é assim um elemento essencial da história de um povo. É talvez a resultante dessa história como a flor é a resultante de uma planta. Como a história, ou porque é a história, a cultura tem como base material o nível das forças produtivas e o modo de produção. Mergulha as suas raízes no húmus da realidade material do meio em que se desenvolve e reflecte a natureza orgânica da sociedade, podendo ser mais ou menos influenciada por factores externos. Se a história permite conhecer a natureza e a extensão dos desequilíbrios e dos conflitos (económicos, políticos e sociais) que caracterizam a evolução de uma sociedade, a cultura permite saber quais foram as sínteses dinâmicas, elaboradas e fixadas pela consciência social para a solução desses conflitos, em cada etapa da evolução dessa mesma sociedade, em busca de sobrevivência e progresso.

O estudo da história das lutas de libertação demonstra que são em geral precedidas por uma intensificação das manifestações culturais, que

se concretizam progressivamente por uma tentativa, vitoriosa ou não, da afirmação da personalidade cultural do povo dominado como acto de negação da cultura do opressor. Sejam quais forem as condições de sujeição de um povo ao domínio estrangeiro e a influência dos factores económicos, políticos e sociais na prática desse domínio, é em geral no facto cultural que se situa o germe da contestação, levando à estruturação e ao desenvolvimento do movimento de libertação.

Quanto a nós, o fundamento da libertação nacional reside no direito inalienável que tem qualquer povo, sejam quais forem as fórmulas adoptadas ao nível do direito internacional, de ter a sua própria história. O objectivo da libertação nacional é, portanto, a reconquista desse direito, usurpado pelo domínio imperialista, ou seja: a libertação do processo de desenvolvimento das forças produtivas nacionais. Há assim libertação nacional quando, e apenas quando, as forças produtivas nacionais são totalmente libertadas de qualquer espécie de domínio estrangeiro. A libertação das forças produtivas e, conseqüentemente, a faculdade de determinar livremente o modo de produção mais adequado à evolução do povo libertado, abre necessariamente perspectivas novas ao processo cultural da sociedade em questão, conferindo-lhe toda a sua capacidade de criar o progresso.

Um povo que se liberta do domínio estrangeiro não será culturalmente livre a não ser que, sem complexos e sem subestimar a importância dos contributos positivos da cultura do opressor e de outras culturas, retome os caminhos ascendentes da sua própria, cultura que se alimenta da realidade viva do meio, e negue tanto as influências nocivas como qualquer espécie de subordinação a culturas estrangeiras. Vemos assim que, se o domínio imperialista tem como necessidade vital praticar a opressão cultural, a libertação nacional é, necessariamente, um *acto de cultura*.

O carácter de classe da cultura

Com base no que acaba de ser dito, podemos considerar o movimento de libertação como a expressão política organizada da cultura do povo em luta. A direcção desse movimento pode assim ter uma noção

clara da cultura no âmbito da luta e conhecer profundamente a cultura do seu povo, seja qual for o nível do seu desenvolvimento económico.

Actualmente, tornou-se um lugar comum afirmar que cada povo tem a sua cultura. Já lá vai o tempo em que, numa tentativa para perpetuar o domínio dos povos, a cultura era considerada como o apanágio de povos ou nações privilegiadas e em que, por ignorância ou má-fé, se confundia cultura e tecnicidade, se não mesmo cultura e cor da pele ou forma dos olhos. O movimento de libertação, representante e defensor da cultura do povo, deve ter consciência do facto de que, sejam quais forem as condições materiais da sociedade que representa, esta é portadora e criadora de cultura, e deve, por outro lado, compreender o carácter de massa, o carácter popular da cultura, que não é, nem poderia ser, apanágio de um ou de alguns sectores da sociedade.

Numa análise profunda da estrutura social que qualquer movimento de libertação deve ser capaz de fazer em função dos imperativos da luta, as características culturais de cada categoria têm um lugar de primordial importância. Pois embora a cultura tenha um carácter de massa, não é contudo uniforme, não se desenvolve igualmente em todos os sectores da sociedade. A atitude de cada categoria social perante a luta é ditada pelos seus interesses económicos, mas também profundamente influenciada pela sua cultura. Podemos mesmo admitir que são as diferenças e níveis de cultura que explicam os diferentes comportamentos dos indivíduos de uma mesma categoria sócio-económica face ao movimento de libertação. E é aí que a cultura atinge todo o seu significado para cada indivíduo: compreensão e integração no seu meio, identificação com os problemas fundamentais e as aspirações da sociedade, aceitação da possibilidade de modificação no sentido do progresso.

Nas condições específicas do nosso país – e diríamos mesmo de África – a distribuição horizontal e vertical dos níveis de cultura tem uma certa complexidade. Com efeito, das aldeias às cidades, de um grupo étnico a outro, do camponês ao operário ou ao intelectual indígena mais ou menos assimilado, de uma classe social a outra, e mesmo, como afirmámos, de indivíduo para indivíduo, dentro mesma categoria social, há variações significativas do nível quantitativo e qualitativo da cultura. Ter esses factos em consideração é uma questão de primordial importância para o movimento de libertação.

