



UNIVERSIDADE DA INTEGRAÇÃO INTERNACIONAL DA LUSOFONIA  
AFRO-BRASILEIRA  
PRÓ-REITORIA DE PÓS-GRADUAÇÃO  
MESTRADO INTERDISCIPLINAR EM HUMANIDADES – MIH  
LINHA 02: TRABALHO, DESENVOLVIMENTO E MIGRAÇÃO

**Unidade africana em Mário Pinto de Andrade e em Amílcar Cabral: cultura e revolução  
nas reflexões e experiências dos intelectuais e líderes africanos.**

Wendel Damasceno Oliveira

REDENÇÃO-CE  
2020

WENDEL DAMASCENO OLIVEIRA

**Unidade africana em Mário Pinto de Andrade e em Amílcar Cabral: cultura e revolução nas reflexões e experiências dos intelectuais e líderes africanos.**

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação Interdisciplinar em Humanidades (MIH/UNILAB), como requisito para a obtenção do título de Mestre em Humanidades.

Área de concentração: Interdisciplinar.

Linha de pesquisa: Trabalho, Desenvolvimento e Migração.

Orientadora: Profa. Dra. Larissa Oliveira e Gabarra.

Co-orientador: Prof. Dr. Fábio Eduardo Cressoni.

Universidade da Integração Internacional da Lusofonia Afro-Brasileira  
Sistema de Bibliotecas da UNILAB  
Catalogação de Publicação na Fonte.

---

OLIVEIRA, Wendel Damasceno.

O45u

Unidade africana em Mário Pinto de Andrade e em Amílcar Cabral: cultura e revolução nas reflexões e experiências dos intelectuais e líderes africanos / Wendel Damasceno Oliveira. - Redenção, 2020. 131f: il.

Dissertação - Curso de Interdisciplinar em Humanidades, Programa de Pós-graduação Interdisciplinar em Humanidades, Universidade da Integração Internacional da Lusofonia Afro-Brasileira, Redenção, 2020.

Orientadora: Profa. Dra. Larissa Oliveira e Gabarra.  
Coorientador: Prof. Dr. Fabio Eduardo Cressoni.

1. Cultura - Conceito. 2. Revolução - Conceito. 3. Unidade africana. I. Título

CE/UF/BSP

CDD 306

---

WENDEL DAMASCENO OLIVEIRA

**Unidade africana em Mário Pinto de Andrade e em Amílcar Cabral: cultura e revolução nas reflexões e experiências dos intelectuais e líderes africanos.**

Dissertação apresentada ao Mestrado Interdisciplinar em Humanidades (MIH) Universidade da Integração Internacional da Lusofonia Afro-Brasileira (Unilab), como parte dos requisitos para obtenção do título de Mestre.  
Área de concentração: Humanidades.

Aprovada em: 30/11/2020

**BANCA EXAMINADORA**



Larissa Oliveira e Gabarra

Universidade da Integração Internacional da Lusofonia Afro-Brasileira (UNILAB)  
Presidente

**Participação por Videoconferência**

Fabio Eduardo Cressoni

Universidade da Integração Internacional da Lusofonia Afro-Brasileira (UNILAB)  
Examinador Interno ao Programa



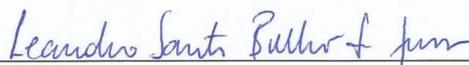
Michelle Cirne Ilges

Universidade da Integração Internacional da Lusofonia Afro-Brasileira (UNILAB)  
Examinador Interno ao Programa

**Participação por Videoconferência**

Fabio Baqueiro Figueiredo

Universidade da Integração Internacional da Lusofonia Afro-Brasileira (UNILAB)  
Examinador Externo ao Programa



Leandro Santos Bulhoes de Jesus

Universidade Federal do Ceará (UFC)  
Examinador Externo à Instituição

## **AGRADECIMENTOS**

À minha família, por me ensinarem e me incentivarem a seguir com coragem e paciência todos os desafios da vida.

Aos colegas da turma 2018.1 da Pós-graduação em Humanidades da Unilab, que em cada diálogo puderam contribuir com esta pesquisa.

Ao Programa de Pós-Graduação em Humanidades da Unilab e à CAPES, pela bolsa disponibilizada que garantiu o bom andamento desta pesquisa.

À Professora Dr<sup>a</sup> Larissa Oliveira e Gabarra, pela disponibilidade em orientar esta pesquisa.

Aos componentes da banca examinadora, pela disponibilidade de participar da avaliação desta pesquisa.

## RESUMO

Este trabalho possui como objeto de estudo as formulações teóricas de Mário Pinto de Andrade e de Amílcar Cabral, respectivamente, duas lideranças políticas do Movimento Popular de Libertação de Angola (MPLA) e do Partido Africano para Independência da Guiné e Cabo Verde (PAIGC) no que se referem as suas concepções sobre unidade africana, cultura e revolução elaboradas no contexto de emergência da luta de libertação nacional das ex-colônias portuguesas, conquistadas a partir da década de 1970. A problemática do estudo é identificar quais os elementos de convergência e de divergência encontradas nas reflexões de Amílcar Cabral e de Mário Pinto de Andrade, relacionados aos conceitos de cultura e de revolução, tendo como objetivo geral compreender como esses conceitos foram elaborados a partir da experiência dos congressos internacionais e propostas políticas relacionadas com a necessidade de reflexão sobre a unidade africana. Este trabalho se justifica pela necessidade de valorização das iniciativas africanas, seja a partir de um olhar dos indivíduos, ou grupos, ou classes e ou povos, no processo de libertação nacional das ex-colônias portuguesas, questionando assim o problemático conceito historiográfico de “descolonização africana”, elaborado pelos agentes sociais que perpetraram o imperialismo e o colonialismo no século XIX e XX. O desenvolvimento de uma pesquisa histórica das independências africanas, tendo como eixo central a questão da unidade africana, permite a pesquisa de uma teoria do conhecimento a partir da análise dos conceitos, das estruturas lógicas, das estruturas argumentativas e dos desdobramentos históricos dos movimentos políticos, que os líderes e intelectuais africanos propuseram naquele momento. Os conceitos de cultura e de revolução emergem principalmente nas publicações e discursos em que os autores discutem o pan-africanismo. Por isso, os dois conceitos foram escolhidos para serem analisados, na medida em que são necessários para a compreensão da concepção de unidade africana, propostas por Amílcar Cabral e Mário de Pinto de Andrade. Suas atividades transcenderam a atuação em suas respectivas colônias de origem, tendo consciência da necessidade de promover a luta em outras colônias. A metodologia utilizada no trabalho segue os parâmetros da pesquisa documental, utilizando-se de textos, artigos, conferências e publicações de Amílcar Cabral e Mário Pinto de Andrade, além do cruzamento de dados pessoais e parte do acervo documental disponibilizados na Fundação Mário Soares.

**Palavras-chave:** Unidade Africana; Cultura; Revolução; Amilcar Cabral; Mario Pinto de Andrade.

## ABSTRACT

This work has as object of study the theoretical formulations of Amílcar Cabral and Mário Pinto de Andrade, respectively, two political leaders of the Popular Movement for the Liberation of Angola (MPLA) and the African Party for the Independence of Guinea and Cape Verde (PAIGC) in that refer to their conceptions about African unity, culture and and revolution elaborated in the context of the emergence of the national liberation struggle of the former Portuguese colonies, conquered since the 1970s. The problem of the study is to identify the elements of convergence and divergence found in the reflections of Cabral and Andrade, related to the concepts of culture and revolution, aiming to understand how these concepts were elaborated from the experience of international congresses and political proposals related to the need for reflection on African unity. . This work is justified by the need to value African initiatives, whether from the perspective of individuals, or groups, or classes and or peoples, in the process of national liberation from the former Portuguese colonies, thus questioning the problematic historiographic concept of “decolonization” African ”, elaborated by the social agents that perpetrated imperialism and colonialism in the 19th and 20th century. Navarro (2018) considers that the development of historical research on African independence, having the question of African unity as its central axis, allows the research of a theory of knowledge based on the analysis of concepts, logical structures, argumentative structures and of the historical developments of political movements, which African leaders and intellectuals proposed at that time. The concepts of culture and revolution emerge mainly in publications and speeches in which the authors discuss Pan-Africanism. Therefore, the two concepts were chosen to be analyzed, as they are necessary to understand the concept of African unity proposed by Amílcar Cabral and Mário de Pinto de Andrade. Their activities transcended their activities in their respective colonies of origin, being aware of the need to promote the struggle in other colonies. The methodology used in the work follows the parameters of documentary research, using texts, articles, conferences and publications by Amílcar Cabral and Mário Pinto de Andrade, in addition to the crossing of personal data and part of the documentary collection made available at the Mário Soares Foundation.

**Keyword:** African Unity; Culture; Revolution; Amilcar Cabral; Mario Pinto de Andrade.

## SUMÁRIO

	<b>INTRODUÇÃO .....</b>	<b>9</b>
<b>1</b>	<b>CULTURA EM MÁRIO DE ANDRADE E EM AMÍLCAR CABRAL .....</b>	<b>25</b>
<b>2</b>	<b>REVOLUÇÃO EM MÁRIO DE ANDRADE E EM AMÍLCAR CABRAL .....</b>	<b>63</b>
<b>3</b>	<b>UNIDADE AFRICANA NAS EXPERIÊNCIAS E REFLEXÕES DE MÁRIO DE ANDRADE E AMÍLCAR CABRAL .....</b>	<b>98</b>
	<b>CONSIDERAÇÕES FINAIS .....</b>	<b>123</b>
	<b>REFERÊNCIAS .....</b>	<b>126</b>

## **LISTA DE ABREVIATURAS E SIGLAS**

- AAPC** – All African People Conference
- CLSTP** – Comitê de Libertação de São Tomé e Príncipe
- CONCP** - Conferência das Organizações Nacionalistas das Colónias Portuguesas
- FDLA** – Frente Democrática para a Libertação de Angola
- FNLA** – Frente Nacional de Libertação de Angola
- FRAIN** – Frente Revolucionária Africana para a Independência das Colónias Portuguesas
- FRELIMO** – Frente de Libertação de Moçambique
- FLING** – Frente de Libertação e Independência da Guiné
- FLN** – Frente de Libertação Nacional Argelina
- GPRA** – Governo Provisório da República Argelina
- GRAE** - Governo da República Angolana no Exílio
- MAC** – Movimento Anticolonialista
- MDIA** – Movimento de Defesa
- MLG** – Movimento de Libertação da Guiné
- MNA** – Movimento Nacional Angolano
- MPLA** – Movimento Poplar de Libertação de Angola
- OUA** – Organização da Unidade Africana
- OSPAA** – Organização de Solidariedade dos Povos da Ásia e África
- OSPAAA** – Organização de Solidariedade dos Povos da Ásia, África e América Latina
- PAIGC** – Partido Africano para Independência da Guiné e Cabo Verde
- PCA** – Partido Comunista de Angola
- PDA** – Partido Democrático de Angola
- PIDE** – Polícia Internacional e Defesa do Estado
- PLUAA** - Partido da Luta Unida dos Africanos de Angola
- UA** – União Africana
- UPA** – União Popular Angolana
- UPNA** - União das Populações do Norte de Angola
- UDEMU** – União Democrática das Mulheres de Guiné e Cabo Verde
- UDENAMO** – União Democrática Nacional de Moçambique
- UNGP** – União dos Nativos da Guiné Portuguesa
- UNITA** – União Nacional para a Independência Total de Angola
- UNTA** – União Nacional dos trabalhadores de Angola
- UNTG** – União Nacional de Trabalhadores da Guiné
- UPGP** – União dos Povos da Guiné Portuguesa

## INTRODUÇÃO

Este trabalho tem como objetivo geral analisar as diferentes reflexões e propostas de unidade africana de Mário de Andrade e de Amílcar Cabral, respectivamente duas lideranças políticas e intelectuais africanos que participaram das lutas de libertação nacional de Angola, que conquistou sua independência nacional em 1975, e de Guiné-Bissau e Cabo Verde, que conquistaram suas independências nacionais respectivamente em 1974 e em 1975.

Para a compreensão da concepção de unidade africana em Mário de Andrade e Amílcar Cabral, faz-se necessário primeiro identificar como o conceito de cultura foi recepcionado em suas obras, na medida em que é neste lugar teórico em que eles imaginam quais os significados para termos gerais como nação e África, e segundo identificar como a ideia de revolução foi pensada em suas obras, uma vez que Mário de Andrade e Amílcar Cabral concebem a construção da nação e da libertação do continente africano a partir de uma opção revolucionária.

Minha trajetória de pesquisa nos estudos africanos se iniciou ainda no período da graduação em História na Universidade Estadual do Ceará entre os anos de 2012 e 2017 com meu trabalho de conclusão de curso “A emergência do movimento de descolonização africana a partir da vida e obra de Mário Pinto de Andrade entre os anos de 1948-1956”, cujo objetivo era analisar como as ideias de nação foram sendo recepcionadas por Mário de Andrade no período que antecede a emergência da luta de libertação nacional. Minha opção de pesquisa pela História da África, especificamente as libertações nacionais das colônias portuguesas, partiu da necessidade de aprofundar temas que despertaram bastante minha atenção ainda no ensino médio, tal como a exploração do colonialismo no continente africano no século XX, e também pela ausência da disciplina de História da África na grade curricular durante a graduação.

Esses dois fatos me motivaram ainda mais a continuar minha pesquisa na pós-graduação intitulada “Unidade africana em Mário Pinto de Andrade e em Amílcar Cabral: cultura e revolução nas reflexões e experiências dos intelectuais e líderes africanos” que se insere na área dos estudos africanos. As principais disciplinas que fundamentaram a formulação do objeto de estudo deste trabalho foram às contribuições teóricas dos historiadores Le Goff e Jacques Revel, do historiador e cientista político Benedict Anderson e do sociólogo Norbert Elias.

O estudo da obra de Mário de Andrade e de Amílcar Cabral nos remete a elaboração de uma memória individual e coletiva, que pode atualizar impressões ou

informações passadas, pode fazer com que o indivíduo ou o grupo social represente algo como passado e remete ao modo como os tempos vividos múltiplos no nível individual se enraízam no nível social e coletivo (LE GOFF, 1990). O jogo entre o que deve ser lembrado ou esquecido também esteve presente nas reflexões de Mário de Andrade e de Amílcar Cabral, tanto no que se refere aos diferentes projetos de nação imaginados em Angola, em Guiné-Bissau e em Cabo Verde quanto nas diferentes perspectivas de unidade africana imaginados por Mário de Andrade e Amílcar Cabral em África.

A redução da escala de análise, tendo como enfoque a microanálise da linguagem e dos conceitos utilizados pelos atores históricos, permite-nos uma análise sócio-histórica das construções das identidades sociais plurais e plásticas que operam por meio de uma rede de relações de concorrência, de solidariedade e de aliança que podem ser analisadas no modo como os indivíduos percebem as modalidades de agregação e de desagregação social (REVEL, 1998).

As reflexões de Mário de Andrade e de Amílcar Cabral estão inseridas neste momento sócio-histórico em que a sociedade colonial está em processo de desagregação social, sendo necessários novos elementos agregadores para a nova comunidade nacional. A nação faz parte também da construção de uma comunidade imaginada em que diferentes indivíduos, grupos e classes sociais elaboram fronteiras e imagens entre si, uma vez que passam a compor um projeto comum de nação, ainda que nunca tenham se conhecidos até aquele momento (ANDERSON, 1993). Essa nova configuração social presente na interdependência entre indivíduos e grupos de uma sociedade produz novas formas de pensamento, de ação e de identificação que fazem parte da nova composição social ou dos novos *habitus* sociais dos indivíduos (ELIAS, 1994). Um dos elementos agregadores que Mário de Andrade e Amílcar Cabral compreenderam como sendo necessários a nova comunidade nacional era a necessidade de promoção da unidade africana, que é o objeto de estudo desta pesquisa.

