

**A «África (eternamente) renascida». Relendo três dos «seus»
insignes pensadores: Léopold Sédar Senghor, Frantz Fanon
e Amílcar Cabral**

**«Africa (eternally) reborn». Revising three of the most important
intellectuals: Léopold Sédar Senghor, Frantz Fanon
and Amílcar Cabral**

José Carlos Venâncio
Universidade da Beira Interior
Centro de Estudos de Comunicação e Sociedade
jcvenancio@sapo.pt

Recibido: 26-07-2014; Revisado: 06-11-2014; Aceptado: 01-12-2014

Resumo

Partindo do pressuposto de que a ideia de África é, em muito, devedora do entendimento que os nacionalistas africanos tinham das suas sociedades, discute-se o contributo específico de três nacionalistas, conquanto um deles, Frantz Fanon, não seja de origem africana, mas sim antilhana. O nacionalismo é, neste contexto, entendido como parte de um movimento mais vasto, o do renascimento africano, ciclicamente evocado pelos líderes africanos e, deste modo, entendido como um movimento de longa duração (*longue durée*).

Palavras-chave: Nacionalismo, descolonização, independência, política.

Abstract

Assuming that the idea of Africa owes much to the understanding African nationalists had of their societies, the specific contribution of three nationalists is here discussed, although one of them, Frantz Fanon, is not of African origin, but from the Antilles. In this context, nationalism is understood as part of a larger movement, the African renaissance movement, cyclically evoked by African leaders and therefore must be understood as a long-term movement (*longue durée*).

Keywords: Nationalism, De-colonization, Independence, Politics

“Como os movimentos pela independência são em geral caracterizados, mesmo nos seus primórdios, por uma actividade cultural mais intensa, supõe-se que tais movimentos são precedidos por uma «renascença cultural» do povo dominado”.

Amílcar Cabral¹

¹ In «O papel da cultura na luta pela independência» (CABRAL 1974a: 129).

O título em epígrafe remete para um conceito, o de Renascimento Africano, que, enquanto movimento cultural, é por natureza difuso e de difícil delimitação temporal². A sua enunciação dá-se nos anos 80 do século passado e o seu início é consensualmente apontado para os anos 40 do mesmo século, quando intelectuais africanos ensaiam as primeiras reivindicações de índole pan-africanista³ e negritudinista,⁴ procurando, assim, responder à acção cultural e socialmente desestruturadora do colonialismo europeu em África (VENÂNCIO, 2000: 63 e segs.; CALEY, 2006: 147). O conceito de Renascimento Africano coincide, em tal dimensão, com o que tenho vindo a designar por paradigma nacionalista, que, enquanto tal, também vai além da emergência e vigência do nacionalismo propriamente dito. Refere-se, nesse propósito, à influência exercida pela ideia de construção da nação que se fez sentir em África dos anos 40 do século passado aos anos 90, mais concretamente até ao fim da Guerra Fria e à conseqüente onda de democratização, por vezes em termos muito pouco efectivos, que atravessou o continente após o desabar do mundo socialista europeu.

Nos últimos anos, tem-se assistido a um crescente recurso ao conceito ou apenas às palavras que o expressam, o que terá certamente a ver com a necessidade de resposta, protagonizada igualmente por intelectuais e políticos, ao chamado afro-pessimismo, espectro que nos últimos 10 ou 15 anos tem ensombrado as opiniões e as perspectivas sobre o futuro de África, realçando nomeadamente a marginalização das suas sociedades e economias face à globalização em curso. Este surto “renascentista” é, por vezes, referido como o “segundo renascimento de África”. Thabo Mbeki, presidente da África do Sul, foi um dos políticos africanos a utilizar o termo na Conferência de Durban de 2001. Fê-lo, movido pela necessidade de, por um lado, se pôr fim ao afro-pessimismo e, por outro, de

²Parte do texto deste ensaio serviu de base à conferência que proferi, no dia 4 de Junho, na Universidade Independente de Angola (Luanda), no âmbito do colóquio *X Aniversário da UniA*. Uma outra parte foi publicada, pela primeira vez, no livro *O fato africano. Elementos para uma Sociologia da África*, Fundação Joaquim Nabuco/Editôra Massangana, Recife, 2009. As aspas pretendem chamar a atenção para o facto de que, não obstante Frantz Fanon, teórico negro, ser entendido como um teórico africano, com obra e teoria no âmbito do nacionalismo africano, não era, propriamente, africano, mas sim antilhano, originário da Martinica. Apenas o seu primeiro livro, *Peau noire, masques blancs* (Paris 1952; seguirei doravante a edição portuguesa: *Pele negra, máscaras brancas*, Livraria Paisagem, Porto, s.d.), centrado na sua experiência de negro antilhano, não é de motivação africana.