Se nas sociedades de estrutura horizontal, como a sociedade balanta, por exemplo, a distribuição dos níveis de cultura é mais ou menos uniforme, estando as variações apenas ligadas às características individuais e aos grupos etários, nas sociedades de estrutura vertical, como a dos Fulas, há variações importantes desde o cimo à base da pirâmide social. Isso demonstra uma vez mais a íntima ligação entre o factor cultural e o factor económico e explica também as diferenças no comportamento global ou sectorial desses dois grupos étnicos face ao movimento de libertação.

É certo que a multiplicidade das categorias sociais e étnicas cria uma certa complexidade na determinação do papel da cultura no movimento de libertação, mas é indispensável não perder de vista a importância decisiva do *carácter de classe* da cultura no desenvolvimento do movimento de libertação, mesmo nos casos em que esta categoria está ou parece estar embrionária.

A experiência do domínio colonial demonstra que, na tentativa de perpetuar a exploração, o colonizador não só cria um perfeito sistema de repressão da vida cultural do povo colonizado, como ainda provoca e desenvolve a alienação cultural de parte da população, quer por meio da pretensa assimilação dos indígenas, quer pela criação de um abismo social entre as elites autóctones e as massas populares. Como resultado desse processo de divisão ou de aprofundamento das divisões no seio da sociedade, sucede que parte considerável da população, especialmente a «pequena burguesa» urbana ou campesina, assimila a mentalidade do colonizador e considera-se como culturalmente superior ao povo a que pertence e cujos valores culturais ignora ou despreza. Esta situação, característica da maioria dos intelectuais colonizados, vai cristalizando à medida que aumentam os privilégios sociais do grupo assimilado ou alienado, tendo implicações directas no comportamento dos indivíduos desse grupo perante o movimento de libertação. Revela-se assim indispensável uma reconversão dos espíritos – das mentalidades – para a sua verdadeira integração no movimento de libertação. Essa reconversão – *reafricanização*, no nosso caso – pode verificar-se antes da luta, mas só se completa no decurso dela, no contacto quotidiano com as massas populares e na comunhão dos sacrifícios que a luta exige.

É preciso, no entanto, tomar em consideração o facto de que, perante a perspectiva da independência política, a ambição e o oportunismo

que afectam em geral o movimento de libertação podem levar à luta indivíduos não reconvertidos. Estes, com base no seu nível de instrução, nos seus conhecimentos científicos e técnicos, e sem perderem em nada os seus preconceitos culturais de classe, podem atingir os postos mais elevados do movimento de libertação. Isto revela como a vigilância é indispensável, tanto no plano da cultura como no da política. Nas condições concretas e bastante complexas do processo do fenómeno do movimento de libertação, nem tudo o que brilha é ouro: dirigentes políticos – mesmo os mais célebres – podem ser alienados culturais.

Mas o carácter de classe da cultura é ainda mais sensível no comportamento das categorias privilegiadas do meio rural, especialmente no que se refere às etnias que dispõem de uma estrutura social vertical, onde, no entanto, as influências da assimilação ou alienação cultural são nulas ou praticamente nulas. É, por exemplo, o caso da classe dirigente fula. Sob o domínio colonial, a autoridade política dessa classe (chefes tradicionais, famílias nobres, dirigentes religiosos) é puramente nominal e as massas populares têm a consciência de que a verdadeira autoridade reside e age nas administrações coloniais. Contudo, a classe dirigente mantém, no essencial, a sua autoridade cultural sobre as massas populares do grupo, com implicações políticas de grande importância.

Consciente desta realidade, o colonialismo, que reprime ou inibe pela raiz as manifestações culturais significativas da parte das massas populares, apoia e protege na cúpula, o prestígio e a influência cultural da classe dirigente. Instala chefes que gozem da sua confiança e sejam mais ou menos aceites pelas populações, concede-lhes vários privilégios materiais, incluindo a educação dos filhos mais velhos, cria postos de chefe onde não existiam, estabelece e incrementa relações de cordialidade com os dirigentes religiosos, constrói mesquitas, organiza viagens a Meca, etc. E, acima de tudo, garante, por intermédio dos órgãos repressivos da administração colonial, os privilégios económicos e sociais da classe dirigente em relação às massas populares. Mas nem tudo isto torna impossível que, entre as classes dirigentes, haja indivíduos ou grupos de indivíduos que adiram ao movimento de libertação, embora menos frequentemente do que no caso da «pequena burguesia» assimilada. Vários chefes tradicionais e religiosos integram-se na luta desde o início ou no seu decurso, dando uma contribuição entusiasta à causa da libertação.

Mas ainda neste caso a vigilância é indispensável: mantendo bem firmes os seus preconceitos culturais de classe, os indivíduos desta categoria vêem em geral no movimento de libertação o único processo válido para, servindo-se dos sacrifícios das massas populares, conseguirem eliminar a opressão colonial sobre a sua própria classe e restabelecerem assim o seu domínio político e cultural absoluto sobre o povo.