Os dois líderes políticos compunham o grupo social dos “assimilados”<sup>1</sup>, camada

---

<sup>1</sup> A categoria social “assimilado” refere-se a uma política colonial portuguesa que vigorou entre os anos de 1926 até 1961. Os critérios para a assimilação eram os seguintes: o africano tinha de ter pelo menos 18 anos de idade, dar provas da sua capacidade para falar o português, ter um bom caráter e um cadastro policial e militar limpo (não podia ser um desertor do exército) e submeter sua candidatura às autoridades locais (WHEELER, 2013). Se o africano conseguisse provar ter um cargo na burocracia colonial, ter concluído a instrução secundária ou ser comerciante, empresário ou industrial, as formalidades da candidatura eram dispensadas. Em caso de aprovação de seu requerimento a assimilação, as autoridades concederiam um bilhete de identidade ao requerente. A assimilação foi uma criação do colonizador para promover uma ascensão social limitada dos nativos, sendo o pertencimento a cultura portuguesa o critério para a distinção (BRICHTA, 2012). Embora isso resolvesse os problemas portugueses, ocasionou tensões entre crioulos, famílias tradicionais que há muito tempo já estavam incorporadas na burocracia colonial portuguesa, e a nova categoria social “assimilado” que queria seu espaço

da elite colonial que possuía o *habitus* sociais dos portugueses, vivendo nas cidades e tendo oportunidades de acesso ao ensino superior e aos cargos do estado colonial. Os assimilados diferem entre si em suas experiências, narrativas e memórias da libertação nacional e de outros grupos sociais da sociedade colonial, tais como os grupos étnicos que mantinham seu *habitus* social diferente da cultura portuguesa.

Mário Pinto de Andrade (1928-1990) nasceu no Golungo Alto, zona rural com cerca de 180 km de distância de Luanda. Mário de Andrade era filho de Ana Rodrigues Coelho e José Cristino Pinto de Andrade, funcionário das finanças da burocracia colonial portuguesa e um dos fundadores da Liga Nacional Africana.

A Liga Nacional Africana pertenceu ao protonacionalismo<sup>2</sup> africano, uma vez que o discurso nacionalista se fazia no quadro da defesa da integração a República portuguesa, defendendo em seu programa político maior participação de quadros nativos das colônias nas assembleias legislativas portuguesas (ANDRADE, 1998, p. 121).

Mário de Andrade foi morar com o pai em Luanda, por causa da separação de seus pais. Contudo, Mário de Andrade em alguns momentos de sua infância retornou para Golungo Alto, onde manteve contato com a ruralidade angolana. Ele teve a oportunidade de estudar numa escola em Luanda, uma vez que fazia parte da categoria social dos assimilados de Angola.

Terminando seus estudos primários, ele fez seus estudos secundários no Seminário de Luanda no período de 1939-1944. Por volta do ano de 1948, conseguiu uma bolsa de estudos para estudar filologia clássica na Faculdade de Letras em Lisboa. Entre os anos de 1948 e 1952, conheceu Amílcar Cabral, Agostinho Neto, Francisco José Tenreiro e Alda do Espírito Santo, formando um grupo de estudantes com interesses comuns a partir da Casa dos Estudantes do Império, do Clube Marítimo e do Centro de Estudos Africanos<sup>3</sup>, lugar onde puderam refletir sobre o processo de “reafricanização dos espíritos”.

Em relação às atividades político-partidárias, Mário de Andrade foi o primeiro

---

também nas cidades e no estado colonial (NASCIMENTO, 2012).

<sup>2</sup> Andrade forjou o conceito de protonacionalismo no livro “origens do nacionalismo africano: continuidade e ruptura dos movimentos unitários emergentes da luta contra a dominação colonial portuguesa (1911-1961)” de 1998, resultado de suas últimas pesquisas realizadas na década de 1980.

<sup>3</sup> Importante ressaltar que o centro de estudos africanos mencionado por Andrade (1997) na entrevista dada ao professor Michel Laban foi um conjunto de reuniões informais ocorridas entre 1951 e 1954 na rua Actor Vale em Lisboa na casa da família Espírito Santo de iniciativa daquele grupo de estudantes. Eles elaboravam questões, tais como (1) a terra e o homem, (2) a socioeconomia africana, (3) o pensamento negro, (4) os problemas do ultramar português, (5) O negro no mundo, (6) Os problemas essenciais para o progresso do mundo negro, que eram discutidas coletivamente e respondidas por algum dos integrantes que tinha mais afinidade com o tema em discussão em formatos de texto com uma bibliografia.

presidente do Movimento Popular de Libertação de Angola <sup>4</sup> (MPLA) de 1960-1962. A atuação do MPLA em Angola inicialmente possuiu maior atuação entre os assimilados das regiões urbanas de Luanda e os grupos étnicos que adotavam a língua *kimbundu*.

O MPLA enfrentou a resistência política da Frente Nacional de Libertação de Angola<sup>5</sup> (FNLA), liderada por Holden Roberto, que possuía maior atuação no norte de Angola, onde o grupo étnico Bakongo é predominante, e da União Nacional para a Independência Total de Angola (UNITA), fundada por Jonas Savimbi em 1966, tendo como foco de atuação político-militar o sul e o leste de Angola e a busca pela participação dos ovimbundos, grupo étnico de origem de Savimbi e mais numeroso em Angola com quase cerca de 1.700.000 pessoas (PÉLISSIER, 2009). Desse modo, o processo de luta pela independência nacional em Angola se encaminhou para uma disputa entre três partidos políticos (UNITA, FNLA e MPLA), que se utilizavam da opção da luta armada para atingir a independência nacional.

Em relação à unidade africana, a UNITA manteve-se crítico da Organização da Unidade Africana<sup>6</sup> (OUA) e buscou seu apoio internacional na África do sul e nos EUA. A UPA, posteriormente FNLA, foi o primeiro partido político a conseguir apoio para a negociação do processo de independência nacional em Angola no Congresso Pan-Africano dos Povos em 1958, tendo inclusive sob o Governo da República Angolana no Exílio<sup>7</sup> (GRAE), órgão criado pela UPA para mitigar a propaganda política do MPLA no exterior, conseguido o reconhecimento de ser a única organização política legítima para representar os

---

<sup>4</sup> A data de fundação do partido do MPLA, que em sua narrativa oficial assenta o ano de 1956 como data de fundação, é objeto de questionamento (PACHECO, 1997; BITTENCOURT, 2002). Os autores apresentam evidências que o MPLA apenas possuiu ações de militância partidária e filiações ao partido político do MPLA apenas por volta do ano de 1960. Antes disso, líderes políticos do futuro MPLA, tais como Lúcio Lara ou Viriato da Cruz tiveram atuações no Partido Comunista de Angola (PCA) de 1955 ou no Partido da Luta Unida dos Africanos de Angola (PLUAA) com data provável de fundação de 1953 ou 1956 (PÉLISSIER, 2009, p. 237). Todavia, a forte repressão política da Polícia Internacional e Defesa do Estado (PIDE) proibiu e aniquilou essas agremiações políticas de Angola, tendo inclusive Viriato da Cruz partido para o exílio na França, juntando-se a Mário de Andrade e outros para a formação do Movimento Anticolonialista (MAC).

<sup>5</sup> Inicialmente surgiu com o nome União das Populações do Norte de Angola (UPNA) com data provável de fundação entre 1954 e 1957, depois se transformou em União das Populações de Angola (UPA) em 1958, e por último, se transformou em FNLA em 1962, aliando-se ao Partido Democrático de Angola (PDA) e outras agremiações políticas menores, possivelmente para conter as acusações de que havia hegemonia dos bakongos na UPA, além de ampliar sua frente de ação político-militar em Angola (PÉLISSIER, 2009, p. 290).

<sup>6</sup> A OUA foi fundada em 25 de maio de 1963 em Addis Abeba na Etiópia e contou com a participação de 30 estados do continente africano: Argélia, Benim, Burkina Faso, Burundi, Camarões, Chade, Costa do Marfim, Egito, Etiópia, Gabão, Gana, Guiné Conakry, Libéria, Líbia, Madagáscar, Mali, Mauritânia, Níger, Nigéria, República Centro-Africana, República Democrática do Congo, República do Congo, Ruanda, Senegal, Serra Leoa, Somália, Sudão, Tanzânia, Tunísia, Uganda. Em 2002, a OUA passou a se chamar União Africana (UA), reunindo cerca de 55 estados-membros do continente africano.

<sup>7</sup> Órgão criado em 5 de abril de 1962. Os principais funcionários eram o presidente Holden Roberto, o vice-presidente Emmanuel Kunzika, o secretário de negócios estrangeiros Jonas Malheiro Savimbi (ovimbundo) e o secretário de armamentos Alexandre Taty (Cabinda).

angolanos no Comitê de Conciliação da OUA em 1963, em detrimento do MPLA.

Diferentemente do FNLA, o MPLA entre os anos de 1961 e 1964 carecia de maior atuação no plano interno angolano. Para combater essa debilidade, o MPLA optou por fazer uma boa propaganda política no exterior, enviou naquele período cerca de 350 estudantes, que seriam futuros quadros do partido, para estudar no exterior e, sob a liderança de Agostinho Neto em 1962, o MPLA ajudou a compor a Frente Democrática para a Libertação de Angola<sup>8</sup> (FDLA), tendo a UPA rejeitado a participação nesta frente e Viriato da Cruz se demitido do MPLA e ingressado no GRAE, que possuiu grande influência da FNLA.

A ação interna do MPLA em Angola se modificou após a instalação do partido no Congo Brazzaville em 1964, que não precisava mais esconder suas convicções políticas e ações armadas como anteriormente no Congo Leopoldville em Kinshasa, e sobretudo após as incursões armadas realizadas no leste angolano entre 1967-1969.

Neste período, o MPLA tornou-se o único partido a manter lutas de libertação nacional em todas as regiões de Angola (norte, sul, leste, oeste e centro), transferiu-se para Lusaka, capital da Zâmbia, que passou a ser seu centro de ligação com o exterior, sendo também o primeiro partido angolano que passou a ter parte da sede do partido em território angolano. Esse conjunto de fatos levou ao Comitê de Conciliação da OUA, que havia dado total apoio ao GRAE em 1963, na reunião dos chefes de estados em Argel em setembro de 1968, a iniciar um processo de reconsideração do reconhecimento da GRAE, sendo uma vitória para o partido do MPLA (PÉLISSIER, 2009).

De todo modo no momento da independência, o governo de Portugal em seu discurso oficial afirmou ter entregado o país ao povo, pois se pensava uma união dos exércitos revolucionários dos três partidos e uma eleição. O acordo não foi cumprido, pois o MPLA liderando as forças revolucionárias em Luanda tomou o poder e passou a ser o governo do recém estado-nação Angola.

Por sua vez, Amílcar Cabral (1924-1973) nasceu em Bafatá na Guiné Bissau, sendo filho de Iva Pinhel Évora e de Juvenal Cabral. Amílcar Cabral fez seus estudos primários no Liceu de São Vicente nas Ilhas de Cabo Verde e chegou a Lisboa, em 1945, para cursar Agronomia. Ele retornou a Guiné Bissau no ano de 1952, quando foi contratado pelo ministério do ultramar para prestar serviços no Adjunto dos Serviços Agrícolas e Florestais no recenseamento em Bissau.

---

<sup>8</sup> A FDLA era composta pela União Nacional dos trabalhadores de Angola (UNTA), Movimento Nacional Angolano (MNA); e alguns partidos moderados de Bakongos provenientes de Kinshasa, tais como Movimento de Defesa (MDIA), Ngwizako e Nto-Bako (PÉLISSIER, 2009, p. 304).

A experiência do recenseamento (1953-1954) foi de grande valia para conhecer as realidades do colonialismo português na Guiné Bissau, bem como a composição dos grupos étnicos e suas características culturais. Ele ajudou na criação do Clube Desportivo Local (1954) para promover a solidariedade entre os guineenses, sendo logo fechado pelo aparelho repressivo colonial. Por causa de suas atividades, ele foi trabalhar em serviços de agronomia em Angola, sendo-lhe permitido visitar a Guiné apenas uma vez por ano. Esse episódio evidenciou-lhe que não havia diálogo com o poder colonial.

Amílcar Cabral foi o primeiro secretário-geral do Partido Africano da Independência<sup>9</sup> (PAI) em 19 de setembro de 1956. O PAI se transformou em PAIGC (Partido Africano da Independência da Guiné e Cabo Verde) em 1960, quando se definiu que a estratégia do binacionalismo era essencial para conseguir a libertação nacional de Guiné Bissau e Cabo Verde e parte da estrutura administrativa do Partido se instalaria na Guiné Conacry.

Todavia, o maior número de membros de ascendência cabo-verdiana na liderança do PAIGC foi motivo de questionamento por parte de outros movimentos com ascendência guineense, sobretudo a partir da Frente de Libertação e Independência da Guiné<sup>10</sup> (FLING), fundado em Dakar em 1962. Diferentemente do PAIGC, a maioria dos movimentos da FLING defendiam a estratégia da não-violência, sendo a partir da negociação com os portugueses que a independência nacional deveria ser conquistada, com exceção do Movimento de Libertação da Guiné (MLG- Dakar) que foi o primeiro movimento político que iniciou a ação armada nas fronteiras do norte da Guiné nas cidades de Susana, Varela, São Domingos e Bigene em 1961 e da Frente Unida de Libertação (FUL) que entrou em colapso em 1962, também composta MLG- Dakar (MENDY, 2019).

Diante da debilidade dos outros movimentos em negociar com os portugueses ou manter a estratégia de luta armada, o PAIGC entre os anos de 1960 e 1963 buscou se preparar para uma estratégia de luta armada no longo prazo com preparação de quadros para o Partido

---

<sup>9</sup> A narrativa oficial do PAIGC sustenta que o PAI foi fundado em 19 de setembro de 1956 por membros integrantes do Movimento pela Independência Nacional da Guiné Portuguesa (MING), do Movimento de Libertação da Guiné (MLG) e do Movimento de Libertação da Guiné e Cabo Verde (MLGCV) na rua Guerra Junqueira no centro de Bissau em que se assentou que Amílcar Cabral assumiu o posto de secretário-geral do PAI e Rafael Barbosa foi o primeiro presidente do PAI, após a reunião em que participaram Amílcar Cabral, Aristides Pereira, Fernando Fortes, Rafael Barbosa Elisée Turpin e Luís Cabral. Todavia, o historiador Julião Soares Sousa questiona a falta de evidência para atestar que Amílcar Cabral estivesse em Bissau e Mário de Andrade, em “Notas Biográficas” de Unidade e Luta I (1978), salienta que a necessidade de se manter a luta na clandestinidade dificultou a produção de documentos dessa reunião (MENDY, 2019).

<sup>10</sup> A FLING integrou diferentes movimentos nacionalistas, por exemplo, o Movimento de Libertação da Guiné (MLG-Dakar), fundado em Dakar em 1960 por François Kankoila Mendy, União dos Povos da Guiné Portuguesa (UPGP), liderada por Henry Labéry, e a União dos Nativos da Guiné Portuguesa (UNGP), liderada por Benjamin Pinto Bull.

e treinamento de soldados para a luta de libertação nacional, com campanhas de mobilização no campo e nos vilarejos da região norte e sul da Guiné portuguesa, havendo forte resistência dos grupos étnicos Fula, Mandinga e Manjaco, sobretudo aqueles em que os chefes mantiveram relações de colaboração com os portugueses (MENDY, 2019).

A luta armada teve início em 1963, a partir da fronteira norte da Guiné Conacry. Em 6 meses, o PAIGC já possuía o controle de 15% do território nacional de Guiné-Bissau, tendo conseguido apoio de alguns membros da OUA na causa do PAIGC, e em 1966, o PAIGC já possuía o controle de cerca de 50% do território nacional onde se concentrava metade da população da Guiné portuguesa.

Inicialmente, a OUA na sessão do Conselho de Ministros de 1963 realizada em Dakar em Agosto não reconheceu o PAIGC como representante político da Guiné Portuguesa, uma vez que havia divergências entre a delegação do Senegal do presidente Senghor, que era mais favorável a FLING, e as delegações da Guiné Conacry de Sékou Touré e da Argélia de Ben Bella, que era favorável ao reconhecimento político do PAIGC (SANTOS, 1968, p. 378). Após os sucessos das incursões armadas do PAIGC, o Comitê de Libertação da OUA com sede em Tanzânia que cuidava dos territórios ainda colonizados passou cada vez mais a demonstrar-se favorável ao PAIGC.