³De referir que o pan-africanismo surge nos Estados Unidos da América ainda no século XIX. De início era um entre muitos outros movimentos negros que defendiam os interesses e os direitos dos negros no Novo Mundo. Apenas com a fundação da revista *The Crisis* (órgão da *National Association for the Advancement of Coloured People*) é que o movimento foi ganhando autonomia em relação aos restantes. Para tal contribuiu a personalidade e a acção do que é entendido como o pai do movimento, William E. Burghardt Du Bois. A repercussão do movimento em África foi mais tardia e circunscreveu-se muito à parte anglófona do continente, não deixando, todavia, de desempenhar um papel importante para a emergência do nacionalismo no continente. Particularmente relevante, a este respeito, foi o 5º. Congresso, realizado em 1945, em Manchester, em que Kwame Nkrumah, o futuro presidente do Gana, a primeira colónia a tornar-se independente em 1957, foi a estrela principal.

⁴A negritude, que teve, entre outros, Léopold Senghor (Senegal), Aimé Césaire (Martinica) e Léon Damas (Guiana Francesa) como fundadores, é, para alguns, uma versão cultural do pan-africanismo. O movimento cingiu-se, por sua vez, ao mundo de língua francesa. A ele voltaremos quando, adiante, nos debruçarmos mais especificamente sobre o pensamento de Senghor.

relevar o papel que a nova África do Sul poderia desempenhar na revitalização do continente.

Em qualquer dos sentidos, o conceito é evocado à imagem do Renascimento Europeu, que lhe serve, dessa forma, de modelo. Verifica-se, aliás, a mesma relação matricial com o Renascimento Asiático, conquanto se registem diferenças significativas entre estes dois movimentos em apreço no que concerne, nomeadamente, às motivações e aos procedimentos.

O Renascimento Asiático é, em muito, determinado por um certo sentido revivalista que procura reabilitar mundividências tradicionais, tais como as que decorrem do confucionismo, uma ética e uma cultura que esteve na base do florescimento de importantes áreas civilizacionais na Ásia pré-colonial. O Renascimento Asiático «entails – diz Anwar Ibrahim (IBRAHIM, 1996: 19), intelectual e político malaio – the growth, development and flowering of Asian societies based on a certain vision of perfection; societies imbued with truth and love of learning, justice and compassion, mutual respect and forbearance, and freedom with responsibility», características, na verdade, imputáveis ao confucionismo. Mas, mais adiante, Anwar Ibrahim faz ainda referência ao facto de a fé e a religião não estarem confinadas ao individual. A prática religiosa remete antes para o colectivo, penetrando e condicionando a vida comunitária. É a religião «rather than any other social force - acrescenta - which makes Asia a continent of infinite diversity» (IBRAHIM, 1996: 19). Neste ponto, di-lo, o Renascimento Asiático demarca-se do europeu, que, diferentemente deste, se fundamenta no mito de Prometeu, que simboliza a revolta do homem contra o céu, «cherished as an agent independent of the theological and natural order» (IBRAHIM, 1996: 18).⁵

O Renascimento Africano estará mais próximo do mito de Prometeu, que terá em Ogun, o Deus yoruba dos metais⁶, uma versão africana, da qual se serviu Pepetela, no romance *Mayombe* (1980/2002), para, em dedicatória, enaltecer a acção revolucionária dos guerrilheiros do MPLA (Movimento Popular de Libertação de Angola), que, segundo ele, ousaram «desafiar os deuses / abrindo um caminho na floresta obscura».

Para além da revolta, a faceta de Ogun (ou de Prometeu) evidenciada por Pepetela e por outros escritores africanos, como, por exemplo, Wole Soyinka, importa sobretudo acentuar, ao aventar-se a hipótese dessa associação, o racionalismo que, com a excepção do movimento nativista, esteve presente nos outros movimentos que protagonizaram a revolta dos africanos contra as grillhetas coloniais. Assim, movimentos como o pan-africanismo e a negritude, já referidos, o nacionalismo, o terceiro-mundismo (decorrente das chamadas Conferências Afro-Asiáticas) e o *Black Consciousness* (circunscrito à África do Sul)⁷ pautaram as suas práticas por uma racionalidade, nem sempre assumida como tal, mas

⁵ Refere-se sobretudo à concepção de homem que radica na modernidade europeia, que, segundo ele, não só se opõe ao «Islamic concept of Man as God's vicegerent on Earth (*kalifa Allah fi'l-ard*) and the Confucian *jen*, but also the Christian concept of Man as *Imago Dei* or *Pontifex*, the bridge between heaven and Earth» (p. 18).

⁶ Transformado entretanto numa das divindades da mitologia caribenha e sul-americana.