No âmbito geral da contestação ao domínio colonial imperialista e nas condições concretas a que nos referimos, verifica-se que entre os mais fiéis aliados do opressor se encontram alguns altos funcionários e intelectuais de profissão liberal, assimilados, e um elevado número de representantes da classe dirigente dos meios rurais. Se esse facto dá uma medida da influência (negativa ou positiva) da cultura e dos preconceitos culturais no problema da opção política face ao movimento de libertação, revela igualmente os limites dessa influência e a supremacia do factor classe no comportamento das diversas categorias sociais. O alto funcionário ou o intelectual assimilado, caracterizado por uma total alienação cultural, identifica-se, na opção política, com o chefe tradicional ou religioso, que não sofreu qualquer influência cultural significativa estrangeira. É que essas duas categorias colocam acima de todos os dados ou solicitações de natureza cultural – e contra as aspirações do povo – os seus privilégios económicos e sociais, os seus *interesses de classe*. Eis uma verdade que o movimento de libertação não pode ignorar, sob pena de trair os objectivos económicos, políticos, sociais e culturais da luta.

Definir progressivamente uma cultura nacional

Tal como no plano político, e sem minimizar a contribuição positiva que as classes ou camadas privilegiadas podem dar à luta, o movimento de libertação deve, no plano cultural, basear a sua acção na cultura popular, seja qual for a diversidade dos níveis de cultura no país. A contestação cultural do domínio colonial – fase primária do movimento de libertação – só pode ser encarada eficazmente com base na cultura das massas trabalhadoras dos campos e das cidades, incluindo a «pequena burguesia» nacionalista (revolucionária), reafrikanizada ou disponível para uma

reconversão cultural. Seja qual for a complexidade desse panorama cultural de base, o movimento de libertação deve ser capaz de nele distinguir o essencial do secundário, o positivo do negativo, o progressivo do reaccionário, para caracterizar a linha mestra da definição progressiva de uma *cultura nacional*.

Para que a cultura possa desempenhar o papel importante que lhe compete no âmbito do desenvolvimento do movimento de libertação, este deve saber preservar os valores culturais positivos de cada grupo social bem definido, de cada categoria, realizando a *confluência* desses valores no sentido da luta, dando-lhes uma nova dimensão – a *dimensão nacional*. Perante esta necessidade, a luta de libertação é, acima de tudo, uma luta tanto pela preservação e sobrevivência dos valores culturais do povo como pela harmonização e desenvolvimento desses valores num quadro nacional.

A unidade política do movimento de libertação e do povo que ele representa e dirige implica a realização da unidade cultural das categorias sociais fundamentais para a luta. Essa unidade traduz-se, por um lado, por uma identificação total do movimento com a realidade do meio e com os problemas e as aspirações fundamentais do povo e, por outro, por uma identificação cultural progressiva das diversas categorias sociais que participam na luta. O processo desta deve harmonizar os interesses divergentes, resolver as contradições e definir os objectivos comuns, procurando a liberdade e o progresso. A tomada de consciência desses objectivos por amplas camadas da população, reflectida na determinação perante todas as dificuldades e todos os sacrifícios, é uma grande vitória política e moral. Assim, trata-se igualmente de uma realização cultural decisiva para o desenvolvimento ulterior e o êxito do movimento de libertação.

A derrota cultural do colonialismo

Quanto maiores são as diferenças entre a cultura do povo dominado e a do opressor, mais possível se torna esta vitória. A história mostra que é menos difícil dominar do que preservar o domínio sobre um povo de cultura semelhante ou análoga à do conquistador. Talvez se possa mesmo afirmar que a derrota de Napoleão, fossem quais fossem as motivações

económicas e políticas das suas guerras de conquista, foi não ter sabido (ou podido) limitar as suas ambições ao domínio dos povos cuja cultura era mais ou menos semelhante à França. O mesmo se poderia dizer de outros impérios, antigos, modernos ou contemporâneos.

Um dos erros mais graves, se não mesmo o mais grave, cometido pelas potências coloniais em África, terá sido ignorar ou subestimar a força cultural dos povos africanos. Esta atitude é particularmente evidente no que se refere ao domínio cultural português, que não se contentou em negar absolutamente a existência aos valores culturais do Africano e a sua condição de ser social, como ainda teimou em proibir-lhe qualquer espécie de actividade política. O povo de Portugal, que não gozou as riquezas usurpadas aos povos africanos pelo colonialismo português, mas que assimilou, na sua maioria, a mentalidade imperialista das classes dirigentes do seu país, paga hoje muito caro, em três guerras coloniais, o erro de subestimar a nossa realidade cultural.

A resistência política e armada dos povos das colónias portuguesas, tal como dos outros países ou regiões de África, foi esmagada pela superioridade técnica do conquistador imperialista, com a cumplicidade ou a traição de algumas classes dirigentes indígenas. As elites fiéis à história e à cultura do povo foram destruídas. Foram massacradas populações inteiras. A era colonial instalou-se em todos os crimes da exploração que o caracterizam. Mas a resistência cultural do povo africano não foi destruída. Reprimida, perseguida, traída por algumas categorias sociais comprometidas com o colonialismo, a cultura africana sobreviveu a todas as tempestades refugiada nas aldeias, nas florestas e no espírito de gerações de vítimas do colonialismo.

Como a semente que espera durante muito tempo as condições propícias à germinação para preservar a continuidade da espécie e garantir a sua evolução, a cultura dos povos africanos desabrocha hoje de novo, através de todo o continente, nas lutas de libertação nacional. Sejam quais forem as formas dessas lutas, os seus êxitos ou fracassos e a duração da sua evolução, elas marcam o início de uma nova fase da história do continente e são, tanto na forma como no conteúdo, o facto cultural mais importante da vida dos povos africanos. Fruto e prova do vigor cultural, a luta de libertação dos povos de África abre novas perspectivas ao desenvolvimento da cultura, ao serviço do progresso.