Em setembro de 1970, a OUA condenou o ataque realizado na Operação Mar Verde em setembro de 1970, que objetivou o assassinato de Sekou Touré e de Amílcar Cabral e a instalação de um regime favorável a causa dos colonialistas portugueses na região, favorecendo uma união momentânea entre representantes do grupo monróvia e do grupo casablanca, falaremos posteriormente sobre as divergências entre os dois grupos em relação a unidade africana no âmbito da OUA, em torno do repúdio aquela operação financiada pelos portugueses, tendo a Argélia, Líbia, Nigéria, Tanzânia e Zâmbia, oferecido assistência militar e financeira ao governo de Sékou Touré (MENDY, 2019).

Esse conjunto de ações conferiu cada vez maior legitimidade para o PAIGC, tendo o Partido em abril de 1972, conseguido o reconhecimento como único representante autêntico do povo da Guiné portuguesa na Comissão de Descolonização das Nações Unidas. O PAIGC teve reconhecido o status de observador na ONU em novembro de 1972, tendo reconhecimento internacional para dar início ao processo de formação do governo do novo país independente. O Partido iniciou os trabalhos para a formação da Assembleia Nacional do Povo em Guiné em dezembro de 1972, tornando-se o primeiro país das ex-colônias portuguesas a consolidar a independência nacional já em 1974.

Percebe-se pois que Mário de Andrade e Amílcar Cabral fizeram parte de um

processo sócio-histórico mais amplo de contestação ao colonialismo que resultou na emergência dos nacionalismos africanos, que assumiu diferentes formas tais como os movimentos “nativistas”, os movimentos religiosos, o “etiopianismo”, o pan-arabismo e o pan-africanismo (OLORUNTIMEHIN, 2010, p. 662).

Especificamente no pan-africanismo, que possuiu forte impacto nas concepções de nações e de unidade africana de diferentes líderes políticos africanos, o Congresso Pan-africano de 1945, em Manchester, foi um momento de inflexão na medida em que pela primeira vez na história dos Congressos Pan-Africanos houve uma participação majoritária de africanos, que repudiaram o imperialismo presente no sistema colonial e que defenderam o princípio da autodeterminação dos povos africanos (DIOP, 2010, p. 69).

Importante ressaltar que a defesa da autodeterminação dos povos e a contestação ao colonialismo fez parte de um processo sócio-histórico mundial que levou a organização da Conferência de Bandung (1955), passo inicial dado pelos países do Terceiro Mundo para reformular a nova ordem internacional do pós-guerra, que contou com as participações das delegações de 29 países<sup>11</sup>, que juntos somavam quase a metade da população mundial. As questões mais controversas debatidas no evento foram os posicionamentos das delegações quanto à questão do comunismo-capitalismo e do colonialismo europeu (REIS, 2019, p. 317).

A resolução dessas questões demandou novas soluções para os países do Terceiro Mundo. A grande contribuição da Conferência de Bandung foi apresentar uma nova forma de compreensão dos problemas geopolíticos do período em questão, saindo da divisão Leste-Oeste, que em linhas gerais disputavam a hegemonia global, para os conflitos entre Norte-Sul, que era a separação entre os países ricos do “Norte” industrializados e os países pobres do “Sul” subdesenvolvidos (BISSIO, 2015, p. 31). Além do questionamento do conflito Leste-Oeste, os países que integraram a Conferência de Bandung reclamavam uma identidade política para si, fundamentada em uma história comum de dominação colonialista sofrida por todos os países presentes naquela Conferência (BELLUR, 2018, p. 35).

A substituição do conflito leste-oeste para o conflito norte-sul, a partir de uma identidade política fundamentada na história comum de dominação colonialista teve implicações nos movimentos políticos presentes nos diferentes processos de luta pela conquista da independência nacional e mesmo nos países independentes em África, Ásia e

---

<sup>11</sup> Os países que compuseram as representações oficiais em Bandung foram Ceilão (Sri Lanka), Birmânia (Myanmar), Índia, Indonésia, Paquistão, Afeganistão, Camboja, República Popular da China, Egito, Etiópia, Costa do Ouro (Gana), Irã, Iraque, Japão, Jordânia, Laos, Líbano, Libéria, Líbia, Nepal, Filipinas, Arábia Saudita, Sudão, Síria, Tailândia, Turquia, República Democrática do Vietnã (Vietnã do Norte), Vietnã (do Sul) e Iêmen.

América, na medida em que cada vez mais se tornavam mais evidentes que as conquistas das independências nacionais eram insuficientes para a promoção do desenvolvimento socioeconômico e cultural necessário às reconstruções dos países que sofreram a exploração do colonialismo nos diferentes continentes.

No que se refere ao continente africano, esses fatos fortaleceram cada vez mais a convicção da necessidade urgente de construção de uma unidade necessária para a luta contra o colonialismo ainda presente no continente africano. Com as independências nacionais em África no início da década de 1960, a ideia de unidade em África se materializou na formação da OUA em 1963.

A formação da OUA ocorreu em meio às disputas entre os diferentes movimentos políticos das colônias em África que queriam o reconhecimento político no âmbito da OUA. Mário de Andrade e Agostinho Neto (MPLA) participaram da reunião preparatória dos ministros dos negócios estrangeiros de 15 a 21 de maio, que decidiu na reunião do conselho de ministro de 2 a 11 de agosto de 1963, apoiar a UPA-GRAE de Holden Roberto e Manuel Lopes da Silva, Adriano Araújo e Luís da Silva (PAIGC) tiveram postergado seus pleitos de reconhecimento em virtude da concorrência com a FLING.

Outra disputa na OUA eram as diferenças de concepção de unidade africana entre o grupo monróvia e o grupo casablanca, que foi formado na Conferência realizada em Casablanca de 4 a 7 de janeiro de 1961, composta por Egito, Marrocos, Guiné ex-francesa, Gana e Mali, comparecendo também representantes do Governo Provisório da República Argelina, do Sudão (ex-anglo egípcio), do Congo-Léopoldville, do Togo e do Ceilão.

As resoluções aprovadas na Conferência de Casablanca eram contrárias a qualquer tipo de cooperação com as antigas metrópoles e hostil ao Mercado Comum Europeu, defendiam a necessidade de revisão das fronteiras coloniais, a formação do Mercado Comum Africano e a formação de um Alto Comando Africano, que seria composto pelos Chefes de Estados-Maiores para a defesa comum do continente.

Por sua vez, o grupo monróvia foi formado a partir da Conferência de Monróvia realizada de 8 a 13 de Maio em 1961, organizada pela Libéria, Camarões, Nigéria, Togo, República Centro-Africana, República do Congo-Brazaville, Costa do Marfim, Daomé, Gabão, Alto-Volta, República Malgaxe, Mauritânia, Níger, Senegal, Tchad, Etiópia, Líbia, Serra Leoa, Tunísia e a Somália. Esse grupo era contrário à formação de qualquer força continental de segurança, defendendo o respeito à soberania e à integridade territorial de cada estado, bem como uma integração mais voluntária de cooperação econômica e cultural entre estados africanos (ASANTE e CHANAIWA, 2010, p. 877).

Os princípios do anti-colonialismo e do não-alinhamento eram os elementos de convergência entre os os grupos casablanca e monróvia que permitiram a construção do consenso para a formação da OUA em 1963, quando trinta chefes de estados participaram da assinatura da Carta da Unidade Africana, que se fundamentou nos seguintes princípios: autodeterminação dos povos, liberdade, justiça, igualdade, ajuda mútua, preservação da independência, soberania dos estados africanos, fidelidade à carta das ONU e Declaração Universal dos Direitos Humanos (KODJO e CHAINAWA, 2010, p. 903).

Os três eventos históricos apresentados – V Congresso Pan-Africano, Conferência de Bandung e a formação da OUA – possuem em comum a iniciativa dos povos colonizados na defesa da autodeterminação dos povos, que ocorre paralelamente com a luta pelas independências nacionais e com o processo de “descolonização” em África. Importante ressaltar que a descolonização não significa apenas independência nacional, com efeito “(...) a descolonização é verdadeiramente a criação de homens novos. Mas essa criação não recebe a sua legitimidade de nenhuma potência sobrenatural: a ‘coisa’ colonizada se torna homem no processo pelo qual se liberta” (FANON, 2005, p. 53).

O processo de “descolonização”, portanto, não se restringe a emancipação política do povo subjugado, mas sobretudo se relaciona com a libertação do “ser” no colonizado, que se transforma em um “homem novo”. Nesse sentido, as reflexões de Mário de Andrade e de Amílcar Cabral em relação à cultura, à revolução e à unidade africana também fazem parte dessa transformação do ser que opera em conjunto com a libertação do colonialismo. A luta pela emancipação política, portanto, relaciona-se com a cultura, na medida em que a libertação do colonialismo e do imperialismo envolvem processos de mudanças culturais nas sociedades envolvidas. Segundo Said (2011, p. 337-338),

Três grandes temas surgem na resistência cultural descolonizante, todos eles separados para os fins da análise, mas relacionados. Um é claro, é a insistência sobre o direito de ver a história da comunidade como um todo coerente integral. (...). Em segundo lugar, está a ideia de que a resistência, longe de ser uma simples reação ao imperialismo, é um modo alternativo de conceber a história humana. Particularmente importante é ver em que medida essa reconcepção alternativa está baseada em uma ruptura das barreiras entre as culturas. (...). Em terceiro lugar, há um visível afastamento do nacionalismo separatista em direção a uma visão mais integrativa da comunidade humana e da libertação humana.

No primeiro momento da resistência cultural descolonizante, a emergência da luta contra o colonialismo fomentou a unidade entre grupos heterogêneos e conseqüentemente necessitou da afirmação de uma história de luta comum e da formação de uma nova comunidade. No segundo momento, a luta contra o colonialismo e o imperialismo da nova comunidade se afirmou no conjunto da história humana. No terceiro momento, o

nacionalismo separatista caminhou em direção à libertação humana.

Percebe-se pois que a libertação humana opera-se através da história humana, de suas culturas e da circulação das ideias, sendo o nacionalismo constituído a partir de processos históricos e culturais necessariamente caracterizados por apropriações, experiências comuns e interdependência de todo tipo entre culturas diferentes (SAID, 2011, p. 339). Por isso, diferentes apropriações de ideias podem ser feitas pelos indivíduos, grupos ou sociedades, expressando-se, por exemplo, nas diferentes formas de nacionalismo separatista ou nacionalismo anti-imperialista, que em seus melhores aspectos apresentou-se mais crítico de si mesmo do que o primeiro (SAID, 2011, p. 340-342).

Os processos culturais apontados por Said na “resistência cultural descolonizante” caracterizam-se por distintas experiências e apropriações que podem ser incorporados criticamente pelos grupos ou sociedades em virtude dos interesses das novas comunidades nacionais que se opunham aos interesses exógenos do colonialismo e do imperialismo, conduzindo aquela comunidade específica e a própria humanidade no sentido da libertação. Fanon e Said utilizaram ainda o termo ambíguo “descolonização” ou “descolonizante”, para caracterizar o processo histórico de emergência da luta dos povos colonizados em busca da libertação no século XX.

Andrade (1984) utilizou a expressão “retomada da iniciativa histórica” para criticar o conceito histórico e sociológico “descolonização”, que retira o protagonismo dos povos colonizados na luta pela libertação. A análise das obras de Amílcar Cabral e de Mário de Andrade nos fornecem valiosos indícios para a reflexão sobre o processo de constituição da libertação e do protagonismo dos povos africanos na formação do nacionalismo anti-imperialista e, sobretudo, no plano da história humana e na libertação do ser humano.

Os dois participaram do processo de libertação nacional e das reflexões sobre os processos de assimilação cultural do colonialismo português que resultaram na escritura das obras que serão aqui analisadas: de Amílcar Cabral, alguns textos presentes no volume "Unidade e Luta I: A arma da Teoria" (1977) e "Unidade e Luta II: A Prática Revolucionária" (1977), além de "Análise de Alguns Tipos de Resistência" (1979); de Mário de Andrade, "Caderno de poesia negra de expressão portuguesa" (1953), "Antologia de poesia negra de expressão portuguesa" (1958), "La poésie africaine d'expression portugaise" (1969); "La guerre en angola - étude socio-economique" (1971), "A guerra do povo na guiné bissau" (1974), "Antologia Temática de poesia africana: I Na noite grávida dos punhais" (1975), "Antologia Temática de poesia africana: II O canto armado" (1979), "Amilcar Cabral. Essai de biographie politique" (1980) e "Origens dos nacionalismos africanos" (1990).

Amílcar Cabral morreu em 1973 e não continuou suas análises pós-independência, enquanto Mario de Andrade morreu em 1990, podendo deixar um legado mais amplo tanto quantitativamente, quanto a respeito das temáticas e olhares a partir de diferentes momentos históricos. Suas produções expressam a condição do “intelectual orgânico” no sentido atribuído por Gramsci (2001, p. 16), na medida em que “(...). Pode-se observar que os intelectuais ‘orgânicos’ que cada nova classe cria consigo e elabora em seu desenvolvimento progressivo são, na maioria dos casos, especializações de aspectos parciais da atividade primitiva do tipo social novo que a nova classe deu à luz”. Em nosso caso, temos dois intelectuais orgânicos provenientes da categoria dos assimilados na sociedade colonial, que vão se insurgir contra o sistema colonial português.

Suas participações na formação e na consolidação do MPLA e do PAIGC também fazem parte de suas atividades intelectuais, na medida em que o partido político tanto pode ser o lugar de promoção e de consolidação de novos intelectuais orgânicos da classe social emergente que defende novo projeto político, quanto pode desempenhar o papel de formar sujeitos políticos necessários ao projeto defendido e de integrar os diferentes grupos sociais naquele projeto político (GRAMSCI, 2001, p. 24).

As duas características do partido político são de suma importância, na medida em que o estado colonial deveria ser substituído por outra forma política capaz de libertar os povos do colonialismo, sendo necessária a composição de uma nova classe social consciente de sua responsabilidade com o projeto de libertação nacional. A participação dos líderes da libertação nos congressos internacionais expressam suas trajetórias de vida que seguem direções tanto intelectuais, buscando reflexões sobre as realidades em que estavam inseridos, quanto filiações partidárias em si que apontam direções mais práticas nas campanhas de libertação nacional.

Nesse sentido, as obras de Amílcar Cabral e de Mário de Andrade expressam as reflexões de dois intelectuais orgânicos, comprometidos com a libertação nacional de seus países e com seus próprios partidos, ainda que vivendo oposições internas que fazem parte da nova classe social emergente, oriunda da categoria social dos assimilados insatisfeita com a opressão do sistema colonial português.

A problemática do estudo é identificar quais os elementos de convergência e de divergência encontradas nas reflexões de Amílcar Cabral e de Mário de Andrade, relacionados aos conceitos de cultura e de revolução, tendo como objetivo entender como esses conceitos foram recepcionados em suas obras e elaborados a partir da experiência dos congressos internacionais e de suas propostas políticas relacionadas com a necessidade de

promoção da unidade africana.

Navarro (2018) considera que o desenvolvimento de uma pesquisa historiográfica sobre as independências africanas, tendo como eixo central a questão da unidade africana, permite a pesquisa de uma teoria do conhecimento a partir da análise dos conceitos, das estruturas lógicas, das estruturas argumentativas e dos desdobramentos históricos dos movimentos políticos, que os líderes e intelectuais africanos propuseram naquele momento. São principalmente nas publicações e discursos sobre o pan-africanismo que os autores discutem os conceitos de cultura e revolução. No caso desse estudo, esses dois conceitos foram escolhidos para serem analisados, na medida em que são necessários para a compreensão da concepção de unidade africana proposta por Amílcar Cabral e Mário de Andrade. Suas atividades transcenderam a atuação em suas respectivas colônias de origem, tendo consciência da necessidade de promover a luta em outras colônias.

Desse modo, no primeiro capítulo, analisamos a concepção de cultura em Mário de Andrade e em Amílcar Cabral. Os dois compunham o grupo dos assimilados no sistema colonial português. O processo de assimilação praticado pelo estado colonial português tinha como objetivo operar tanto para “(...). Uma passagem do não-ser ao ser cultural” (ANDRADE, 1958, p. 6-7), uma vez que os poderes coloniais não reconheciam os sujeitos colonizados como produtores de cultura; quanto um fenômeno socioeconômico, na medida em que a classe social dos assimilados fazia parte dos 0,3 por cento de toda a sociedade colonial em Angola, Guiné e Moçambique, tendo que consumir os bens fornecidos pela metrópole, pagar impostos, saber ler e escrever o português e prestar serviços militares obrigatórios (CABRAL, 1980, p. 22).