⁷ Que teve em Steve Biko um dos seus mais carismáticos líderes (Biko, 1988).

que, em termos gerais, os caracterizou como movimentos culturais e identitários modernos.⁸

Os teóricos que serão objecto de análise neste artigo contribuíram, de forma decisiva, para a emergência e vigência do Renascimento Africano, embora a ele não se tenham explicitamente referido. Apenas nos anos 80 do século XX o movimento foi, como vimos, enunciado. Este facto não implicou que qualquer dos pensadores visados não tenha pugnado pela dignificação do Homem africano e das suas respectivas culturas num mundo em modernização, ao qual África, por razões que decorriam não apenas da relação colonial, parecia subtrair-se ou, talvez melhor, não integrar-se nas melhores condições.

O nome de Léopold Senghor está e ficará para a história ligado, por um lado, ao movimento cultural negritude, de que foi, como vimos, um dos impulsionadores e doutrinadores, e, por outro, à governação do Senegal, sendo a este último propósito recordado pelo seu esforço na salvaguarda de um regime democrático para o seu país. De referir ainda que foi o primeiro dirigente africano a abandonar livremente o poder, antecedendo, nessa opção, Nelson Mandela, conquanto nem sempre seja o seu nome referido a propósito.⁹

Senghor é originário da etnia Serer, tendo nascido em Joal, que é, segundo o próprio, um nome de família português, donde, aliás, virá o seu nome Senghor, uma réplica da palavra portuguesa «senhor». (...) «mon nom de Senghor, dérivé de Senhor, est une des preuves vivantes (...) des (...) nombreux métissages qu'ils (os portugueses) réalisèrent» (SENGHOR, 1988: 10). Prossegue os seus estudos em França, onde faz a agregação para o ensino de francês. Deputado pelo Senegal, transforma-se, quando das independências, no primeiro presidente do seu país, cargo que ocupa durante vários anos e que abandona, como vimos, por vontade própria. Quer enquanto intelectual, faceta em que se evidenciou ainda quando estudante, quer enquanto político e governante, não foi propriamente uma figura isenta de controvérsia. Foi nomeadamente alvo de uma crítica cerrada por parte de intelectuais e políticos de influência marxista, que, com as suas críticas, visavam, por um lado, relevar as contradições suscitadas pela sua postura negritudinista e, por outro, o seu alinhamento com o Ocidente, mormente com a França, o que lhe valeu o epíteto de promotor de uma relação neo-colonizada para o seu país. Em qualquer das duas facetas visadas pela crítica marxista emerge, como se de um denominador comum se tratasse, a sua capacidade de negociação, a sua capacidade de moldagem às circunstâncias, que, sendo, em princípio, uma qualidade positiva - que encontraremos, aliás, em Amílcar Cabral -, nele, porque se tornou constante na sua prática política e intelectual, reverteu-se negativamente.

Sem partilhar propriamente destas acusações, que, enquanto tais, devem ser analisadas à luz da época, *i.e.*, em função do paradigma nacionalista então vigente e em função dos reflexos da Guerra Fria em África, não posso deixar

⁸ Diferente foi, pois, o percurso do nativismo, conquanto não o possamos excluir do Renascimento Africano, que é, assim, entendido como um movimento sócio-cultural de grande espectro, abarcando, enquanto tal, para além do nativismo, o pan-africanismo, a negritude e o próprio nacionalismo.

⁹ Outro dirigente africano a merecer referência a este respeito foi o tanzaniano Julius Nyerere, que, em 1985, abandona a presidência do seu país.

de apontar algumas contradições no seu pensamento, que, não obstante tais (hipotéticas) fragilidades, não deixou de ser brilhante e de apontar, no âmbito do tal Renascimento Africano - que nele, como nos outros, foi apenas subentendido - um outro percurso de dignificação do Homem africano, mormente do Homem negro, num mundo moderno.

Dos três intelectuais sobre os quais incide esta análise, talvez seja Senghor o que maior conhecimento tinha do que poderá ser considerado como mundo tradicional africano. Enquanto negritudínista, orientou o seu pensamento para a dignificação do que se poderá entender como o grau zero do Homem negro, recorrendo, para tal, a estratégias retóricas, como seja o do “retorno às origens”, que, como tal, tinha efeitos mais propedêuticos do que reais, como se depreende, aliás, das palavras de SARTRE (1997) no prefácio¹⁰ que escreveu para a *Anthologie de la nouvelle poésie nègre et malgache de langue française* (VENÂNCIO, 2005: 161 e segs.). O percurso escolhido para proceder a essa valorização passou pela definição do Homem negro, que, entendido nessa perspectiva essencialista (que Senghor, na verdade, não abandonou até ao fim da sua vida)¹¹, seria mais emotivo do que racionalista, acreditando, em consequência, que a emoção seria negra e a razão (leia-se razão instrumental) helénica.¹² Escusado será dizer que esta comparação foi alvo de acérrimas críticas, como a que é devida a Stanislas Spero Adotevi, para quem tal enunciação não passou de uma fórmula «très bizarre (...) de division raciale du travail intellectuel» (ADOTEVI, 1998: 100).