Riqueza cultural da África

Passou já o tempo em que era necessário procurar argumentos para provar a maturidade cultural dos povos africanos. A irracionalidade das «teorias» racistas de um Gobineau ou de um Lévy-Bruhl não interessam nem convencem senão os racistas. Apesar do domínio colonial (e talvez por causa desse domínio), a África soube impor o respeito pelos seus valores culturais. Revelou-se mesmo como sendo um dos continentes mais ricos em valores culturais. De Cartago ou Guizeh ao Zimbábwe, de Meroé a Benin e Ifé, do Saara ou de Tombuctu a Kilwa, através da imensidade e da diversidade das condições naturais do continente, a cultura dos povos africanos é um facto inegável: tanto nas obras de arte como nas tradições orais e escritas, nas concepções cosmogónicas como na música e nas danças, nas religiões e crenças como no equilíbrio dinâmico das estruturas económicas, políticas e sociais que o homem africano soube criar.

Se o valor universal da cultura africana é, presentemente, um facto incontestável, não devemos no entanto esquecer que o homem africano, cujas mãos, como diz o poeta, «colocaram pedras nos alicerces do mundo»⁽²⁾; a desenvolveu em condições, se não sempre, pelo menos frequentemente, hostis: dos desertos às florestas equatoriais, dos pântanos do litoral às margens dos grandes rios sujeitos a cheias frequentes, através e contra todas as dificuldades, incluindo os flagelos destruidores não só das plantas e dos animais como também do homem. Pode dizer-se, de acordo com Basil Davidson e outros historiadores das sociedades e das culturas africanas, que as realizações do génio africano, nos planos económico, político, social e cultural, face ao carácter pouco hospitaleiro do meio, são uma epopeia comparável aos maiores exemplos históricos da grandeza do homem.

A dinâmica da cultura

Como é óbvio, esta realidade constitui um motivo de orgulho e um elemento estimulante para os que lutam pela liberdade e o progresso dos

⁽²⁾ Referência ao poema «Confiança» de Agostinho Neto, publicado em *Sagrada Esperança*, Lisboa, Sá da Costa, 1974.

povos africanos. Mas importa não perder de vista que nenhuma cultura é um todo perfeito e acabado. A cultura, tal como a história, é necessariamente um fenómeno em expansão, em desenvolvimento. Mais importante ainda é ter em consideração o facto de que a característica fundamental de uma cultura é a sua íntima ligação, de dependência e reciprocidade, com a realidade económica e social do meio, com o nível de forças produtivas e o modo de produção da sociedade que a cria.

A cultura, fruto da História, reflecte, a cada momento, a realidade material e espiritual da sociedade, do homem-indivíduo e do homem-ser social, face aos conflitos que os opõem à natureza e aos imperativos da vida em comum. Daí que qualquer cultura comporte elementos essenciais e secundários, forças e fraquezas, virtudes e defeitos, aspectos positivos e negativos, factores de progresso e estagnação ou regressão. Daí igualmente que a cultura – criação da sociedade e síntese dos equilíbrios e soluções que elabora para resolver os conflitos que a caracterizam em cada fase da História – seja uma realidade social independente da vontade dos homens, da cor da pele ou da forma dos olhos.

Numa análise mais profunda da realidade cultural, não se pode pretender que existem culturas continentais ou raciais. E isso porque, como a História, a cultura se desenvolve num processo desigual, ao nível de um continente, de uma «raça» ou mesmo de uma sociedade. As coordenadas da cultura, tal como as de qualquer fenómeno em evolução, variam no espaço e no tempo, quer sejam materiais (físicas) ou humanas (biológicas e sociais). O facto de reconhecer a existência de traços comuns e específicos nas culturas dos povos africanos, independentemente da cor da sua pele, não implica necessariamente que exista uma única no continente: da mesma forma que, do ponto de vista económico e político, se verifica a existência de várias Áfricas, há também várias culturas africanas.

É fora de dúvida que a subestimação dos valores culturais dos povos africanos, baseada nos sentimentos racistas e na intenção de perpetuar a sua exploração pelo estrangeiro, fez muito mal a África. Mas, face à necessidade vital do progresso, os seguintes factos ou comportamentos não são menos prejudiciais: os elogios não selectivos; a exaltação sistemática das virtudes sem condenar os defeitos; a cega aceitação dos valores da cultura sem considerar o que ela tem ou pode ter de negativo, de reaccionário ou de regressivo, a confusão entre o que é a expressão de uma

realidade histórica objectiva e material e o que parece ser uma criação do espírito ou o resultado de uma natureza específica; a ligação absurda das criações artísticas, sejam válidas ou não, a pretensas características de uma raça; finalmente, a apreciação crítica não científica ou a-científica, do fenómeno cultural.

Da mesma forma, o que importa não é perder tempo em discussões mais ou menos bizantinas sobre a especificidade ou não especificidade dos valores culturais africanos, mas sim encarar esses valores como uma conquista de uma parte da humanidade para o património comum a toda a humanidade, realizada numa ou em diversas fases da sua evolução. O que interessa é proceder à análise crítica das culturas africanas face ao movimento de libertação e às exigências do progresso – face a esta nova etapa da história da África. Poderemos assim ter consciência do seu valor no quadro da civilização universal, mas comparar este valor com os das outras culturas, não para determinar a sua superioridade ou inferioridade, mas para determinar, no âmbito geral da luta pelo progresso, qual é a contribuição que deu e deve dar e quais são as contribuições que pode e deve receber.