O acesso ao ensino superior permitia aos assimilados ocupar cargos na burocracia do estado colonial. Contudo, o aumento do contato dos assimilados portugueses com africanos de outras partes do continente e com diversas ideologias políticas de libertação do colonialismo, dentre as quais se insere a ideologia do pan-africanismo, fomentou o debate acerca da questão da unidade para a libertação do continente africano nos mais diversos movimentos nacionalistas africanos do período, bem como fomentou a crítica aos processos de assimilação à cultura ocidental portuguesa.

Nosso objetivo é analisar a compreensão de Amílcar Cabral e de Mário de Andrade sobre a importância da cultura no processo de libertação nacional, identificando os interlocutores utilizados no pensamento dos autores sobre a questão cultural, os debates políticos, o contexto histórico em que suas palavras estão inseridas e as operações conceituais utilizadas em suas produções.

A década de 1950 é um período de inflexão no pensamento de Mário de Andrade e de Amílcar Cabral, uma vez que eles iniciaram suas reflexões culturais no Centro de Estudos Africanos a partir da ideia de “reafricanização dos espíritos”, cujo objetivo era combater o processo de assimilação cultural empreendido pelo colonialismo português. Mário de Andrade enfatizou em sua produção escrita a reflexão sobre a cultura a partir do conceito de negritude (Cesaire e Senghor) e das discussões ocorridas no I Congresso Internacional de Escritores e Artistas Negros (1956), do qual participou da organização do evento. O evento é paradigmático por causa das diferentes percepções de Cesaire, Senghor e de Fanon, no que se refere à cultura e ao colonialismo. O pensamento dos três autores servirá ainda de base para outras críticas coloniais no âmbito cultural e mesmo no pós-colonial. Andrade apresentou suas reflexões sobre a cultura nas antologias da década de 1950 e depois inseriu a temática da luta armada na emergência da cultura nacional da década de 1960.

Enquanto Amílcar Cabral apresentará uma reflexão mais elaborada sobre a cultura apenas a partir de análises de alguns tipos de resistências em 1969, no qual, segundo Wood (2016, p. 46), Amílcar Cabral fez uma análise crítica das reflexões de Truong Chinh do livro “A resistência vencerá” (1947), que forneceu importante contribuição ao movimento revolucionário de libertação nacional vietnamita, criado por Hô Chí Minh na luta contra o colonialismo francês.

Com a emergência da luta armada na década de 1960, Mário de Andrade e Amílcar Cabral tiveram que refletir sobre as relações entre a cultura e a libertação nacional, que se tornou o horizonte de expectativa das realidades histórica experimentada por Amílcar Cabral e Mário de Andrade.

No segundo capítulo, analisamos a concepção de revolução presente nas obras de Amílcar Cabral e de Mário de Andrade. Diferentes movimentos de libertação nacional em África e em Ásia refletiram sobre qual a força motriz social, classe social ou alavanca social capaz de fazer ou iniciar o processo de revolução social antes, durante ou depois da independência nacional, uma vez que a libertação nacional não termina com a independência política. Essa questão era importante, pois estava relacionada com a hipótese do movimento de libertação nacional se encaminhar para soluções neocoloniais e aliar-se as forças imperialistas ou se iria assumir contornos revolucionários, promovendo a revolução social nos países independentes e se inserir na luta anti-imperialista.

A resposta de Fanon para essa questão era que a força motriz da revolução ainda antes da independência nacional deveria organizar-se a partir dos camponeses. A resposta de Amílcar Cabral para essa questão era que a “pequena burguesia” seria a classe social mais

apta a conduzir o processo de libertação nacional, todavia para a revolução social seria necessário o suicídio de classe. Segundo Benot (1981, p. 428-429) o grupo que Amílcar Cabral considerava como classe se constituiu em “intelectuais” que tiveram acesso ao conhecimento, métodos de pensamento e de ação que os setores populares não tiveram a oportunidade de adquirir, sendo necessário saber não se ela cometeria o suicídio de classe, mas sobretudo saber qual classe essa *intelligentsia* iria representar após a independência nacional, isto é, a burocracia do novo estado ou os setores populares (camponeses e trabalhadores). Em relação à questão dos intelectuais, Andrade (1988, p. 1-2) no plano da conferência intitulada “Formação e papel histórico dos intelectuais africanos”<sup>12</sup> salienta que:

**I. Formação das categorias de intelectuais africanos:** A) a acepção de intelectual: segundo o quadro conceptual gramsciano (ser social específico, uma função política universal); à luz da realidade social africana; no contexto do aparecimento dos primeiros letrados; B) Sequências diacrónicas dos discursos: o discurso da raça e dos valores da civilização negro-africana. **II. Pan-africanismo e pan-negrismo;** B) reactivação do renascimento africano: a ancoragem política; C) o discurso da libertação nacional; **III. Os intelectuais e poder em África (subsaariana).** A) O estado e as sociedades africanas: dependências; desarticulação das posições de classe. B) A trama dos conflitos entre os intelectuais e o poder: agentes da luta social ou agentes políticos? condutas de colaboração/adesão e de oposição; os intelectuais e a sua integração no aparelho de estado: intelectuais orgânicos do Estado?; o lugar da *intelligentsia* profissionalizada; Os intelectuais contra o poder: campo intelectual da oposição, a pulsão revolucionária; simetria de dois absolutos: poder político – discurso doutrinário do contrapoder. C) A especificidade nacional cabo-verdiana: a conduta participativa. O estado (a margem [junto] da autoridade coerciva e simbólica); o espaço da sociedade civil. **Conclusão:** Autonomia do mundo intelectual face ao mundo político; Convergência ou concorrência entre o homem político e o homem de saber?

Mário de Andrade entende que para a análise das formações dos intelectuais africanos era necessária a compreensão das especificidades históricas e sociológicas do lugar de emergência daquela categoria social, que em África estaria ligado ao contexto de emergência dos primeiros letrados, discursos de valorização da civilização negro-africana e do discurso da libertação nacional. Os intelectuais para Mário de Andrade não possuem vinculação automática de classe, posto que eles são “seres sociais específicos” e estão sujeitos a “desarticulação das posições de classe”, adotando posturas de colaboração/adesão ou oposição ao poder constituído na sociedade em questão. Importante ressaltar que o campo intelectual quando atua contra o poder pode exercer pulsões revolucionárias para a transformação social. Para Mário de Andrade, os intelectuais desempenham participação efetiva no processo de revolução social.

No terceiro capítulo, nosso objetivo é identificar a participação de Amílcar Cabral

<sup>12</sup> A Conferência intitulada “Formação e papel histórico dos intelectuais africanos” nos arquivos privados de Mário de Andrade da Fundação Mário Soares restou apenas uma sinopse de sua apresentação na cidade da Praia em Cabo Verde no dia 18 de Outubro de 1988.

e de Mário de Andrade nos congressos pan-africanistas, bem como suas concepções de unidade africana e na medida do possível identificar os conceitos de revolução e cultura presentes como elementos importantes na elaboração dessa concepção. Cabral participou da II Conferência Pan-Africana dos Povos em Túnis (1960), da III Conferência dos Povos Africanos no Cairo (1961), II Conferência dos Chefes de Estado e Governos dos Países Não-Alinhados no Cairo (1964) e da Conferência Tricontinental. Por sua vez, Andrade participou do I Congresso de Escritores e Artistas Negros (1956) em Paris, da I Conferência dos Escritores Afro-asiáticos (1958) em Tachkent, capital do Uzbequistão, que contou com a participação de Du Bois e com a comemoração de seus 90 anos, do II Congresso Internacional de Escritores e Artistas Negros (1959), em Roma, e da Conferência Tricontinental (1966). Mário também participou também de Congressos da Solidariedade Afro-asiática e do Movimento dos Não-Alinhados. Eles dois participaram II Conferência de Solidariedade dos Povos Afro-Asiáticos em Conakry (1960), cuja delegação era composta por Amílcar Cabral, Mário de Andrade, Hugo Menzes, Lúcio Lara, Marcelino dos Santos e Viriato da Cruz.

A participação nas diferentes conferências pan-africanas levou-os a reflexão de uma leitura própria sobre a concepção de unidade africana que estão presentes nos textos analisados e na criação do Movimento Anticolonialista (MAC) criado em 1957 para promover a unidades entre os diferentes movimentos das colônias portuguesas, da Frente Revolucionária Africana para a Independência das Colônias Portuguesas (FRAIN) criada em 1960 e substituída pela Conferência das Organizações Nacionalistas das Colônias Portuguesas (CONCP) criada em 1961.

As reflexões, ações e organizações em que Mário de Andrade e Amílcar Cabral participaram na construção da unidade africana fomentaram a formação de uma africanidade baseada na luta contra todas as formas de exploração e dominação que se apresentavam sob as formas de colonialismos e de imperialismos em África. A consolidação da nova personalidade africana se baseou em novos processos culturais e em novas pulsões revolucionárias que seriam capazes de sedimentar a libertação do continente africano, contribuindo assim com a libertação humana.

Nesse sentido, a análise das ações e reflexões sobre o processo de constituição da unidade africana será realizado a partir das análises dos conceitos de cultura e de revolução, tendo como parâmetro uma pesquisa documental, utilizando-se de textos, artigos, conferências e livros de Andrade e de Cabral, além do cruzamento de dados pessoais e parte do acervo documental disponibilizados na Fundação Mário Soares.

## 1 CULTURA EM MÁRIO DE ANDRADE E EM AMÍLCAR CABRAL

Mário de Andrade e Amílcar Cabral iniciaram suas reflexões sobre o processo de assimilação cultural ainda no centro de estudos africanos em Lisboa. Naquele momento da década de 1950, era preciso refletir sobre as insuficiências da identidade cultural do assimilado na sociedade colonial. A análise crítica dos processos culturais e da inserção dos negros nas sociedades colonizadas e nas metrópoles se fez, sobretudo, com leituras provenientes do campo intelectual do renascimento de Harlem e do movimento da negritude.

A negritude foi um movimento literário afro-caribenho que surgiu na década de 1930 no jornal “L’etudiant noir” (1934) que contou com a participação de Aimé Césaire, Léopold Sédar Senghor e Léon-Gontran Damas, que na época fomentaram o diálogo entre estudantes africanos e descendentes de africanos em Paris, baseado numa concepção de identidade cultural formada entre africanos do continente e seus descendentes no mundo. O termo negritude foi cunhado pela primeira vez nos poemas de “Cadernos de retorno ao país natal” (1939). Por isso, o movimento da negritude assumiu fortes vínculos com expressões estéticas literárias. O movimento da negritude assumiu maiores contornos e divulgação com a formação da revista *Présence Africaine* (1947), tendo como objetivo criar um espaço para africanos e seus descendentes divulgarem suas pesquisas na área da arte e da cultura.

Mário de Andrade era assinante da revista *Présence Africaine*, tendo contato com as leituras do movimento da negritude e do renascimento de harlem. Todavia, era necessário analisar as experiências específicas dos assimilados das colônias portuguesas em busca da “reafricanização dos espíritos” que era a necessidade de refletir criticamente sobre a violência física e simbólica perpetrada pelos colonialistas portugueses e a afirmação de uma identidade cultural africana ao invés de assumir uma identidade cultural lusitana. A identidade cultural da negritude, portanto, exerceu importante papel na conscientização dos processos de assimilação cultural.

Com esse objetivo, Mário de Andrade organizou o “Caderno de poesia negra de expressão portuguesa” (1953). Esse caderno apresentou as discussões que o grupo do centro de estudos africanos fez a partir de seus contatos com a noção de negritude. Vejamos como a problemática da assimilação cultural era abordada por Andrade (1953, p. 10),

Entretanto, abre-se um novo caminho de reconquista dos valores perdidos. O negro-africano ocidentalizado, “consumidor de civilização branca”, exprime uma atitude, num movimento formalmente cultural – a “négritude”. Agora é o novo negro que surge entre duas guerras, consciente dos problemas da sua particular alienação, a alienação colonial e reivindica o seu lugar nos quadros da vida econômica, social e política. Sinceramente interessado na preparação duma síntese de civilizações, dum justo e equilibrado diálogo Europa-África, Léopold Sédar

Senghor, poeta do Senegal, fiel representante da négritude, põe o problema: “Porque não unir nossas duas claridades a fim de suprimir todas as sombras? Ou, para empregar uma imagem familiar, porque razão, cultivando o nosso jardim, não enxertar o rebento europeu sobre o nosso rebento selvagem? Virtude das civilizações mestiças...”

A política de assimilação portuguesa tinha como objetivo tornar o negro-africano ocidentalizado um mero consumidor da civilização branca. Todavia, a “atmosfera internacional da guerra” pôs em xeque a ideia de superioridade da civilização branca e ocidental, emergindo um forte desejo de afirmação duma nova identidade negra (MUNANGA, 2009, p. 55).

A negritude foi uma das novas identidades negras pela qual o negro-africano conquistou o protagonismo em sua história. O novo sujeito negro-africano passou a interpelar os processos culturais pelos quais se estabeleceu a condição de alienação colonial. A negritude senghoriana no texto de Mário de Andrade pressupõe a recusa da tese do isolamento do negro-africano em sua própria cultura, sendo necessária a construção de uma base cultural dialógica entre África e Europa, considerada o objetivo de longo prazo da negritude senghoriana.

A subjetividade dos assimilados nas colônias portuguesas se constituiu numa experiência cultural entre África e Europa imposta pelo processo de assimilação cultural portuguesa. Entre os portugueses, a política colonial de assimilação (1926-1961) reforçou ainda mais a ideia de “missão civilizadora” iniciada ainda no período das grandes navegações, mas agora durante o século XX se vinculou também com a ideia de nação do estado novo português.

Os “heróis de África”, isto é, os portugueses que “pacificaram” os últimos grupos étnicos resistentes ao colonialismo português eram motivo de orgulho nacional por permitirem a expansão da pátria, da fé católica e da cultura portuguesa entre os assimilados, que agora passaram a ter uma legislação específica que tratava de seus direitos na nação portuguesa, e entre os “indígenas”, que agora poderiam manter sua cultura tradicional caso respeitassem a autoridade colonial portuguesa (WHEELER, 2013).

A insatisfação dos povos nativos à política de assimilação portuguesa existente nas leis do indigenato se apresentou nas sucessivas interferências das autoridades coloniais a partir das práticas de trabalhos forçados que modificavam o modo de vida tradicional daqueles povos ou mesmo quando havia a substituição de chefes tradicionais por outros chefes mais leais a política colonial portuguesa.

Já os assimilados das colônias portuguesas a partir da Liga Nacional Africana, sobretudo composta por mestiços urbanos, defendiam a construção de mais escolas, instituições de beneficência e de saúde para os assimilados e os nativos. Essas demandas não foram atendidas e cada vez mais a política de assimilação deu mostras de sua insuficiência, quando no censo de 1950 constatou-se que havia apenas 30.089 assimilados numa população de quatro milhões de africanos distribuídos entre as colônias portuguesas.

A insatisfação com as políticas de assimilação cultural portuguesa cada vez mais levou aos assimilados a repensarem os limites de integração na comunidade nacional portuguesa, sendo necessária a elaboração de novos elementos agregadores para a uma nova comunidade que não podia fazer um retorno ao passado, mas também não podia ficar preso ao presente.

Desse modo, os assimilados iniciaram um processo de crítica da alienação colonial que fosse capaz de permitir a construção de uma nova base cultural dialógica África-Europa. O “entre-lugar” que se formou desse espaço cultural fronteiro permitiu a elaboração de diferentes estratégias de subjetivação singular ou coletiva que dão início a novos signos de identidade no ato de definir a própria ideia de sociedade, renovando o passado e refigurando-o num entre-lugar que inova e interrompe a atuação do presente (BHABHA, 2001).