Senghor atribuiu igualmente ao homem Negro uma propensão para o humor e uma atitude rítmica que o homem branco (em função do qual o autor procurou, na verdade, definir o negro), não possuía. Procurou conciliar este essencialismo com um universalismo e uma ideia de mestiçagem em muito enfeudada à sua experiência assimilacionista da cultura ocidental. Trata-se de uma premissa que se tornou mais evidente no crepúsculo da sua existência, pois em 1956, aquando do Primeiro Congresso Internacional de Escritores e Artistas Negros, que decorreu em Paris de 19 a 22 de Setembro desse ano, não tinha propriamente essa opinião. No âmbito de uma interpelação que fez a Aimé Césaire, para quem era impossível existir uma cultura mestiça num regime colonial (CÉSAIRE, 2006: 56), Senghor admitiu, aproximando-se de Césaire, que é necessária a liberdade de eleger, de assimilar. Mais adiante disse ainda que uma civilização só é verdadeiramente

¹⁰ Intitulado «Orphée noir». Na sequência do sentido propedêutico que Sartre procurou relevar na negritude, considerava-a como «un racisme antiraciste (...) le seul chemin qui puisse mener a l'abolition des différences de race» (p. XIV).

¹¹ Baseio a minha afirmação na leitura do livro, de sabor memorialista, *Ce que je crois* (1988). Neste continua não só a defender a unidade cultural da chamada África Negra, como, desta feita, a fundamenta na unidade cromossómica, sem que, contudo, tenha abandonado o conceito de raça, enquanto realidade biológica, como se depreende do seguinte excerto: «comme le disent les grands biologistes d'aujourd'hui, dont Jean Bernard et Jacques Ruffié, ce n'est pas la couleur de la peau ni les formes du corps qui déterminent la race, mais le sang ou, plus exactement, les chromosomes» (p. 55).

¹² Estaria em contrapartida reservada à filosofia africana, e, decorrentemente, ao Homem negro, a razão intuitiva. No que respeita à filosofia africana relevou ainda, para além desta última característica, mais três características importantes: o sentido de diálogo plural, a mística e o humanismo (SENGHOR, 1988: 107-113).

fecunda quando não é experimentada enquanto mestiçagem, ou seja, quando a mestiçagem não é experimentada subjectivamente (SENGHOR, 2006: 65).

Do seu projecto político merece destaque a ideia de democracia, que é a da democracia ocidental, burguesa, pluripartidária e humanista, que conseguiu, em parte, implementar no Senegal durante a sua governação e, após a mesma, a sua herança, a respeito, não tem sido desbaratada. Em conformidade com a perspectiva «assimilacionista» que tinha do relacionamento de África com a Europa e, por derivação, com o Ocidente, assim como a ideia de democracia pluripartidária que perflhou, sou levado a concluir que, diferentemente do defendido pelos outros teóricos em apreço, Senghor foi um partidário da não-violência no exercício do poder político.

Frantz Fanon, francófono como Senghor, é de origem martiniquenha e a sua relação com África, para a qual terá contribuído a sua condição de negro e a ideologia pan-africanista, inicia-se com a sua ida para a Argélia como médico ao serviço do poder colonial francês. É aí que, enquanto médico chefe do hospital psiquiátrico de Blider, confrontado com os efeitos psíquicos que o colonialismo infligira nos seus pacientes, desenvolverá parte da sua teoria, relacionando os distúrbios psíquicos com a dominação colonial, rejeitando, em consonância, a eficácia de terapias individualizadas. Para ele, a raiz dos distúrbios, embora pessoalmente manifestados, era, na verdade, política e, como tal, colectivamente partilhada. Dessa experiência resultaram livros como *L'an V de la révolution algérienne* (1959) e aquele que é, sem dúvida alguma, a sua grande obra e uma das mais importantes peças do que hoje se entende por paradigma pós-colonial e cuja publicação se deu pouco antes da sua morte num hospital dos Estados Unidos. Refiro-me ao livro *Les damnés de la terre* (1961). Antes disso publicara *Peau noire, masques blancs* (1952), livro em que registou a sua experiência de antilhano negro confrontado com um mundo criado e gerido à imagem do homem branco.