O movimento de libertação deve, como já dissemos, basear a sua acção no conhecimento profundo da cultura do povo e saber apreciar, pelo seu justo valor, os elementos dessa cultura, assim como os diversos níveis que atinge em cada categoria social. Deve igualmente ser capaz de distinguir, no conjunto dos valores culturais do povo, o essencial e o secundário, o positivo e o negativo, o progressista e o reaccionário, as forças e as fraquezas, tudo isso em função das exigências da luta e para poder centrar a sua acção no essencial sem esquecer o secundário, provocar o desenvolvimento dos elementos positivos e progressistas e combater, com diplomacia mas rigorosamente, os elementos negativos e reaccionários; e, finalmente, para que possa utilizar eficazmente as forças e eliminar as fraquezas, ou transformá-las em forças.

A cultura nacional, condição do desenvolvimento da luta

Quanto mais tomamos consciência de que a principal finalidade do movimento de libertação ultrapassa a conquista da independência política para se situar no plano superior da libertação total das forças produ-

tivas e da construção do progresso económico, social e cultural do povo, mais evidente se torna a necessidade de proceder a uma análise selectiva dos valores da cultura no âmbito da luta. Os valores negativos da cultura são, em geral, um obstáculo ao desenvolvimento da luta e à construção desse progresso. Tal necessidade torna-se mais aguda nos casos em que, para enfrentar a violência colonialista, o movimento de libertação tem de mobilizar e organizar o povo, sob a direcção de uma organização política sólida e disciplinada, a fim de recorrer à violência libertadora – *a luta armada de libertação nacional*.

Nesta perspectiva, o movimento de libertação deve ser capaz, para além da análise acima exposta, de efectuar, passo a passo mas solidamente, no decurso da evolução da sua acção política, a *confluência dos níveis de cultura* das diversas categorias sociais disponíveis para a luta e transformá-los na força cultural nacional que serve de base ao desenvolvimento da luta armada e que é a sua condição. Convém notar que a análise da realidade cultural dá já uma medida das forças e das fraquezas do povo face às exigências de luta e representa, portanto, uma contribuição valiosa para a estratégia e as tácticas a seguir, tanto no plano político como militar. Mas só no decurso da luta, desencadeada a partir de uma base satisfatória de unidade política e moral, a complexidade dos problemas culturais surge em toda a sua amplitude. Isso obriga com frequência a adaptações sucessivas da estratégia e das tácticas às realidades que só a luta pode revelar. A experiência da luta demonstra como é utópico e absurdo pretender aplicar esquemas utilizados por outros povos durante a sua luta de libertação e soluções por eles encontradas para os problemas que tiveram que enfrentar, sem considerar a realidade local (e, especialmente, a realidade cultural).

Pode dizer-se que, no início da luta, seja qual for o seu grau de preparação, nem a direcção dos movimento de libertação nem as massas militantes e populares têm uma consciência nítida do peso da influência dos valores culturais na evolução dessa mesma luta: quais as possibilidades que cria, quais os limites que impõe e, principalmente, como e quanto a cultura é, para o povo, uma fonte inesgotável de coragem, de meios materiais e morais, de energia física e psíquica, que lhe permitem aceitar sacrifícios e mesmo fazer «milagres»; e, igualmente, sob alguns aspectos, como pode ser uma fonte de obstáculos e dificuldades, de concepções

erradas da realidade, de desvios no cumprimento do dever e de limitação do ritmo e da eficácia da luta face às exigências políticas, técnicas e científicas da guerra.

A luta armada. Instrumento de unificação e de progresso cultural

A luta armada de libertação, desencadeada como resposta à agressão do opressor colonialista, revela-se como um instrumento doloroso mas eficaz para o desenvolvimento do nível cultural, tanto das camadas dirigentes do movimento de libertação como das diversas categorias sociais que participam na luta.

Os dirigentes do movimento de libertação, originários da «pequena burguesia» (intelectuais, empregados) ou dos meios trabalhadores das cidades (operários, motoristas, assalariados em geral), tendo de viver quotidianamente com as diversas camadas componentes, no seio das populações rurais, acabam por melhor conhecer o povo, descobrem na própria fonte a riqueza dos seus valores culturais (filosóficos, políticos, artísticos, sociais e morais), adquirem uma consciência mais nítida das realidades económicas do país, dos problemas, sofrimentos e aspirações das massas populares. Constatam, não sem um certo espanto, a riqueza de espírito, a capacidade de argumentação e de exposição clara das ideias, a facilidade de compreensão e assimilação dos conceitos por parte das populações ainda ontem esquecidas e mesmo desprezadas e consideradas pelo colonizador, e até por alguns nacionais, como seres incapazes. Os dirigentes enriquecem assim a sua cultura – cultivam-se e libertam-se de complexos, reforçando a capacidade de servir o movimento, ao serviço do povo.