Desse modo, percebe-se que a “reafricanização do espírito” defendida por Mário de Andrade tem como pressuposto a ruptura com a alienação colonial, a recusa da tese do isolamento do negro-africano em sua própria cultura e a criação do trabalho fronteiro da cultura em que a ideia do “novo” também se traduz por uma nova relação em que os agentes culturais ressignificam as relações entre passado e presente na sociedade, na medida em que reafricanizar-se não significa um retorno ao passado. Para Andrade (1953, p. 10-11), os objetivos de médio e curto prazo se faziam nos seguintes termos:

como essa síntese ainda vem longe, o problema actual reside na conquista duma personalização, numa reabilitação de valores. A poesia do negro ocidentalizado provém duma necessidade imperiosa e angustiante de reencontrar os valores nativos destruídos, necessidade de se readaptar ao seu ambiente, necessidade de gritar a sua presença no mundo. Aimé Césaire não se cansa de afirmar na sua forma poética tão penetrante: E agora estamos de pé, meu país e eu, cabelos ao vento, minha mão pequena agora de punhos enormes, a força não está em nós, mas acima de nós, em uma voz que varre a noite e o público como a picada de uma vespa apocalíptica. E a voz diz que a Europa há séculos nos inundou de mentiras e nos encheu de pestes, que não é verdade que a obra do homem está pronta, que nada temos a fazer no mundo, que somos parasitas no mundo, que basta que nos coloquemos no bom caminho, mas a obra do homem está apenas começando, e ao homem cabe vencer toda interdição imobilizada nos recantos de sua fé, e nenhuma raça possui o monopólio da beleza, da inteligência, da força, e há lugar para todos no lugar de encontro da conquista, e agora sabemos que o sol gira em torno de nossa terra

iluminando a parcela estabelecida apenas por nossa vontade e que toda estrela cai do céu na terra por nossa ordem sem limites.<sup>13</sup>

A reabilitação dos valores passa pela reconstrução do eu e do país. Os negros ocidentalizados devem reencontrar-se com os valores negro-africanos em seus países. Esse trecho citado de Césaire foi extraído da obra “Caderno de retorno ao país natal”. No quarto estrofe, imediatamente anterior ao trecho que Mário de Andrade fez referência, Césaire traz uma noção do que seja a negritude para ele:

a determinação de minha biologia, não prisioneira da visão facial, duma forma de cabelo, de um nariz suficientemente achatado, de uma pele suficientemente melaniana, e a negritude, não mais um índice cefálico, ou um plasma, ou uma soma, mas medido pelo compasso do sofrimento (CÉSAIRE, 1969, p. 112).

A negritude, nesse sentido, é uma condição gerada pela história comum de sofrimento e de exploração gerados pelo escravismo e colonialismo da Europa em África e nas Américas. Em relação à origem do termo negritude,

É certo que foi na Europa, particularmente em Paris, que os poetas negros de expressão francesa sentiram com mais consciência os problemas da sua alienação e desenraizamento; hoje, porém, já estão espalhados por essa África ocidental e equatorial, por Madagascar e pelas Antilhas. Venha a sua poesia ritmada num francês vernáculo ou impregnada de construções de origem africana, no ‘patois’ da Martinica ou ‘parler vodou’ do Haiti, qualquer que sejam as influências formais dessa poesia, chega até nós o calor emocional da sua tendência – a expressão concreta das realidades negras. Nessa tendência se integra a poesia negro-africana de expressão portuguesa. Quem pela primeira vez exprimiu a “négritude” em língua portuguesa foi sem sombra de dúvida Francisco José Tenreiro no seu livro *Ilha de Nome Santo* datado de 1942. Devemos assinalar que ele encontrou por si, individualmente, as formas mais autênticas da expressão subjectiva e objectiva da “négritude”. A *Ilha de Nome Santo* aparece assim como um feliz encontro dos temas da sua terra de origem (S. Tomé) e ainda como exaltação do homem negro de todo o mundo. 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! (ANDRADE, 1953, p. 11).

A poesia negro-africana de expressão portuguesa, portanto, é movida pelo sentido poético da vinculação entre terra de origem, que no caso de Tenreiro é a Ilha de São Tomé e Príncipe, e a exaltação das realidades negras de África e da Diáspora. Esses versos de Tenreiro estão inscritos no poema *Epopeia*, que exalta a permanência da africanidade.

<sup>13</sup> Et nous sommes debout maintenant, mon pays et moi, les cheveux dans le vent, ma main petite maintenant dans son poing énorme et la force n'est pas en nous, mais au-dessus de nous, dans une voix qui vrille la nuit et l'audience comme la pénétrance d'une guêpe apocalyptique. Et la voix prononce que l'Europe nous a pendant des siècles gavés de mensonges et gonflés de pestilences, arcel n'est point vrai que l'œuvre de l'homme est finie que nous n'avons rien à faire au monde que nous parasitons le monde qu'il suffit que nous nous mettions arcel du monde mais l'œuvre de l'homme vient seulement de commencer et il reste à l'homme à conquérir toute interdiction immobilisée aux coins de en ferveur et aucune race ne possède le monopole de la beauté, de l'intelligence, de la force et il est place pour tous au rendez-vous de la conquête et nous savons maintenant que le soleil tourne autour de notre terre éclairant la arcele qu'à fixée notre volonté seule et que toute étoile chute de ciel em terre à notre commandement sans limite.

Dos poetas africanos, negros ou brancos que têm surgido em Angola, permitimo-nos destacar os que figuram neste caderno: António Jacinto, um pouco menos experimentado que os restantes nos ritmos da poesia negra, Agostinho Neto profundamente consciente da alienação negra geral partindo das suas experiências pessoais e Viriato da Cruz o que, em nossa opinião, penetrou mais fundo nas realidades negras de Angola e merece o epíteto de poeta angolano (ANDRADE, 1953, p. 11-12).

Importante observar que a identidade africana imaginada por Mário de Andrade no excerto se constroi a partir das experiências socioculturais em África, não tendo uma vinculação automática com a ideia de raça. Assim sendo, os africanos seriam os negros, brancos e mestiços que nasceram no continente e que possuíam a vivência dos dilemas e das experiências socioculturais africanas. Por isso, o mestiço Viriato da Cruz seria também capaz de penetrar nas realidades negras de Angola e ser considerado um poeta africano e angolano, bem como o poeta mestiço Francisco José Tenreiro que primeiro exprimiu a negritude de expressão portuguesa.

A negritude também poder ser expressa a partir das reminiscências dos ritmos e dos valores negro-africanos, mas sobretudo emerge dos “compassos dos sofrimentos” sentidos pelos negros do continente ou de seus descendentes na diáspora que questionam as injustiças sociais e raciais sofridas (ANDRADE, 1953, p. 12-13).

Essa conceituação de identidade africana que incluía os mestiços foi questionada durante o processo de libertação nacional quando a direção do partido do MPLA passou por um processo de “africanização” que deveria dar acesso a pessoas não-mestiças e epidermicamente mais escuras, um dos fatos que ocasionou o pedido de demissão de Viriato da Cruz<sup>14</sup> em 1962 (SERRANO, 2012).

Mário de Andrade publicou ainda um artigo na revista *Província de São Pedro* (1954) analisando também o fenômeno da negritude da seguinte forma:

“Eis a afirmação da “negritude”, como a definiu um poeta: ‘Me sentir moi-même’. Não sabemos de outra forma mais exacta para definir o movimento literário do Homem Negro actual que representa como todos os grupos humanos uma força no tablado desta “civilização planetária”. A “négritude” – o termo é criação da intelectualidade negra francesa, pretende muito simplesmente a auto-realização do Homem Negro nos seus quadros de vida econômica, social e política. O Homem Negro deve apresentar-se como tal, no conjunto da família humana. Os representantes mais fieis da “négritude” são os poetas negros de expressão francesa e malgache. Desde o Senegal a Madagascar, das Guianas ao Haiti, Gilbert Graciant, Aimé Césaire, Cry Tirolien, Jacques Roumain, Sédar Senghor, David Diop, Jean Joseph Rabémananjara, são, pelo que temos lido, os vanguardistas do caminho duma autenticidade nova. Para estes poetas trata-se de ser “voz”: Eu chegaria ao meu país e lhe falaria: “Abraça-me sem medo... E se eu não sei o que falar, é para você que falarei”. E eu diria a ele novamente: “Minha boca será a boca dos infelizes que não têm boca, minha voz, a liberdade daqueles que estão presos na masmorra do

<sup>14</sup> Viriato da Cruz era defensor de que a “África para os africanos”, princípio muito ligado ao pan-africanismo, se conjugasse com o princípio de “um homem, um voto”, que não faz uma distinção racial.

desespero” (ANDRADE, 1954, p. 3).<sup>15</sup>

O Poeta que definiu a negritude como “me sentir moi-même” – sentir-me eu mesmo – foi Léon-Gontran Damas. Ele utilizou a expressão “me sentir moi-même” em seu poema “Limbé” de 1937, no qual o poeta tematiza a questão do desenraizamento dos negro-africanos por causa do tráfico negreiro, mas reclama sua identidade africana, buscando transcender a história colonial. Essa transcendência em Mário de Andrade possui também forte apelo à nação e ao povo explorado, conforme a citação que Mário de Andrade fez dos versos de Aimé Césaire do Caderno de Retorno ao país natal, onde a voz do poeta deve ser “a liberdade daqueles que estão presos na masmorra do desespero” (CÉSAIRE, 1969, p. 48).

Nesta primeira análise de Mário de Andrade sobre o movimento literário da negritude, ele assenta que os negro-africanos devem voltar o seu olhar para as condições de alienação colonial, sobretudo para a categoria social dos assimilados que teve maior inserção na ocidentalização do que outros setores da sociedade colonial que preservaram os valores negro-africanos.

A crítica da alienação colonial tem como pressuposto nesse primeiro momento a negação do processo de assimilação cultural, sendo necessário que os assimilados tomem consciência da necessidade de transcender a história colonial em busca de uma nova identidade africana que se traduz por uma “reafricanização dos espíritos” nos assimilados. Em outras palavras, novo habitus social é necessário para que os assimilados sejam capazes de romper com a alienação colonial promovida no processo de assimilação cultural, em que os assimilados tornavam-se meros consumidores da “civilização branca” e tinham como principal objetivo a busca por um cargo na burocracia do estado colonial (ANDRADE, 1997).

Importante salientar que a nova identidade africana defendida por Mário de Andrade no processo de reafricanização dos espíritos posta pela negritude aos assimilados no “retorno as fontes” visa a promoção do renascimento das artes e das culturas populares negro-africanas em um novo contexto em que se visa o rompimento com a história colonial. O novo habitus social do assimilado, presente na busca por uma nova identidade africana, se expressa na responsabilidade de transformar as realidades de opressão e de sofrimento vivida na sociedade em que fazem parte e na capacidade de preservar os valores negro-africanos decorrentes da manifestação cultural de matriz africana.

Em relação ao modo em que seria possível o renascimento das culturas

---

<sup>15</sup> Je viendrais à ce pays mien et je lui dirais. “Embrassez-moi sans crainte... Et si je ne sais que parler, c'est pour vous que je parlerai”. Et je lui dirais encore: “Ma bouche sera la bouche des malheurs qui n'ont point de bouche, ma voix, la liberté de celles qui s'affaissent au cachot du désespoir”.

negro-africanas, Mário de Andrade publicou a “Antologia de poesia negra de expressão portuguesa” no ano de 1958. Seu prefácio intitulado “Cultura negro-africana e assimilação” abordou a questão do engajamento dos intelectuais nas lutas dos povos. Assim,

A vocação própria do intelectual é de situar os problemas essenciais que orientam os destinos do público de seu tempo. Os acontecimentos do século em que vivemos são de tal modo rápido e apaixonante que a consciência de cada intelectual se encontra dia a dia engajada em definir uma posição. Acontecimentos que se colocam no plano humano, social ou político, três aspectos da cultura. Daí o sentimento de responsabilidade actuante de todos nós que manejamos uma pena. A tentação de irresponsabilidade é quase estranha hoje a uma certa categoria de homens, os colonizados. Por quê? Porque a situação de colonizado (indígena, evoluído, evoluinte e assimilado, que sei eu?) qualquer que seja a etiqueta que nos queiram impor, significa um atentado permanente à personalidade humana (ANDRADE, 1958, p. 1).

Mário de Andrade utiliza o termo africano para considerar a experiência sociocultural de brancos, mestiços e negros nascidos em África. Mas, ele também se volta para as especificidades dos problemas da “cultura negro-africana”, que é aquela em que o racismo praticado pelos colonialistas foi mais latente. Mário de Andrade propõe que a figura do intelectual é indissociável do engajamento nas grandes questões humanas, sociais e política de seu tempo, sendo estes também aspectos da cultura. Apesar de a política ser um aspecto da cultura, aquela é capaz de condicionar a cultura, uma vez que

Nunca repetiremos demasiado com Frobenius que a ideia do negro bárbaro, incapaz de criar formas de civilização. É uma invenção europeia. Mas o debate actual sobre a cultura negro-africana (ou sobre culturas negro-africanas, cuja área abrange a África e parte das Américas) ultrapassa o plano duma afirmação pura e simples dos valores negros ou do reconhecimento de civilizações que floresceram no continente africano ou ainda da contribuição desses valores no enriquecimento de outras culturas ditas superiores. Os intelectuais negros situam a questão noutra plano e numa outra perspectiva: a) das relações entre o poder e a cultura, isto é, do condicionamento político das culturas negras; b) das possibilidades duma renascença dos valores culturais negros e sua integração no património universal (ANDRADE, 1958, p. 1-2).

Ao invés da afirmação dos valores negro-africanos ou da análise das relações entre fenômenos culturais de civilizações distintas, como feitas em 1953, Mário de Andrade propõe que o renascimento dos valores culturais dos negro-africanos em África e na diáspora deverá combater os condicionamentos do poder sobre as manifestações culturais de matriz africana.

Em outras palavras, Mário de Andrade está concordando com a tese de Frantz Fanon no trabalho “Racismo e Cultura”, apresentada no I Congresso Internacional de Escritores e Artistas Negros (1956), que para a libertação da cultura é necessário a libertação política. Neste trabalho, Fanon (1980, p. 47-48) chegou a seguinte conclusão em relação à tomada de consciência dos grupos “inferiorizados” no sistema colonial:

“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 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. (...). 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”.

Frantz Fanon considera que a experiência cultural de resignificação “solene e abrupta” que o “indígena” faz no “mergulho no abismo do passado” é necessária para conquistar a libertação total do território nacional, o fim do estatuto colonial e a libertação das culturas autóctones dos inferiorizados produzidos pelo racismo presente no sistema colonial. Para Frantz Fanon, as trocas recíprocas entre culturas distintas só é possível apenas com o término do regime colonial. A esse respeito, Andrade (1958, p. 2) salienta que

Assim é que as possibilidades duma renascença negro-africana só podem ser encaradas numa situação política de independência nacional. Todas as renovações culturais da história se colocam a prazo mais ou menos em termos duma emancipação, levada a cabo pelos interessados.

Mário de Andrade concorda com Frantz Fanon em relação ao objetivo da luta que seria necessário a independência nacional. Todavia, ainda não está definida qual a melhor estratégia a ser adotada em relação ao colonialismo português, isto é, a negociação ou a luta armada. Importante ressaltar que no texto que ele fez uma crítica ao manifesto da Revista Consciência Africana de 1956, que trataremos no próximo capítulo, ele fala sobre a necessidade de “violência” na luta contra o colonialismo. O debate sobre as formas da luta (violenta e não violenta) estava ocorrendo no Movimento Anticolonialista (MAC) entre os anos de 1958-1960, mas ainda sem uma posição definida (ANDRADE, 1997, p. 144). A “emancipação política” presente no texto de Mário de Andrade estar naquele momento sendo imaginada a partir das reflexões feitas no Movimento Anticolonialista. O MAC foi um dos

instrumentos de ação política naquele momento que possibilitava a emergência da renascença dos valores negro-africanos, cujo objetivo era combater a política de assimilação cultural nos sujeitos colonizados. Vejamos o impacto social da política de assimilação nas palavras de Andrade (1958, p. 6-7)

De qualquer modo, a assimilação traduz-se sempre na prática por uma desestruturação social dos quadros negro-africanos e pela criação em número reduzido da elite assimilada. No caso português, a assimilação apresenta-se como uma receita mágica (a única) que permite fazer sair o indígena, o negro-africano, <<trevas da sua ignorância>> para entrar no <<santuário do saber>>. Uma forma de passagem do não-ser ao ser cultural, para empregar a linguagem de Hegel. O problema hoje é de saber como vai reagir o homem assimilado nessa situação artificial, parasitária de desenraizado. Como se vai afirmar? Fugindo do convívio com o indígena? Perdendo-se ao contacto com as <<luzes brilhantes da civilização>>? Aceitando e aprofundando a sua pseudo-condição de <<mestiço cultural>>? Uma tarefa se impõe, a meu ver, no momento histórico que atravessamos, para responder justamente a essas interrogações, que é a de retomar, esquadrihar no nosso passado as correntes de afirmação, da tomada de consciência, através de atitudes individuais e dos movimentos culturais que se foram desenvolvendo, diante do problema da cultura negro-africana e da assimilação. Isto, em cada um dos territórios, onde a língua portuguesa se implantou, como única forma de expressão escrita, oficial e autorizada. Tarefa que não estando ora nos meus propósitos, proponho à juventude africana.