Diferentemente de Senghor, Fanon é um radical, para quem não há qualquer possibilidade de diálogo entre colonialistas e colonizados. «Destruir o mundo colonial – diz em *Les damnés de la terre* – consiste exactamente em abolir uma zona, enterrá-lo no mais profundo do solo ou expulsá-lo do território» (p. 13).¹³ Mais adiante, ainda no decurso da mesma argumentação, diz: «A impugnação do mundo colonial pelo colonizado não é um confronto racional dos pontos de vista. Não é um discurso sobre o universal, mas a afirmação desenfreada de uma originalidade apresentada como absoluta» (FANON, s.d/1961: 13).

Trata-se, pois, de dois mundos que se movem em lógicas diferentes e que são, conseqüentemente, excludentes entre si. Separa-os o racismo –que ele, à boa maneira marxista, entendia como consequência das desigualdades sócio-económicas¹⁴– e a ideologia colonial redutora, por natureza, do Outro,

¹³ Cito a partir da edição portuguesa.

¹⁴ Esta postura marxista no entendimento do fenómeno do racismo, que de certa maneira é, também ela, uma utopia, radica num texto do jovem MARX, *Para a questão judaica* (1997), onde este autor ensaia, de uma forma nem sempre clara, uma resposta a Bruno Bauer a propósito da situação dos judeus na Alemanha. De notar, a título de curiosidade, que será Max Weber, mais tarde, a desenvolver um conceito que se ajusta à explicação da situação dos judeus na Alemanha até à 2ª Guerra Mundial. Refiro-me ao conceito de grupo de *status* (*Der Stand*).

do colonizado. A estes, reduzidos à condição de objectos, alienados do seu ser, restava-lhes o recurso à violência para, de uma forma *subjectiva*, se libertarem da condição psicológica (e física) em que se encontravam, afirmando-se, em consonância, como homens livres capazes de gerir o seu destino e, de uma forma *objectiva*, contribuir para a libertação dos seus povos do jugo colonial. O uso da violência surgia, assim, como terapia e como metodologia de libertação. A ênfase dada ao sentido subjectivo dessa libertação afasta-o, pelo menos numa primeira abordagem, do marxismo (provavelmente não tanto neo-marxismo), enquanto que o relevo dado ao sentido objectivo da mesma bem poderia ter sido anunciado por um marxista convicto.

Como a doutrina marxista prevê, a força impulsionadora de tais mudanças reside, em Fanon, nas massas populares,¹⁵ às quais, como veremos, também se dirige Amílcar Cabral. Senghor, como teórico e político não marxista, ignorou-as, não passando por aí a sua busca de legitimação de poder.

Diferentemente dos outros dois teóricos em referência, Fanon não foi propriamente um político. Ele foi sobretudo um analista de cariz psicanalítico/psiquiátrico, sociológico e político. De qualquer modo, textos como *Les damnés de la terre* fornecem um conjunto de informações sobre a organização da luta de libertação na Argélia, sobre a (re) construção do Estado pós-colonial, nomeadamente sobre o papel a desempenhar pelo partido da revolução, donde se poderá deduzir a defesa de um modelo político próximo do que então se designava por democracia popular. Acrescente-se, em reforço desta hipótese, o facto de ter depositado, como vimos, a esperança da transformação social em categorias como «massas populares», o de ter entendido o racismo como resultado de desigualdades económicas e sociais e ainda o de ter preconizado o uso da violência como meio (e nele também entendido como um fim em si, como vimos)¹⁶ para atingir os fins revolucionários. Trata-se, na verdade, de um conjunto de ideias que levam a admitir que o seu modelo político era, não obstante alguns laivos de inspiração trotskista¹⁷, o modelo soviético. Porém, na sequência do que escreveu um dos analistas da sua obra, FRANCIS JEANSON (s.d./1952: 293), não se deveria «estigmatizar as ‘quimeras’ fanonianas em nome da realidade benbellista (de Ben Bella, o primeiro presidente da Argélia)», identificando ou justapondo o proposto por Fanon com a realidade do regime político entretanto implantado. Como anteriormente afirmei, Fanon foi sobretudo analista, tendo, além do mais, falecido antes do reconhecimento da independência da Argélia pela França.

¹⁵ Sobre a importância no marxismo das massas populares como agentes de transformação social em contextos do Terceiro Mundo, mas também como categoria analítica, ver, entre outros, ENRIQUE DUSSEL (1997).

¹⁶ Não é esse o sentido marxista, que entende a violência como um meio, como um mal necessário para se almejar o pretendido. Fora da teia ou influência marxista (levando-me, aliás, a não o considerar um marxista), fica também a ênfase que Fanon atribuiu à transformação psicológica do colonizado em homem livre, num processo de crescimento e mudança que, sendo colectivo, também era individualmente experimentado.