Por seu lado, as massas trabalhadoras e, em especial, os camponeses, geralmente analfabetos e que nunca ultrapassaram os limites da aldeia ou da região, perdem, nos contactos com outras categorias, os complexos que os limitavam nas relações com outros grupos étnicos e sociais; compreendem a sua condição de elementos determinantes da luta; quebram as grilhetas do universo da aldeia para se integrarem progressivamente no país e no mundo; adquirem uma infinidade de novos

conhecimentos, úteis à sua actividade imediata e futura no âmbito da luta; reforçam a consciência política, assimilando os princípios da revolução nacional e social postulada pela luta. Tornam-se mais aptos para desempenhar o papel decisivo de força principal do movimento de libertação.

Como é sabido, a luta armada de libertação exige a mobilização e a organização de uma maioria significativa da população, a unidade política e moral das diversas categorias sociais, o uso eficaz de armas modernas e de outros meios de guerra, a liquidação progressiva dos restos de mentalidade tribal, a recusa das regras e dos tabus sociais e religiosos contrários ao desenvolvimento da luta (gerontocracia, nepotismo, inferioridade social da mulher, ritos e práticas incompatíveis com o carácter racional e nacional da luta, etc.) e opera ainda muitas outras modificações profundas na vida das populações. A luta armada de libertação implica, portanto, uma verdadeira marcha forçada no caminho do progresso cultural.

Se aliarmos a estes factos, inerentes a uma luta armada de libertação, a prática da democracia, da crítica e da autocritica, a responsabilidade crescente das populações na gestão da sua vida, a alfabetização, a criação de escolas e de assistência sanitária, a formação de quadros originários dos meios rurais e operários – assim como outras realizações – veremos que a luta armada de libertação é não apenas um facto cultural mas também *um factor de cultura*. Essa é, sem dúvida alguma, para o povo, a primeira compensação aos esforços e sacrifícios que são o preço da guerra. Perante esta perspectiva compete ao movimento de libertação definir daramente os objectivos da resistência cultural, parte integrante e determinante da luta.

Os objectivos da resistência cultural

De tudo o que acabámos de dizer pode concluir-se que, no quadro da conquista da independência nacional e na perspectiva da construção do progresso económico e social do povo, esses objectivos podem ser, pelo menos, os seguintes:

- desenvolvimento de uma *cultura popular* e de todos os valores culturais positivos, autóctones;

- desenvolvimento de uma *cultura nacional* baseada na história e nas conquistas da própria luta;
- elevação constante da *consciência política e moral* do povo (de todas as categorias sociais) e do *patriotismo*, espírito de sacrifício e dedicação à causa da independência, da justiça e do progresso;
- desenvolvimento de uma *cultura científica*, técnica e tecnológica compatível com as exigências do progresso;
- desenvolvimento, com base numa assimilação crítica das conquistas da humanidade nos domínios da arte, da ciência, da literatura, etc., de uma *cultura universal* tendente a uma progressiva integração no mundo actual e nas perspectivas da sua evolução;
- elevação constante e generalizada dos sentimentos de humanismo e solidariedade, respeito e dedicação desinteressada à pessoa humana.

A realização destes objectivos é, com efeito, possível, pois a luta armada de libertação, nas condições concretas da vida dos povos africanos, enfrentando o desafio imperialista, é um acto de fecundação da História, a expressão máxima da nossa cultura e da nossa africanidade. Deve traduzir-se, no momento da vitória, por um salto em frente significativo da cultura do povo que se liberta.

Se tal não se verificar, então os esforços e sacrifícios realizados no decurso da luta terão sido vãos. Esta terá falhado os seus objectivos e o povo terá perdido uma oportunidade de progresso no âmbito geral da história.

Ao celebrar com esta cerimónia a memória do Dr. Eduardo Mondlane, prestamos homenagem ao homem político, ao combatente da liberdade e, especialmente, ao homem de cultura. Não apenas da cultura adquirida no decurso da sua vida pessoal e nos bancos da universidade, mas principalmente no seio do seu povo, no quadro da luta de libertação do seu povo.

Pode dizer-se que Eduardo Mondlane foi *selvaticamente* assassinado porque foi capaz de se identificar com a cultura do seu povo, com as suas mais profundas aspirações, através e contra todas as tentativas ou tentações de alienação da sua personalidade de africano e de moçambicano. Por ter forjado uma cultura nova na luta, caiu como um combatente. É evidentemente fácil acusar os colonialistas portugueses e os agentes

do imperialismo, seus aliados, do crime abominável cometido contra a pessoa de Eduardo Mondlane, contra o povo de Moçambique e contra a África. Foram eles que cobardemente o assassinaram. É no entanto necessário que todos os homens de cultura, todos os combatentes da liberdade, todos os espíritos sedentos de paz e de progresso – todos os inimigos do colonialismo e do racismo – tenham a coragem de tomar sobre os seus ombros a parte de responsabilidade que lhes compete nessa morte trágica. Porque, se o colonialismo português e os agentes imperialistas podem ainda assassinar impunemente um homem como o Dr. Eduardo Mondlane, é porque algo de podre continua a vegetar no seio da humanidade: o *domínio* imperialista. É porque os homens de boa vontade, defensores da cultura dos povos, ainda não realizaram o seu dever à superfície do planeta.

Quanto a nós, isso dá bem a medida das responsabilidades dos que nos ouvem, neste templo da cultura, em relação ao movimento de libertação dos povos oprimidos.