Mário de Andrade socialmente fazia parte da elite assimilada, tendo inclusive identidade de assimilado. Depreende-se de seu questionamento que ele rejeita tanto a identidade cultural de assimilado quanto de mestiço cultural. Sua resposta subscreve a tese de que é a história das sucessivas tomadas de consciência desse dilema presente entre cultura negro-africana e assimilação que será capaz de responder de forma satisfatória essa questão. Para a geração de Mário de Andrade, o dilema da cultura negro-africana e assimilação se apresentam da seguinte maneira:

“De expressão inglesa, francesa ou portuguesa, os novos poetas negro-africanos orientam-se no sentido duma pesquisa literária <<autenticamente negra>> duma reivindicação <<do orgulho escandaloso da qualidade de ser negro>>, com maior ou menor felicidade se alimentam dum só tema: a noite da opressão colonial. Onde o engajamento político, revolucionário desta poesia que fere a sensibilidade de tanto esteta ocidental... Condenada a atingir apenas as minorias africanas, quem ignora que esta poesia terá de ceder lugar a uma outra, ritmada na <<linguagem nova do futuro>> Quanto às produções poéticas da África Negra sob administração portuguesa, elas desafiam a eficiência duma política de cinco séculos de <<assimilação espiritual>>. Em vez de cantarem a integração numa comunidade estranha à personalidade africana, os novos poetas gritam: Criar criar / criar liberdade nas estradas escravas/ algemas de amor nos caminhos paganizados do amor/ sons festivos sobre o balanceio dos corpos em forcas simuladas/ criar/ criar amor com os olhos secos” (ANDRADE, 1958, p. 8-9).

A reflexão de Mário de Andrade nesse texto introdutório da Antologia reflete já um momento de transição entre a negritude, enquanto pan-africanismo cultural, para um tipo de pan-africanismo mais político e revolucionário. Os versos citados no final do excerto de Agostinho Neto expressam o ímpeto da ação política em “criar liberdade nas estradas

escravas”. Essa ação de criar liberdade envolve também processos de renovação cultural, que como dito anteriormente, necessita em alguns momentos da história de uma “emancipação levada a cabo pelos interessados”.

Importante salientar que a discussão sobre emancipação presente na ideia de independência nacional é discutida em conjunto com a noção de personalidade africana, quando ele faz uma crítica à integração numa comunidade estranha. As reflexões de Mário de Andrade em “cultura negro-africana e assimilação” do semestre do ano de 1958, ocorreu quando Gana já tinha se tornado independente em 1957, quando já tinha ocorrido a I Conferência dos Estados Independentes em África e quando estava em curso as negociações para a formação da União dos Estados africanos, Gana-Guiné-Mali.

O conceito de personalidade africana na época foi objeto de profundas discussões na I Conferência dos Estados Independentes de África sediada em Acra no mês de Abril de 1958. Essa conferência deu contornos mais geopolítico e geo-histórico a noção de personalidade africana, defendendo uma concertação em matéria de política externa como o não-alinhamento, a soberania e a integridade territorial. Todavia, o conteúdo de personalidade africana, em Mário de Andrade, ainda não aparece de forma precisa. Ele seria objeto de reflexão e de maturação durante a organização da luta de libertação nacional nas colônias portuguesas e durante a reflexão sobre a relação entre identidade cultural africana e a cultura nacional.

Em relação à cultura africana e a cultura nacional, a reflexão de Frantz Fanon em “Sobre a cultura nacional” no II Congresso Internacional de Escritores e Artistas negros (1959) em Roma defendeu que a práxis política era a manifestação maior da cultura e que

É em torno da luta dos povos que a cultura negro-africana se adensa e não em torno de cânticos, poemas ou folclore; Senghor, que também é membro da sociedade africana de Cultura, e que trabalhou conosco sobre a questão da cultura africana, também não hesitou dar ordens à sua delegação para apoiar as teses francesas a respeito da Argélia. A adesão à cultura negro-africana, à unidade cultural da África, passa primeiro por um apoio incondicional à luta de libertação dos povos. Não se pode querer o florescimento da cultura africana se não se contribui concretamente para a existência das condições dessa cultura, isto é, para a libertação do continente (FANON, 2005, p. 270).

A cultura para Mário de Andrade dialoga com essa concepção de cultura de Frantz Fanon, uma vez que a dimensão cultural gira em torno da luta dos povos pela libertação nacional. O renascimento da cultura negro-africana se concretiza no apoio incondicional a libertação nacional dos povos africanos. Andrade (1997, p. 155) fez o seguinte relato sobre a necessidade de aprofundar a tese de Frantz Fanon:

Disse-lhe, no último encontro, que a minha vida estava cada vez mais voltada para acção política: já não tinha lazeres, nem possibilidades de me entregar às atividades

literárias. Mas a preocupação cultural permanecia. Sob uma outra forma: inscrever o cultural no político; pensava que era preciso dar um sentido operacional à cultura, a própria práxis política era uma obra cultural por excelência. Eis um pensamento de Fanon, que nosso grupo vai aprofundar.

A noção de cultura de Frantz Fanon, portanto, teve forte impacto nas reflexões de Mário de Andrade, Amílcar Cabral e daqueles que fizeram parte do MAC nos encaminhamentos da luta de libertação nacional. A necessidade de aprofundamento da unidade e de aprofundamento das culturas nacionais tornou-se um imperativo na concepção de luta de libertação nacional presente nos textos de Mário de Andrade e de Amílcar Cabral.

O artigo de Mário de Andrade “A Poesia Africana de Expressão Portuguesa: Evolução e tendências atuais”, publicado na Revista *Présence Africaine* em dezembro de 1967 e também no prefácio da obra *Poesia Africana de Expressão Portuguesa* de 1969, evidencia o aprofundamento daquele imperativo. A primeira observação importante do artigo para a reflexão sobre a cultura no pensamento de Mário de Andrade ocorre na substituição do título “poesia negra de expressão portuguesa”, utilizada nas antologias de 1953 e de 1958, para “poesia africana de expressão portuguesa”.

Este artigo marca um momento de inflexão em suas concepções sobre a cultura, na medida em que durante o processo de libertação nacional ele refletiu sobre as insuficiências teóricas da concepção de negritude. Outra questão importante presente no artigo é sua análise sobre a periodização da produção poética africana de expressão portuguesa. Vejamos a periodização da expressão das escritas poéticas africanas de expressão portuguesa feita por Mário:

Pode-se afirmar ao final deste panorama que a evolução da poesia africana contemporânea de expressão portuguesa é pontuada por três etapas essenciais: a primeira é a fase da negritude, entendida como recusa de assimilação, ou para usar os termos de Césaire, como "postulação irritada e impaciente da fraternidade". A edição de 1942 da *Ilha de Nome Santo*, de Francisco José Tenreiro, marca o ponto de partida. No processo de sua afirmação, o poeta primeiro procura conectar a condição primordial de um homem da ilha a um mundo maior de opressão. Através das primeiras formas de expressão literária, esses poetas, todos demonstrando uma recusa, partem em busca de matrizes culturais. Para erradicar a assimilação, é preciso ser capaz de se reconhecer nos elementos de uma cultura enraizada no espírito nacional. É essa consciência da herança africana e do mundo negro que é particularmente expressa na poesia de F.J. Tenreiro. É uma voz solitária que se levanta para cantar uma ilha e exaltar a negritude, em língua portuguesa: sua voz morena / canta nas cenas de Paris / Folies-Bergères! / Seu corpo / Os brancos pagam por isso / Com garrafas de champanhe. / Folies-Bergères! / London Paris Madrid / sobre as malas... (ANDRADE, 1967, p. 20).<sup>16</sup>

<sup>16</sup> On peut affirmer au terme de ce panorama que l'évolution de la poésie africaine d'expression portugaise des temps modernes est jalonnée de trois étapes essentielles: la première est celle de la nègritude entendue comme refus de l'assimilation, ou pour employer les termes de Césaire, comme 'postulation irritée et impatiente de la fraternité'. La parution en 1942 de *Ilha de Nome Santo* de Francisco José Tenreiro, marque le point de départ. Dans la démarche de son affirmation, le poète cherche d'abord à relier sa condition primordiale d'homme insulaire à un monde plus vaste de l'oppression. A travers les premières formes d'expression littéraire, ces

Essa primeira fase da expressão poética africana surge a partir do grito da negritude, sendo necessária a busca por matrizes culturais não ocidentais capazes de criar um homem novo e a formação de uma solidariedade fundamentada na rejeição das opressões presentes no colonialismo. Essa primeira fase inicia uma inflexão na emergência do espírito nacional. Em seguida,

O segundo estágio, causado pela ampliação da negritude, é o momento da particularização. As canções delineiam os contornos nacionais e incidem mais profundamente as realidades sociais. Também vem o chamado para a fraternidade da irmandade, seguindo uma consciência mais concreta da condição colonial de cada país. Deve-se notar, além disso, que foi a partir de 1954 que os partidos políticos do tipo moderno foram estruturados nessas regiões. Assim, a criação literária estimula o desenvolvimento da consciência nacional. Entre esta data e o contexto do ano 60, a poesia aproveita a moldura dos acontecimentos que caracterizam a situação em plena mutação. Em todos os lugares, a mudança de perspectiva traz uma atualização do tema (ANDRADE, 1967, p. 22).<sup>17</sup>

A segunda fase é o momento onde a negritude, entendida como solidariedade entre negro-africanos e negros da diáspora, sofre um processo de particularização, baseada nas condições concretas de cada colônia, na qual as realidades sociais e os “contornos nacionais” moldam essas expressões da negritude. Essa passagem se manifesta nos novos temas em enfoque nas poesias, uma vez que

Há uma convergência de temas, ao longo desse período de particularização que, em suas extensões, desencadeia uma verdadeira poesia de resistência nacional. Quando entre 4 de fevereiro de 1961 e 25 de setembro, pela via armada, a iniciativa histórica molda esse momento do futuro, a poesia ilumina esses novos horizontes. Identificar-se, pelo conteúdo e pela forma da linguagem, com o que há de autenticamente popular, grandioso e vigoroso nas mudanças em curso, essa parece ser a perspectiva dos poetas, nesta terceira fase da poesia africana de expressão portuguesa. Costa Andrade desafia este mundo indiferente a um ato da tragédia angolana: Na terra / há 50.000 mortes que ninguém chorou / ninguém... (ANDRADE, 1967, p. 24).<sup>18</sup>

---

poètes, tout en manifestant un refus, partant à la recherche de matrices culturelles. Pour extirper l'assimilation, il faut pouvoir se re-connaître dans les éléments d'une culture enracinée dans le sel national. C'est cette prise de conscience d'un patrimoine africain et du monde noir qui s'exprime tout particulièrement dans la poésie de F.J.Tenreiro. C'est une voix solitaire qui s'élève pour chanter une île et exalter la négritude, en langue portugaise: Ta voix brune / chante sur les scènes de Paris / Folies-Bergères! / Ton corps / Les blancs le payent / A coups de bouteilles de / champagne. / Folies-Bergères! / Londre Paris Madrid / sur les valises...

<sup>17</sup> La deuxième étape, suscitée par l'élargissement de la négritude est le moment de la particularisation. Les chants précisent les contours nationaux et cernent plus profondément les réalités sociales. Vient également l'appel à la fraternité du combat, par suite d'une prise de conscience plus concrète du conditionnalisme colonial de chaque pays. Il faut remarquer, d'ailleurs, que c'est à partir de 1954 que se structurent dans ces régions les partis politiques du type moderne. Alors, la création littéraire rythme le développement de la conscience nationale. Entre cette date et les approches de l'année 60, la poésie saisit la trame des événements qui caractérisent la situation en pleine mutation. Partout, le changement des perspectives amène une actualisation de la thématique.

<sup>18</sup> Il s'opère une convergence de thèmes, tout au long de cette période de particularisation qui, dans ses prolongements, fait éclore une véritable poésie de résistance nationale. Quando, entre le 4 février 1961 et le 25 septembre, par la voie armée, l'initiative historique qui façonne ce moment de leur devenir, la poésie y éclaire les nouveaux horizons. S'identifier, par le contenu et la forme du langage, à ce qu'il y a d'authentiquement populaire grandiose et exaltant dans les mutations en cours, telle apparaît la démarche des créateurs, en cette troisième

A terceira fase da poesia africana de expressão portuguesa é a poesia de resistência nacional, na qual tema, conteúdo e linguagem exaltam a resistência do povo no processo de libertação nacional. A poesia de resistência nacional não é o único movimento poético presente nesse período. Por exemplo,

A diversidade das condições nacionais é claramente expressa por esses poetas, em relação às palavras que fazem referência à opressão ou à contestação. E em cada obra poética, pode-se facilmente constatar a ampliação dos horizontes ou a crise em razão da própria condição individual. Graças a uma consciência nacionalista ao nível das colônias portuguesas, a poesia africana mais significativa apresenta uma certa unidade nos seus temas. Encontramos aqui registro de suas vozes que ecoam as angústias da vida. Em suma, a expressão do poeta coaduna-se com sua demanda pessoal, enfrentando os problemas de seu tempo. Vejamos agora duas pequenas tendências representadas pelos poetas Geraldo Bessa Victor<sup>19</sup> e Mario Antonio<sup>20</sup>, ambos são deliberadamente contrários às profundas aspirações do povo angolano à independência e são consagrados pelas instituições coloniais que apoiam a traição. O primeiro é vítima do autoexotismo, uma forma de apreender a cultura africana com os olhos do velho poeta colonial, e o segundo é vítima de sua crise intimista. A tendência que, em nossa opinião, marca a fase atual da poesia africana da expressão portuguesa se volta à exaltação do surgimento deste novo fenômeno constituído pela retomada da iniciativa popular, a saber, a expressão de fidelidade ao real, traduzida em termos de luta, conflito e momentos de tensão. Mais uma vez, trata-se de identificar-se com o conteúdo popular da luta de libertação nacional. Daí o caráter militante da maior parte de nossa produção poética contemporânea. O vento de renovação que vem de Onésimo Silveira, Ovídio Martins, Mario Fonseca e Kaoberdiano Dambara resulta do facto destes poetas de Cabo Verde estarem definitivamente ligados às realidades africanas. Os novos poetas de Moçambique, Sérgio Vieira, Jorge Robelo e Armando Guebuza, entre outros, ampliam as armas da luta. Este é o momento de “vencer ou morrer”... (ANDRADE, 1967, p. 27).<sup>21</sup>

---

étape de la poésie africaine d'expression portugaise. Costa Andrade interpelle ce monde indifférent à un acte de la tragédie angolaise: Sur la terre / il y a 50.000 morts que personne n'a pleurés / personne...

<sup>19</sup> Geraldo Bessa Victor (1917-1990) nasceu em Luanda e faleceu na cidade de Lisboa. Ele é formado em Direito e publicou diversas obras, dentre as quais “Ecos Dispersos” (1941), “Debaixo do Céu” (1949), “Mucanda” (1964), “Sanzala sem Batuque” (1967) e “Monandengue” (1973).

<sup>20</sup> Mario Antonio Fernandes de Oliveira (1934-1989) nasceu em Uíge, mas fez seus estudos primário e secundário em Luanda. Publicou Licenciado em Ciências Sociais pelo Instituto Superior de Ciências Sociais e Políticas. Seus trabalhos publicados são “100 poemas” (1963), “Era Tempo de Poesia” (1966), “Rosto de Europa” (1968), “Coração Transplantado” (1970) dentre outros.