¹⁷ Refiro-me sobretudo aos constantes apelos para que o partido (entenda-se, único) permanecesse, em situação pós-revolucionária, unido ao povo. «O partido – diz, por exemplo, a dada altura, em *Les damnés...* – não é um instrumento nas mãos do governo. Muito pelo contrário, o partido é um instrumento nas mãos do povo» (FANON, s.d./1961: 197).

Amílcar Cabral é originário de Cabo Verde e destacou-se como líder da guerrilha que o PAIGC (Partido Africano para a Independência da Guiné-Bissau e Cabo Verde), por ele fundado, desenvolveu nas matas da Guiné em prol da libertação dos dois países. Foi igualmente significativa a sua influência doutrinária junto dos movimentos de libertação das colónias portuguesas agrupadas no CONPC (Conferência das Organizações Nacionalistas das Colónias Portuguesas), que, na verdade, agrupava as organizações de motivação marxista. Para além do PAIGC, pertenceram à CONPC o MPLA (Movimento Popular de Libertação de Angola), a FRELIMO (Frente de Libertação de Moçambique) e o MLSTP (Movimento de Libertação de São Tomé e Príncipe). Cabral é igualmente apontado como um dos líderes mais carismáticos e, em termos teóricos, mais influentes do nacionalismo africano. Muita desta influência é devida à sua filiação na corrente marxista, ao seu empenho pela implementação de um socialismo de matriz marxista-leninista em África, com a particularidade, não menos significativa, de procurar adaptar tais quadros teóricos às realidades africanas, para o que terá sido importante a influência de Gramsci (cf. VENÂNCIO, 2005a; LOPES, 2005) e, num plano mais pragmático, a educação e o exemplo que recebeu da mãe (VENÂNCIO, 2005b). Diferentemente de Fanon e de Senghor, Cabral foi um marxista convicto, conquanto que moderado e apologista do diálogo, pelo que não será despropositado considerá-lo, acima de tudo, um humanista, colocando-o numa dimensão em que ombreia, na comparação que tenho vindo a fazer, com Léopold Senghor. Nenhum dos seus escritos ou dos seus actos indiciam, na verdade, qualquer tipo de ortodoxia, característica usual entre políticos e intelectuais marxistas da sua geração. Foi igualmente um racionalista “militante”, lado pelo qual não só se distingue de Fanon, e mesmo de Senghor, como de muitos outros líderes africanos que com ele conviveram. Em conformidade com a sua filiação marxista, propugnou – como havia, aliás, acontecido com o “Fanon africano”¹⁸ – pela criação de um homem novo que não tinha que ser propriamente negro, desde que liberto do estigma colonial-capitalista. Para ele, o colonialismo tanto afectava o colonizado como o colonizador, uma assunção que é, em muito, devedora da sua condição de mestiço nascido na Guiné-Bissau, de pais cabo-verdianos (VENÂNCIO, 2005b: 90).

Centrou, em conformidade com a sua filiação marxista-leninista, a atenção na mobilização das massas populares, entendidas estas como a grande força motora da história, que o mesmo será dizer, como os agentes por excelência da mudança social. Neste ponto, Cabral coincide com as ideias de Fanon¹⁹, mas a assunção

¹⁸ Expressão de FRANCIS JEANSON (s.d./1952: 287), procurando evidenciar com ela a passagem de um “Fanon Preto para um Fanon Africano”, aberto a outras experiências que não a do Homem negro, como sejam as que conheceu na Argélia.

¹⁹ De notar que nenhum deles valorizou, em conformidade com os contextos terceiro-mundistas em que - pelo menos emotivamente - se inseriam, a classe social e, conseqüentemente, a luta de classes, como agente e factor de mudança social. Cabral, num discurso que proferiu em 1966, em Havana, na primeira Conferência de Solidariedade dos Povos da África, da Ásia e da América Latina (mais tarde publicado na revista *Partisans*, n.º. 26-27), justifica a sua posição a respeito da desvalorização da luta de classes como motor da história junto de «grupos humanos da África, da Ásia e da América Latina», concluindo, em sintonia, que «o factor da história de cada grupo humano é o modo de produção – o nível das forças produtivas e o regime de propriedade» (...) Itálico no original (CABRAL 1974: 43).

em apreço foi provavelmente o lado menos conseguido da sua teoria, na medida em que subestimou a força dos laços étnicos e a importância do factor rácico em África. O reflexo no terreno político deste hipotético descuido, obviamente a par doutras razões, ter-lhe-á custado a vida. Sabe-se hoje que foi assassinado por guerrilheiros descontentes e ideologicamente manietados para a rivalidade entre cabo-verdianos e guineenses (CASTANHEIRA, 1995; VENÂNCIO, 2005).