- ALMEIDA, Miguel Vale de Almeida. *Um mar da cor da terra. Raça, cultura e política da identidade*, Oeiras: Celta.
- ANDRADE, Mário (Pinto de). 1975. «Prefácio». *Antologia temática de poesia africana*. Cabo Verde, São Tomé e Príncipe, Guiné, Angola, Moçambique. I – *Na noite grávida de punhais*, Lisboa: Sá da Costa.
- ANDRADE, Mário Pinto de (com o pseudónimo de Buanga Fele). 1955. «Qu'est-ce que le «Lusotropicalismo»». *Présence Africaine*, 2ème série n.º IV. Outubro-Novembro de 1955, 24-25. (Reeditado parcialmente em *Quem é o inimigo? Anatomia do colonialismo*. Vol. I. Org. Aquino de Bragança e Immanuel Wallerstein. Lisboa: Iniciativas Editoriais, 1978, «O que é o Lusotropicalismo» 225-232, excertos).
- ANDRADE, Mário Pinto de e Michel Laban. 1997. *Mário Pinto de Andrade. Uma entrevista*. Trad. Maria Alexandre Dáskalos. Lisboa: Edições João Sá da Costa.
- ANDRADE, Mário Pinto, Christine Messiant. 1999. «Sur la première génération du MPLA: 1948-1960». Mário de Andrade, entretiens avec Christine Messiant (1982) *Lusotopie*, 185-221.
- APPADURAI, Arjun. 1996. *Modernity at Large. Cultural Dimensions of Globalization*, Minneapolis: University of Minnesota Press.

⁽³⁾ A presente bibliografia de obras citadas não inclui os textos mencionados nos textos traduzidos e que se optou por manter de acordo com os originais, na impossibilidade de se confirmar, nalguns casos, a edição efectivamente utilizada. Os textos incluídos na bibliografia correspondem assim às obras efectivamente consultadas para a organização do presente volume.

- APPIAH, Anthony Kwame. 1985 «The Uncompleted Argument: Du Bois and the Illusion of Race». *Critical Inquiry*, Vol. 12, No. 1, «Race,» Writing, and Difference (Autumn, 1985), pp. 21-37.
- BALIBAR, Etienne. 2004. «Outline of a Topography of Cruelty. Citizenship and Civility in the Era of Global Violence». *We, the People of Europe? Reflections on Transnational Citizenship*, Princeton and Oxford: Princeton University Press, pp. 115-132.
- BARBEITOS, Arlindo. 1997. «Une perspective angolaise sur le lusotropicalisme». *Lusotopie*, pp. 309-326.
- BENJAMIN, Walter. 1992. «Ausgraben und erinnern» *Denkbilder. Gesammelte Schriften*. 2.^a ed. Frankfurt a.M.: Suhrkamp, pp. 400-401.
- BUCK-MORSS, Susan. 2009. *Hegel, Haiti, and World History*. Pittsburgh: Pittsburgh University Press.
- CABRAL, Amílcar. 1978. «Obras escolhidas de Amílcar Cabral: A arma da teoria. Unidade e luta I. Lisboa: Seara Nova.
- CASTELO, Cláudia. 1999. *O modo português de estar no mundo: o lusotropicalismo e a ideologia colonial portuguesa: 1933-1961*. Porto: Edições Afrontamento.
- CÉSAIRE, Aimé. 1963. *La Tragédie du roi Christophe*. Paris: Présence Africaine.
- CÉSAIRE, Aimé. 1978 [1950]. *Discurso sobre o colonialismo*. Prefácio de Mário de Andrade; trad. de Noémia de Sousa. Lisboa: Sá da Costa.
- CÉSAIRE, Aimé. 1994 [1956]. *Lire le Discours sur le colonialisme*. (Org.) Georges Ngali em colaboração com Jean Ntchilé, Paris: Présence africaine.
- CÉSAIRE, Aimé. 1997 [1939]. *Cahier d'un retour au pays natal*. Paris: Présence Africaine.
- CÉSAIRE, Aimé. 2007. «Nègre je suis, Nègre se restera». Entretien avec Françoise Vergès. Paris Albin Michel.
- CLIFFORD, James. 1989. «Negrophilia: February, 1933.» *A New History of French Literature*. (Org.) Denis Hollier. Cambridge, MA: Harvard University Press, 901-908.
- CLIFFORD, James. 1997. *Routes. Travel and Translation in the Late Twentieth-Century*. Cambridge, MA and London, Eng.: Harvard University Press.
- DEPESTRE, René. 1980. *Bonjour et adieu à la negritude; suivi de Travaux d'identité: essais*. Paris: R. Laffont.
- DIAWARA, Manthia. 2000. *In Search of Africa*. Cambridge, MA: Harvard University Press.
- EDWARDS, Brent Hayes. 2003. *The Practice of Diaspora: Literature, Translation, and the Rise of Black Internationalism*. Cambridge, Mass.: Harvard University Press.
- FABRE, Michel. 1986. *The World of Richard Wright*. Jackson: The University of Mississippi Press.
- FREDERICK Cooper. 2005. *Colonialism in Question*. Berkeley, CA: University of California Press.
- GILROY, Paul, 1987. *There Ain't No Black in the Union Jack*. Londres: Unwin Hyman.
- GILROY, Paul. 1993. *The Black Atlantic. Modernity and Double Consciousness*. Londres e Nova Iorque: Routledge.
- GILROY, Paul. 2004. *After Empire: Melancholia or Convivial Culture?* Londres e Nova Iorque: Routledge.
- GUHA, Ranajit, Gayatri Chakravorty Spivak. 1988. *Selected Subaltern Studies*. Londres e Nova Iorque: Oxford University Press.
- HABERMAS, Jürgen. 1987. «A Modernidade: um projecto inacabado?», trad. de Nuno Ferreira Fonseca, in *Crítica – Revista do Pensamento Contemporâneo*, n.º 2, Novembro, pp. 5-23.
- HABERMAS, Jürgen. 1990 [1985]. *O discurso filosófico da modernidade*. Lisboa, Dom Quixote, 1990.
- JAMES, C. L. R. 1963. «Appendix. From Toussaint L'Ouverture to Fidel Castro», *The Black Jacobins. Toussaint L'Ouverture and the San Domingo Revolution*. 2nd edition, revised. Nova Iorque: Random House, pp. 391-418.
- JAMES, C. L. R. 2003. *Letters from London: Seven Essays*. (Org.) Nicholas Laughlin, with an introduction by Kenneth Ramchand.
- JULES-ROSETTE, Bennetta. 1998. *Black Paris: the African Writers Landscape*. Urbana ILL.: University of Illinois Press.
- KESTELOOT, Lylia. 1967. *Les écrivains noirs de langue française: naissance d'une littérature*. Bruxelas: Université libre de Bruxelles, Institut de Sociologie.
- KRACAUER Siegfried. 1992 [1927] «Die Photographie.» *Der verbotene Blick – Beobachtungen, Analysen, Kritiken*. Leipzig: Reclam, pp. 185-203.