<sup>21</sup> La diversité de conditions nationales est clairement exprimée par ces poètes, par rapport au terme de référence, d'oppression ou de contestation. Et à l'intérieur de chaque oeuvre poétique, l'on pourra aisément constater l'élargissement des horizons ou le repli sur la seule condition individuelle. Grâce à une prise de conscience nationaliste à l'échelle des colonies portugaises, la poésie africaine la plus significative présente une unité certaine dans ses thèmes. L'on trouve ici des voix d'un ses registre et là des voix qui se font l'écho des tourmentes de la vie. Bref, l'expression du poète se conforme avec son équation personnelle, face aux problèmes de son temps. Passons sur deux tendances mineures représentées par les poètes Geraldo Bessa Victor et Mario Antonio qui, prenant délibérément parti contre les aspirations profondes du peuple angolais à l'indépendance, sont consacrés par les institutions coloniales de secours à la trahison. L'un est victime de l'auto-exotisme, mode d'appréhension de la culture africaine avec les yeux du vieux poète colon, et l'autre subit sa crise intimiste. La tendance qui, à notre sens, marque la phase actuelle de la poésie africaine d'expression portugaise se ramène à l'exaltation de l'émergence de ce nouveau phénomène constitué par la reprise de l'initiative populaire, à savoir, l'expression de la fidélité au réel, traduit en termes de lutte, de conflits et de moments de tension. Il s'agit, encore une fois, de s'identifier avec le contenu populaire de la lutte de libération nationale. D'où le caractère militant revêtu par la plupart de notre production poétique contemporaine. Le vent de la rénovation qui nous vient de Onésimo Silveira, Ovídio Martins, Mario Fonseca et Kaoberdiano Dambara résulte du fait que ces poètes du Cap Vert sont définitivement reliés aux réalités africaines. Les nouveaux poètes du Mozambique, Sergio Vieira,

A poesia africana de expressão portuguesa, portanto, se contrapunha a essas duas formas de expressão poéticas de Geraldo Bessa e de Mario Antonio. A poesia de Geraldo Bessa Victor busca criar um meio-termo entre a identidade angolana e portuguesa em seu fazer poético, conseguindo agradar tanto negritudinistas quanto lusotropicalista (SANTOS, 2006). Esse desvio lusotropicalista certamente caminhava no sentido contrário aos ideais defendidos pelas poesias de combate da resistência nacional, presentes na antologia de Mário de 1969. Já a poesia de Mário Antônio encara as contradições das realidades objetivas de maneira interiorizada com características escapistas e o confronto com a Europa, presente na noção de negritude, apresenta dimensão interiorizada (HAMILTON, 1981, p. 110-111). Desse modo, o intimismo presente na poesia de Mário Antonio não leva nem a tomada de consciência tampouco a práxis política, que para Mário de Andrade no período era a obra cultural por excelência.

A luta pela emancipação política esteve ligada a transformações culturais no assimilado da sociedade colonial, uma vez que a descolonização do ser nos assimilados se fez a partir do questionamento do habitus social adquirido durante o processo de assimilação cultural. Todavia, a aproximação dos assimilados com as artes e as culturas negro-africanas não significou o retorno ao passado tampouco a recusa com tudo o que foi adquirido durante a socialização com a cultura europeia.

O novo habitus social se constituiu em um fazer cotidiano e lento, na medida em que a integração numa nova forma social, isto é, na transição para o novo estado independente, envolveu mudanças de habitus sociais que estão ligados a conflitos processuais no nível individual e coletivo, na lealdade a família ou no novo estado ou nas disputas geracionais (ELIAS, 1994). A subjetividade dos assimilados constituída no entre-lugar presente nas manifestações culturais africanas e europeias foi objeto de crítica por parte de diferentes grupos nativos que percebiam nesses habitus sociais uma capitulação ao branco colonizador.

Desse modo, o novo habitus social do assimilado deveria ser substituído pelo homem novo que teria uma socialização diferente daquela praticada pelos nativos e pelos assimilados sob uma educação europeia. O homem novo estaria comprometido com a libertação nacional, com a construção da cidadania plena do novo país independente e com a libertação das formas de colonialismo e de imperialismo no continente africano.

Por isso, libertar-se de todas as formas de condicionamentos políticos constituía-se numa necessidade histórica para a libertação da cultura e seria a manifestação da obra cultural por excelência para Mário de Andrade e Amílcar Cabral durante o período da libertação nacional.

Mário de Andrade publicou suas reflexões sobre a cultura nas antologias das décadas de 1950 e 1960 que organizou. Já Amílcar Cabral publicou um de seus primeiros textos sobre a questão da cultura no Seminário de Quadros realizado por Cabral, em 1969, tendo por objetivo a formação de quadros para o PAIGC. O Seminário foi apresentado por Amílcar Cabral na língua crioulo e de maneira simplificada para facilitar a compreensão dos ouvintes. Posteriormente, aquele conjunto de apresentações foi sistematizado em uma obra intitulada “Análise de alguns tipos de resistência” em 1969.

Nessa obra, Cabral (1979, p. 9) considera que no transcurso da luta de libertação nacional, a resistência geral seria as ações contrárias as forças imperialistas e colonialistas, sendo necessário que os “camaradas” estivessem atentos às diversas formas de resistência política, resistência econômica, resistência cultural e resistência armada que são partes da resistência geral.

A cultura para Amílcar Cabral se relaciona com a capacidade do ser humano de transformar-se por meio do constante processo de conhecimento do seu meio local, do mundo e da natureza. A práxis cultural de Cabral remete a transformação do ser, que se negligenciada enfraquece a resistência econômica, a resistência política e a resistência armada.

Para Cabral (1979, p. 72), no contexto da libertação nacional, a reflexão sobre o processo contínuo de transformação do ser exige a observância dos aspectos positivos e negativos da cultura europeia, do mesmo jeito que há aspectos positivos e negativos da cultura africana. Ele ressalta que os aspectos da cultura humana e científica trazida pelos portugueses são fatores positivos que poderiam ser utilizados em favor dos povos africanos, sendo necessário o combate aos preconceitos advindos do princípio da superioridade cultural da civilização portuguesa. Essa seria uma forma de ação na resistência cultural, uma vez que

A nossa resistência cultural consiste no seguinte: enquanto liquidamos a cultura colonial e os aspectos negativos da nossa própria cultura no nosso espírito, no nosso meio, temos que criar uma cultura nova, baseada nas nossas tradições também, mas respeitando tudo quanto o mundo, tem hoje de conquista para servir o homem (CABRAL, 1979, p. 74).

Como dito anteriormente, Amílcar Cabral considera que resistir é criar algo novo. A “cultura nova” seria forjada com elementos da tradição africana e das contribuições humanas no mundo. Amílcar Cabral sustenta essa tese amparada na ideia de que a cultura se

modifica na medida em que se modifica a relação do ser humano com a natureza, uma vez que

O nosso ponto de vista, portanto, é que na nossa cultura devemos fazer parte da resistência para conservar aquilo que de facto é útil e construtivo, mas na certeza de que, à medida em avançamos, a nossa roupa, a nossa maneira de comer, a nossa maneira de dançar, de cantar, tudo que tem mudar aos poucos, quanto mais a nossa cabeça, o nosso sentido nas relações com a natureza, e até das nossas relações uns com os outros (CABRAL, 1979, p. 76).

A nova cultura almejada por Amílcar Cabral se fundamentaria no patriotismo, no heroísmo, no desenvolvimento da cultura popular e científica. Importante ponderar que a nova cultura almejada por Amílcar Cabral possui forte ligação com os modos de subjetivação em que os assimilados se constituíram na sociedade colonial. O jogo entre o que deve ser lembrado ou esquecido aparece aqui de modo mais latente. O habitus social de diferentes grupos étnicos inscritos nas formas de comer, de se vestir, de dançar e de cantar fazem também parte daquilo que traz forte elemento de identificação em suas respectivas comunidades.

A mudança do habitus social não se resume a uma questão meramente intelectual ou racional, mas implica em uma nova configuração da memória coletiva nos grupos envolvidos, uma vez que a imagem nós-do grupo inscrito em diferentes gerações passadas terá que ser ressignificada no presente, e em uma nova forma de envolvimento afetivo e emocional com a nova comunidade (ELIAS, 1994). Esse novo envolvimento afetivo e emocional é o elemento mais problemático para os grupos sociais que integram a nova comunidade nacional, uma vez que a percepção dos grupos é que eles estão em processo de ruína e a nova comunidade nacional precisa oferecer mais do que segurança para corresponder as necessidades básicas dos grupos sociais.

Cabral (1979, p. 106-107) ainda argumenta que

Temos que acabar com toda a indiferença da nossa gente em matéria de cultura, com consciência nas nossas decisões, na nossa determinação de fazer as coisas. Já conseguimos combater isso. E devemos evitar que, porque uma coisa é do estrangeiro, já é boa e temos que aceitar imediatamente. Ou então porque é estrangeiro, não vale nada, vamos recusar. Isso não é cultura, isso é uma mania, é um complexo, seja de inferioridade ou de estupidez. Devemos saber diante das coisas do estrangeiro, aceitar aquilo que aceitável e recusar o que não presta. Devemos ser capazes de fazer a crítica. E a nossa luta, se repararmos bem, tem sido, numa parte da nossa acção, a aplicação do princípio da assimilação crítica, quer dizer aproveitar dos outros, mas criticando aquilo que pode servir para a nossa terra e aquilo que não pode servir. Acumular experiência e criar.

O princípio da assimilação crítica defendido por Amílcar Cabral se fundamenta no postulado teórico de que a cultura é a transformação do ser ocorrida na dialética entre local, mundo e natureza. Por isso, Amílcar Cabral era contrário às posições “oportunistas” que

poderiam levar ao isolamento dos povos africanos e à dificuldade de acesso ao conhecimento científico criado por outros povos.

Em resumo, a reflexão de Amílcar Cabral nos seminários de quadros de 1969 foi importante por apresentar suas reflexões sobre a cultura, sobretudo a partir dos princípios da resistência cultural e da assimilação crítica. Amílcar Cabral também ofereceu importante contribuição na reflexão sobre a cultura na Conferência intitulada “Libertação nacional e cultura” pronunciada no Memorial ao Dr. Eduardo Mondlane na Universidade de Syracuse nos EUA em fevereiro de 1970. A problemática de sua conferência é as relações de dependência e de reciprocidade entre a luta de libertação nacional e cultura.

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 (CABRAL, 1970, p. 223).

Ele retoma o princípio da resistência cultural defendido no Seminário de Quadros de 1969, contudo apresenta um elemento novo que é a relação entre história e cultura. A cultura é o resultado da história de um povo, assim como a história do povo se faz a partir da cultura. Nesse sentido,

A cultura seja 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 com 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 humus 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 (econômicos, 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 da sobrevivência e progresso (CABRAL, 1970, p. 224)

Desse modo, a cultura é, pois, a fonte para o conhecimento das “sínteses dinâmicas” elaboradas pela consciência social para solucionar os conflitos existentes num determinado momento da história daquele povo, sendo a cultura capaz de operar a sobrevivência e o progresso de determinada sociedade. Daí a importância da análise da cultura para a identificação das táticas, das estratégias e dos objetivos da luta de libertação nacional naquele período. Importante ressaltar que Amílcar Cabral ainda não fez a distinção nesse momento entre cultura e manifestação cultural nesse texto. Segundo Cabral (1970, p. 224),

Como sucede com a flor de uma planta, é na cultura que reside a capacidade (ou a

responsabilidade) da elaboração e da fecundação do germe que garante a continuidade da história, garantindo, simultaneamente, as perspectivas da evolução e do progresso da sociedade em questão. Compreende-se assim que, sendo o domínio imperialista a negação do processo histórico próprio do povo dominado, seja necessariamente a negação do seu processo cultural. Compreende-se ainda a razão pela qual a prática do domínio imperialista, como qualquer outro domínio estrangeiro, exige, como factor de segurança, a opressão cultural e a tentativa de liquidação, directa ou indirecta, dos dados essenciais da cultura do povo dominado.

A continuidade da história do povo depende dos processos culturais existentes em um determinado povo. Resistir ao imperialismo, que é a negação do processo histórico de um povo, não pode se resumir as ações no plano político ou econômico exige também a libertação da cultura daquele povo. Para Cabral (1970, p. 224-225),

Sejam quais forem as condições de sujeição um povo ao domínio estrangeiro e a influência dos factores econômicos, 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 do movimento de libertação nacional reside no direito inalienável que tem qualquer povo, sejam quais forem as fórmulas adoptadas ao nível do direito internacional, de ter a própria história. O objetivo 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 nacionais 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 (CABRAL, 1970, p. 224-225).

A cultura, fonte para o conhecimento das sínteses dinâmicas elaboradas pela consciência social para a solução dos conflitos e desequilíbrios gerados pela história daquele povo, é o germe inicial que possibilita a criação do movimento de libertação nacional, tendo como principal objetivo o processo de desenvolvimento das forças produtivas nacionais, que permitirá a libertação dos processos culturais daquele povo. Importante salientar que a reflexão de Amílcar Cabral sobre o processo de libertação nacional não possui a primazia de nenhuma das resistências (política, econômica, cultural ou armada), sendo todas necessárias para atingir os objetivos da libertação nacional. Todavia, a resistência cultural é uma ação que se inicia antes, durante e depois da ruptura com o domínio estrangeiro, na medida em que

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 (CABRAL, 1970, p. 225).

A libertação nacional, enquanto ato de cultura, impõe o dilema que Amílcar

Cabral nomeou como assimilação crítica para o povo colonizado. Na linguagem de Amílcar Cabral, novas “sínteses dinâmicas” são necessárias para a resolução dos conflitos e desequilíbrios presentes na história do povo que sofreu o domínio imperialista em África. Não obstante a complexidade inerente à geração de novas sínteses, Cabral (1970, p. 225) enfatizou a necessidade de não se confundir “cultura e tecnicidade”, por exemplo, quando se define que a cultura seja um conjunto de técnicas, vestimentas ou ferramentas ligadas a atividades das classes ou grupos que compõe uma sociedade; nem com “a cor da pele ou a forma dos olhos”, por exemplo, quando se define a cultura a partir dos traços biológicos de determinado grupo social ou sociedade. Assim sendo,

O movimento de libertação, representante e defensor da cultura do povo, deve ter consciência do facto que, sejam quais forem as condições materiais da sociedade que representa, esta é portadora e criadora da cultura, e deve, por outro lado, compreender o carácter de massa da cultura, o carácter popular da cultura, que não é, nem poderia ser apanágio de um ou de alguns sectores da sociedade.

O processo de geração de novas sínteses dinâmicas presentes na cultura para Amílcar Cabral apenas assumiria o carácter libertador, quando o carácter de massa e o carácter popular da cultura fossem observados durante o processo de libertação nacional. Em linhas gerais, para Amílcar Cabral, assumir o carácter de massa e popular da cultura significa assumir que nenhum grupo ou classe teria a hegemonia para elaboração das “sínteses dinâmicas” ou direção que o processo cultural tomaria em direção ao progresso. A cultura, portanto, seria o resultado do processo de democratização da sociedade em questão, que

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 admitir que são as diferenças de níveis de cultura que explicam os diferentes comportamentos dos indivíduos de uma mesma categoria socioeconómica 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 (CABRAL, 1970, p. 225).

A distribuição cultural se distingue de maneira quantitativa e qualitativamente nas aldeias, nas cidades, nos grupos étnicos, no camponês, no operário, nos intelectuais indígenas mais ou menos assimilados, nas classes sociais e em cada indivíduo em uma mesma categoria social (CABRAL, 1970, p. 226). Apesar da complexidade da distribuição cultural ocorrer na multiplicidade de categorias sociais e étnicas, Amílcar Cabral enfatiza a importância estratégica da observação do carácter de classe da cultura. Nesse sentido,

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 uma 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 burguesia’ 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 – reafrikanização, no nosso caso – pode verificar-se antes da luta, mas só se completa no decurso desta, no contacto cotidiano com as massas populares e na comunhão de sacrifícios que a luta exige (CABRAL, 1970, p. 226).

A observação de Amílcar Cabral se faz necessária na medida em que indivíduos com conhecimentos científicos e técnicos; levados pela ambição, oportunismo e mentalidade colonial, podem assumir postos elevados no movimento de libertação, mesmo ainda mantendo seus preconceitos de classes com os setores populares. Segundo Cabral, o caráter de classe da cultura ainda se torna mais prejudicial diante dos chefes tradicionais e religiosos, que podem se beneficiar dos sacrifícios das camadas populares na luta de libertação nacional, apenas para depois reestabelecerem seu poder político e cultural entre o povo.