Admitindo a violência como um mal necessário, como um procedimento a que, por vezes, se tem de recorrer para alcançar a almejada mudança social, de modo algum é a mesma entendida como um fim em si, ou seja, em momento algum se assiste à apologia da violência como parte, mesmo que subjectiva, dessa mudança, como ela foi teorizada por Frantz Fanon. Diferentemente de Fanon, Cabral acreditava, como Senghor, na miscigenação cultural como resultado da relação colonial, conquanto não negasse a importância do colonizado como sujeito activo, o que, na maioria das circunstâncias, não aconteceu.

Decorrente do seu compromisso com o marxismo-leninismo, com a CONCP e, no fim, com o grupo de nacionalistas africanos que haviam optado pela chamada via socialista para desenvolver os seus países, o seu projecto político passava pela implementação de regimes socialistas de partido único, segundo o modelo soviético.

A aferição da actualidade dos projectos teóricos que acabámos de analisar passa, conquanto não exclusivamente, por averiguar a sua importância na configuração da teoria ou paradigma pós-colonial e aferir o peso que algumas das suas premissas possam ter no desempenho do que hoje é entendido como “Segundo Renascimento Africano”. No que respeita ao primeiro ponto, a obra de Frantz Fanon sobressai sobre as demais. A sua recusa em admitir que a relação colonial tenha gerado plataformas de entendimento e, conseqüentemente, intercâmbios culturais – o que o aproxima, de resto, de AIMÉ CÉSAIRE (2006)²⁰ – tem servido a uma das causas mais caras do pós-colonialismo: a da desconstrução da história universal, engendrada sobre premissas desenvolvidas durante o chamado iluminismo e, como tal, enfeudada à idiossincrasia do homem branco macho. Esta atitude, com o mesmo ímpeto radicalizante, é assumida por muitos dos teóricos do pós-colonialismo, sem que possamos, contudo, estendê-la, em termos exclusivistas, a todas as acepções da teoria ou paradigma em apreço. O pós-colonialismo entendido, aliás, numa perspectiva mais ampla e menos literária ou retórica, tal como o mesmo começou a ser engendrado nos trabalhos de literatos como Edward Said, Homi Bhabha e Gayatri Spivak, inclui hoje, entre outros²¹, a experiência e a postura teórica de pensadores e académicos latino-americanos, de raiz marxista, como Enrique Dussel e Ramón Grosfoguel, cujo trabalho surge na esteira da velha teoria da dependência.

Poucas ou nenhuma são as referências, no contexto do pós-colonialismo

²⁰ AIMÉ CÉSAIRE, martiniquenho como FANON, foi um dos fundadores, conjuntamente com SENGHOR e Léon Damas, do movimento negritude. Deve-se-lhe, aliás, a cunhagem do nome. No que respeita à posição teórica em apreço, manifestou-a, por exemplo, na conferência («Cultura e colonização») que proferiu no já referido Primeiro Congresso Internacional de Escritores e Artistas Negros.

²¹ Podemos incluir aqui, por exemplo, Samir Amin, relembrando, a propósito, o seu livro *O eurocentrismo. Crítica de uma ideologia*, Edições Dinossauro, Lisboa 1999 [1988].

stricto sensu, a Amílcar Cabral. Mesmo em relação aos teóricos de cariz marxista, as referências a Amílcar Cabral, a existirem, terão um teor mais histórico, senão mesmo «arqueológico», do que referencial. Ao preconizarem «a terceira via da descolonização» (conceito de Enrique Dussel), que, em si, representa uma ruptura epistemológica com as formas de conhecimento eurocêntricas, acabam os teóricos pós-coloniais por relegar para um passado não recuperável as premissas engendradas pelo marxismo e pelo socialismo, identificadas com o que Dussel igualmente designa por «mito de la modernidad» (*apud* MALDONADO-TORRES, 2006: 177), do qual, por sua vez, Cabral, e também Senghor, não se libertaram. Se, em tal conjuntura, Cabral e Senghor apareciam, pelo menos aparentemente, como opositores à luz do projecto de descolonização que defendiam, hoje, perante a terceira descolonização, surgem relegados para o mesmo plano, para o mesmo lado da barricada. E, na verdade, uma das críticas que estes pensadores imputam aos projectos e às práticas marxistas nessa conjuntura de libertação, que é o de terem ignorado as hierarquias étnico-raciais, aplica-se, como vimos, a Amílcar Cabral, representando, aliás, este descuido, a par do relevo atribuído em África ao conceito de «massas populares», um dos pontos menos consistentes da sua teoria (VENÂNCIO, 2005: 150).