- KOSELLECK, Reinhart. 1988. *Vergangene Zukunft. Zur Semantik geschichtlicher Zeiten*. Frankfurt/Main: Suhrkamp.
- LAURETIS, Teresa de. 2002. «Difference Embodied: Reflections on Black Skin, White Masks». In: *Parallax*. 20.2, pp. 54-68.
- LEIRIS, Michel. 1996 [1939], *L'Age d'homme*. Précédé de *De la littérature considérée comme une tauromachie*. Paris: Gallimard.
- LOCKE, Alain. 1936. *The Negro and his Music*. Washington, D.C.: Associates in Negro Folk Education, 1936.
- LOCKE, Alain. 1969. *The Negro and his Music. Negro Art: Past and Present*. Nova Iorque: Arno Press.
- MBEMBE, Achille. 2010. «Formas africanas da escrita de si». <http://www.artafrica.info/html/artigotrimestre/artigo.php?id=20> (acedido em Janeiro 2010).
- MONDLANE, Eduardo, 1995. *Lutar por Moçambique*, Maputo: Centro de Estudos Africanos.
- ROBINSON, Cedric J. 2000 [1983]. *Black Marxism. The Making of the Black Radical Tradition*. Chapel Hill e Londres, University of North Carolina Press.
- SAID, Edward W. 1994. *Culture and Imperialism*. Nova Iorque: Vintage Books.
- SANCHES, Manuela Ribeiro Sanches, Adriana Veríssimo Serrão. 2002. *A invenção do «Homem». Raça, cultura e antropologia na Alemanha do século XVIII*. Lisboa: Centro de Filosofia da Universidade de Lisboa.
- SCOTT, David. 2004. *Conscripts of Modernity: The Tragedy of Colonial Enlightenment*. Londres e Durham, N.C.: Duke University Press. 2004.
- SHARPLEY-WHITING, T. Denean. 2002. *Negritude Women*. Minneapolis: University of Minnesota Press.
- SMOUTS Marie-Claude. 2007. *La situation postcoloniale – Les Postcolonial Studies dans le débat français*. Pref. Georges Balandier. Paris: Presses de Sciences Po.
- STOLCKE, Verena. 1995. «Talking Culture: New Boundaries, New Rhetorics of Exclusion in Europe.» *Current Anthropology*, vol. 36, n.º 1, Special Issue: Ethnographic Authority and Cultural Explanation (Feb., 1995), pp. 1-24.

- STOLER, Ann Laura, Carole McGranahan and Peter Perdue. 2007. *Imperial Formations*. Santa Fé: School for Advanced Research Press; Oxford: James Currey.
- TAGUIEFF, Pierre-André. 1990. *La Force du préjugé. Essai sur le racisme et ses doubles*. Paris: Gallimard.
- THOMAS, Nicholas. 2006. «Cultura e Poder. Teorias do Discurso Colonial», tradução de Fernando Clara. *Deslocalizar a Europa: Antropologia, Arte, Literatura e História na Pós-Colonialidade*. (Org.) Manuela Ribeiro Sanches, Lisboa: Cotovia, pp. 167-208.
- TOMÁS, António. 2007. *O fazedor de utopias. Uma biografia de Amílcar Cabral*, Lisboa: Tinta da China.
- WRIGHT, Richard. 2008. *Black Power. Three Books from Exile: Black Power; The Color Curtain and White Man, Listen!*, Nova Iorque, Londres, Toronto e Sydney: Harper Collins.