Diferente é a relação que o anunciado «Segundo Renascimento Africano» poderá estabelecer com o património intelectual e político dos pensadores em estudo. Por razões que se prendem com o sentido prometeico que esteve na base do Renascimento Africano, que dificilmente deixará de fazer parte da agenda política do «Segundo Renascimento...», a herança cabralina, a par da de Fanon, que continuará a ser relevante, desempenhará um papel central no desenho que o movimento vier a assumir. Poder-se-á assistir neste quadro de suposições, que, de qualquer modo, decorre numa conjuntura diferente da que contextualizou o (Primeiro) Renascimento Africano, à revisitação das velhas teses marxistas e, em articulação, ao rejuvenescimento do paradigma nacionalista. A grande dúvida que se levanta a este respeito é se esses comportamentos não marginalizarão ainda mais as sociedades e as economias sem recursos e se, nas economias com recursos, *i.e.* que disponham de matérias-primas ou fontes de energia procuradas pelo mercado mundial, as respectivas forças vivas poderão, de alguma forma, fazer frente aos efeitos fortemente desestruturadores, em termos políticos e nacionalistas, do capitalismo na sua versão neo-liberal e globalizada?

1. BIBLIOGRAFIA

- ADOTEVI, S.S. (1998): *Négritude et négrologues*, Le Castor, Mayenne Astral.
- AMIN, S. (1999): *O eurocentrismo. Crítica de uma ideologia*, Edições Dinossauro, Lisboa.
- BIKO, S. (1988): *I Write What I Like. A Selection of his Writings*, Penguin Books, London.
- CABRAL, A. (1974a): «O papel da cultura na luta pela independência», *Guiné-Bissau. Nação africana forjada na luta*, Publicações Nova Aurora, Lisboa: 127-139.

- CABRAL, A. (1974b): «A arma da teoria», *Guiné-Bissau. Nação africana forjada na luta*, Publicações Nova Aurora, Lisboa: 37-56.
- CASTANHEIRA, J. P. (1995): *Quem mandou matar Amílcar Cabral?*, Relógio d'Água, Lisboa.
- CALEY, C. (2005): *Contribuição para o pensamento histórico e sociológico angolano*, Editorial Nzila, Luanda.
- CÉSAIRE, A. (2006): «Cultura y colonización», *Discurso sobre el colonialismo*, Ediciones Akal, Madrid: 45-75.
- DUSSEL, E. (1997): *Oito ensaios sobre cultura latino-americana e libertação*, Edições Paulinas, São Paulo.
- FANON, F. (1952): *Pele negra, máscaras brancas*, Livraria Paisagem, Porto.
- FANON, F. (2001): *L'an V de la révolution algérienne*, Éditions La Découverte & Syros, Paris.
- FANON, F. (1961): *Os condenados da terra*, Ulmeiro, Lisboa.
- FANON, F. (1980): *Em defesa da revolução africana*, Livraria Sá da Costa Editora, Lisboa.
- IBRAHIM, A. (1997): *The Asian Renaissance*, Times Books International, Singapura e Kuala Lumpur.
- JEANSON, F. (1952): «Reconhecimento de Fanon”, en FANON, F., *Pele negra, máscaras brancas*, Livraria Paisagem, Porto: 267-305.
- LOPES, C. (2005): «O legado de Amílcar Cabral face aos desafios da ética contemporânea», en *Cabral no cruzamento de épocas* (Actas do IIº. Simpósio Internacional Amílcar Cabral), Praia: 81-97.
- MALDONADO-TORRES, N. (2006): «Aimé Césaire y la crisis del hombre europeo», en CÉSAIRE, A., *Discurso sobre el colonialismo*, Ediciones Akal, Madrid: 173-196.
- MARX, K. (1997): *Para a questão judaica*. Introdução e comentários de José Barata-Moura, Edições Avante, Lisboa.
- SARTRE, J.-P. (1997) : «Orphée noir», en SENGHOR, L.S., *Anthologie de la nouvelle poésie nègre et malgache de langue française*, Quadrige / PUF, Paris : IX-XLIV.
- SENGHOR, L. S. (1988): *Ce que je crois. Négritude, francité et civilisation de l'universel*, Bernard Grasset, Paris.
- SENGHOR, L. S. (2006): «Debate (Extractos)», en CÉSAIRE, A., «Cultura y colonización», *Discurso sobre el colonialismo*, Ediciones Akal, Madrid: 61-75
- SOYINKA, W. (1976): *Myth, Literature and the African World*, Cambridge University Press, Cambridge.
- VENÂNCIO, J. C. (2005a): *A dominação colonial. Protagonismos e heranças*, Editorial Estampa, Lisboa.
- VENÂNCIO, J. C. (2005b), «A definição do inimigo. Colonialismo e anti-colonialismo no pensamento político de Amílcar Cabral», *Academia Internacional da Cultura Portuguesa – Revista*, 32: 83-96.
- ZAHAR, R. (1969): *Colonialismo e alienação. Contribuição para a teoria política de Frantz Fanon*, Ulmeiro, Lisboa.