Apesar dos aspectos negativos do caráter de classe da cultura no movimento de libertação nacional, Cabral (1970, p. 228) salienta que os pontos positivos devem estar em “confluência” para a consolidação da dimensão nacional, tanto na preservação dos valores culturais do povo, quanto no desenvolvimento desses valores no quadro nacional.

Mas importa não perder de vista que nenhuma cultura é um todo perfeito e acabado. A cultura, tal como a história, é necessariamente um fenômeno em expansão, em desenvolvimento. Mais importante ainda é ter em consideração o facto que a característica fundamental de uma cultura é a sua íntima ligação, de dependência e reciprocidade, com a realidade econômica e social do meio, com o nível das 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 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 (CABRAL, 1970, p. 229-230).

A dinâmica cultural, para Amílcar Cabral, não se orienta simplesmente pelas sínteses dinâmicas do tempo passado daquele povo, mas pelo seu tempo presente e futuro. Amílcar Cabral insere em sua reflexão sobre a cultura uma noção de historicidade que deve

levar em consideração as realidades de dependência e de reciprocidade em que os processos culturais se relacionam com os aspectos socioeconômicos, as forças produtivas e o modo de produção da sociedade em questão. Depreende-se das afirmações de Amílcar Cabral que as criações culturais seriam os esforços dos indivíduos e grupos sociais, a fim de dirimir e de solucionar os conflitos inerentes às realidades materiais e espirituais presente na vida em comum e na natureza.

Assim como Mário de Andrade, em 1967, promoveu em sua reflexão a substituição da análise da cultura negro-africana para pensar em termos de uma cultura nacional, que seria mais capaz de sedimentar o desenvolvimento socioeconômico do novo país, Cabral (1970, p. 230) também criticou a concepção de que haveria culturas raciais ou continentais, conforme as concepções da negritude senghoriana, na medida em que tanto do ponto de vista econômico-político quanto do ponto de vista cultural haveria várias Áfricas.

Diante da existência de várias Áfricas, Amílcar Cabral em sua análise da cultura era crítico de determinadas afirmações ou exaltações acríticas que não levavam em consideração a necessidade “vital do progresso”, na medida em que

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 expressão de uma realidade histórica objetiva 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 (CABRAL, 1970, p. 230).

Na medida em que para Amílcar Cabral os processos culturais da história do povo eram resultados das soluções para os conflitos inerentes às realidades materiais e espirituais dos indivíduos e grupos sociais em relação à vida em comum e à natureza, faz-se necessário a constante crítica sobre os processos culturais resultantes da história do povo. Por isso, Amílcar Cabral era crítico da “cega aceitação” dos valores culturais que fazem parte da história do povo. Os processos culturais não se vinculam apenas as sínteses dinâmicas do tempo passado, levando em consideração o tempo presente e o tempo futuro que exige mudanças face às necessidades da luta de libertação nacional e do sentido do progresso.

Cabral (1970, p. 232) salienta a necessidade de se combater os aspectos culturais negativos que prejudicam a luta de libertação, tais como gerontocracia, nepotismo, inferioridade social da mulher, ritos e práticas incompatíveis com o caráter racional e nacional

da luta; e a necessidade de reforçar os aspectos positivos dos valores da democracia, da crítica, da autocrítica, da promoção da alfabetização, criação de escolas, assistência sanitária e formação de quadros originários dos meios rurais e operários.

Nesse contexto, Cabral (1978, p. 232) salienta que “a luta armada de libertação é não apenas um facto cultural, mas também factor de cultura”, na medida em que é capaz de promover e reforçar os valores positivos dos povos em processo de luta de libertação nacional e em processo de formação da cultura nacional, tendo como objetivos a promoção de uma cultura popular, nacional, elevação constante da consciência política e moral do povo, cultura científica, assimilação crítica das conquistas da humanidade nos domínios da arte, ciência, literatura e cultura universal tendente à progressiva integração do mundo actual e promoção do humanismo, da solidariedade e do respeito à pessoa humana.

Outra reflexão de Amílcar Cabral importante sobre a cultura é o texto “O papel da cultura na luta pela independência”, apresentado na Reunião de Peritos sobre noções de raça, identidade e dignidade da Unesco em julho de 1972 em Paris. Cabral (1978, p. 236) expôs sua tese sobre o caráter de classe da cultura<sup>22</sup> e observou a necessidade de distinguir uma certa concepção de cultura elaborada pelas “elites ou diásporas coloniais”, que num dado momento pré-independência reclamou para si o discurso do “renascimento cultural” e aquela concepção de “resistência cultural” que foi operada pelo próprio povo no ato de resistir às ações colonialistas e racistas dos imperialistas em África. Desse modo,

Reprimida, perseguida, humilhada, traída, por um certo número de categorias sociais comprometidas com o estrangeiro, refugiada nas aldeias, nas florestas e no espírito das gerações de vítimas de dominação, a cultura sobrevive a toda as tempestades para retornar, graças às lutas de libertação, toda a sua faculdade de desenvolvimento. Eis porque o problema de um “retorno às fontes” ou de um “renascimento cultural” não se põe nem poderia pôr-se para as massas populares, visto que elas são portadoras da sua cultura própria, são a fonte da cultura, e ao mesmo tempo, a única verdadeiramente capaz de preservar e de criar a cultura – de fazer a história (CABRAL, 1978, p. 237).

Amílcar Cabral salienta a importância de verificar essa distinção ocorrida durante o processo colonial em África entre as massas populares em África que preservaram sua cultura e as elites coloniais (burocratas do estado colonial ou profissionais liberais) com maior ou menor grau de assimilação que vivem materialmente e espiritualmente a cultura do “estrangeiro colonialista”. Cabral (1978, p. 238) entende que a assimilação cultural e mentalidade colonial são o “drama sociocultural das elites coloniais ou da pequena burguesia indígena”, na medida em que

---

<sup>22</sup> A conceituação de Amílcar Cabral sobre o fenómeno classe será abordada no segundo capítulo, uma vez que ele se detém com maior profundidade na reflexão sobre o fenómeno classe quando ele analisa as possibilidades da revolução durante o processo de libertação nacional.

É no contexto desse drama quotidiano, sobre o pano de fundo da confrontação geralmente violenta entre as massas populares e a classe colonial dominante, que surge e se desenvolve na pequena burguesia indígena um sentimento de amargura ou um complexo de frustração e, paralelamente, uma necessidade urgente de que ela tome pouco a pouco consciência, de contestar a sua marginalidade e de descobrir uma identidade. Resultante do fracasso da tentativa de identificação com a classe dominante estrangeira, para a qual é impulsionada tanto pelos elementos essenciais da sua formação cultural como pelas suas aspirações sociais, esta necessidade de libertação do complexo de frustração e da marginalidade leva a pequena burguesia autóctone a voltar-se para o outro polo do conflito sociocultural no seio do qual vive – as massas populares indígenas – procurando, uma identidade.

O complexo de frustração da pequena burguesia autóctone, resultado dos conflitos materiais e espirituais da sociedade em questão, leva a formulação de uma identidade distinta daquela fornecida pelos colonialistas, que era a identidade de “assimilado”. Para Cabral (1978, p. 238), a busca por uma nova identidade que não fosse a “reconversão dos espíritos” ou “reafricanização”, que resultava na aliança com os setores populares, seria ineficaz para alcançar a libertação nacional e consequentemente a libertação da cultura. Assim sendo,

(...). Não é pois por acaso que teorias ou “movimentos”, tais como o pan-africanismo e a negritude, duas expressões pertinentes do “regresso as fontes” – baseadas principalmente no postulado da identidade cultural de todos os africanos negros – foram concebidas em espaços culturais distintos dos da África negra. Mais recentemente, a reivindicação feita pelos negros norte-americanos de uma identidade africana, é outra manifestação talvez desesperada, de uma tentativa de “retorno as fontes”, embora nitidamente influenciada por uma realidade nova – a conquista da independência política pela grande maioria dos povos africanos (CABRAL, 1970, p. 238).

Posto que a noção de cultura para Amílcar Cabral se fundamentava nas soluções dadas aos equilíbrios e desequilíbrios presentes nas histórias dos povos em seus aspectos políticos, econômicos e sociais, ele era crítico de uma forma de identidade cultural que tivesse apenas por fundamento a cor da pele. Em sua concepção de cultura, a identidade cultural dos movimentos da negritude e do pan-africanismo seria expressões do caráter de classe da cultura, no qual setores privilegiados das elites coloniais buscavam se diferenciar dos colonialistas e retornar as “fontes” – povo – sem, contudo, haver a eliminação dos preconceitos de classes com os setores populares.

A percepção de Cabral sobre as identidades culturais fundamentadas a partir da negritude ou do pan-africanismo é que elas poderiam encobrir interesses de parte dos assimilados, que estariam mais aptos a assumir as funções dirigentes do novo estado independente, em detrimento dos interesses populares. Desse modo,

(...) o “retorno as fontes” não é, nem pode ser, em si próprio, um acto de luta contra o domínio estrangeiro (colonialista e/ou racista) e já não significa necessariamente um retorno as tradições. É a negação, pela pequena burguesia indígena, da pretensa supremacia da cultura da potência dominante sobre a do povo dominado, com o qual tem necessidade de se identificar para resolver o conflito sociocultural em que se debatem procurando uma identidade. O “retorno às fontes” não é pois uma

“démarche” voluntária, mas a única resposta viável à solicitação imperiosa de uma necessidade concreta, histórica, determinada pela contradição irreduzível que opõe a sociedade colonizada à potência colonial, as massas populares exploradas à classe estrangeira exploradora, contradição em relação à qual cada camada social ou classe indígena é obrigada a definir uma posição (CABRAL, 1978, p. 238-239).

Por isso, a burguesia indígena tem como necessidade de afirmação de uma nova identidade cultural diferente daquelas postas pelos colonialistas. Já as classes populares almejam muito mais do que uma nova identidade cultural, possuindo suas próprias aspirações. Desse modo,

(...) o “retorno as fontes” só é historicamente consequente [coerente] se implicar não apenas um comprometimento real na luta pela independência, mas também uma identificação total e definitiva com as aspirações das massas populares, que não contestam somente a cultura do estrangeiro, mas ainda globalmente, o domínio estrangeiro. Doutro modo, o “retorno às fontes” não é mais do que uma solução que pretende obter vantagens temporárias, uma forma consciente ou inconsciente, de oportunismo político da parte de pequena burguesia (CABRAL, 1978, p. 239).

Amílcar Cabral acrescenta ainda que o fenômeno do “retorno às fontes” não ocorre de maneira homogênea no seio da pequena burguesia auctóctone, uma vez que depende do grau de aculturação, das condições materiais de existência, da formação ideológica e da própria história enquanto ser social. Desse modo, a “reafirmação do espírito” para Amílcar Cabral não se limita a exaltação de uma identidade cultural diferente daquela do colonialista, como praticada pela negritude senghoriana, mas deve contestar a dominação total estrangeira. Amílcar Cabral se questiona sobre os motivos que levam a necessidade histórica de afirmação e da busca por uma nova identidade, afirmando que

A identidade de um indivíduo ou de um determinado grupo humano é uma qualidade bio-sociológica, independente da vontade desse indivíduo ou desse grupo, mas que só tem significado ao ser expressa em relação a outros indivíduos ou a outros grupos humanos. A natureza dialéctica da identidade reside no facto que ela identifica e distingue, porque um indivíduo (ou um grupo humano) não é idêntico a determinados indivíduos (ou grupos) senão for distinto de outros indivíduos (ou grupos humanos). A definição de uma identidade, individual, ou colectiva, é portanto, simultaneamente a afirmação e a negação de um determinado número de características que definem indivíduos ou colectividades em função de coordenadas históricas (biológicas e sociológicas), em dado momento, da sua evolução. Com efeito, a identidade não é uma qualidade imutável, precisamente porque os dados biológicos e sociológicos que a definem estão em permanente evolução. Quer biológica, quer sociologicamente, não existem no tempo, dois seres (individuais ou colectivos) absolutamente idênticos, ou absolutamente distintos, porque é sempre possível encontrar características que os distingam ou que os identifiquem. Da mesma forma, a identidade de um ser é sempre uma qualidade relativa, não exacta, mesmo circunstancial, porque a sua definição exige uma selecção mais ou menos rigorosa ou restritiva das características biológicas e sociológicas do ser em questão. (...) Para uma definição integral da identidade, a característica do elemento biológico [patrimônio genético, na linguagem de Cabral] é indispensável, mas não implica uma identificação no plano sociológico, enquanto que dois seres ou mais, sociologicamente idênticos, têm necessariamente uma identidade semelhante no plano biológico.

As identidades sociais são plurais e plásticas e revelam os modos como os indivíduos percebem as relações de concorrência, solidariedade e aliança nos processos de agregação ou desagregação social (REVEL, 1998). Amílcar Cabral era consciente que no contexto das independências dos países do continente africano novas modalidades de agregação social e de relação com o mundo teriam que ser construídas durante e após a libertação nacional.

Por isso, Amílcar Cabral era crítico de formas de identidades socioculturais que tinham como núcleo fundamental o elemento biológico, uma vez que a identificação biológica automaticamente não resulta numa identificação sociológica, podendo inclusive dificultar a construção de outras modalidades de relação socioculturais com outros povos.

Importante considerar que a leitura feita por Amílcar Cabral sobre as identidades e a cultura faz parte de um contexto específico de subjetivação relacionado ao “entre-lugar” em que os assimilados foram formados, diferentemente de alguns grupos étnicos que viam o contato com a cultura do colonizador como uma capitulação de suas tradições culturais milenares.

A linguagem de Amílcar Cabral para analisar os processos de identificações socioculturais se utilizava das palavras “síntese dinâmica”, “afirmação”, “negação”, “contradição” ou “superação”, demonstrando que a história dos povos ocorre em meio a uma dialética da cultura.

Nesse sentido, compreende-se que sua tese sobre assimilação crítica fundamenta-se na premissa da dialética da cultura, não havendo identidade ou qualquer outra solução dada por um povo num determinado momento de sua história que permaceça imune à dinâmica histórica e cultural daquele povo. Assim sendo,

Se admitirmos que a cultura é a síntese dinâmica da realidade material e espiritual da sociedade e exprime as relações tanto entre o homem e a natureza como entre as diferentes categorias de homens no seio de uma mesma sociedade, podemos afirmar que a identidade é, a nível individual ou colectivo e para além da realidade económica, a expressão da vida cultural. É por isso que atribuir, reconhecer ou afirmar a identidade de um indivíduo ou de um grupo humano é, acima de tudo, situar esse indivíduo ou grupo no âmbito de uma cultura. Ora, como todos sabem, a base principal da cultura é, em todas as sociedades, a estrutura social. Parece, pois, lícito concluir que a possibilidade de um determinado grupo humano preservar (ou perder) a sua identidade face ao domínio estrangeiro depende do grau de destruição verificada na estrutura social por esse mesmo domínio (CABRAL, 1978, p. 240-241).

As identidades são expressões da vida cultural, que se distribuem na estrutura social daquele povo. A afirmação da tese de Amílcar Cabral sobre as possibilidades de preservação ou destruição da cultura por parte da ação imperialista em África leva-o a

formulação das hipóteses de “destruição total”, quando o povo é dizimado e substituído por um grupo exógeno, “destruição parcial”, quando o povo é dominado por um grupo mais ou menos numeroso e a “conservação aparente”, quando o povo migra para regiões de difícil acesso e de reprodução da vida.

Cabral (1978, p. 241) observa que a “destruição parcial” e “conservação aparente” podem levar a processos de “cristalização” da cultura ou uma “sobrestimação” da identidade por parte de grupos dominados, sendo os principais efeitos do bloqueio do processo histórico operado pelo domínio imperialista. Diante da problemática da cristalização ou sobreestimação de determinados elementos da vida cultural de um povo, em virtudes das dominações colonialistas e imperialistas, Cabral (1978, p. 244) busca solucionar este impasse teórico, fazendo uma distinção entre cultura e manifestação cultural, uma vez que

(...). A cultura é a síntese dinâmica, ao nível da consciência do indivíduo ou da colectividade, da realidade histórica, material e espiritual, duma sociedade ou dum grupo humano, das relações existentes entre o homem e a natureza, como entre os homens e as categorias sociais. As manifestações culturais são as diferentes formas pelas quais esta síntese se exprime, individual ou colectivamente, em cada etapa da evolução da sociedade ou do grupo humano em questão.

A distinção operada por Cabral visa demonstrar que as manifestações culturais são expressões da cultura ou sínteses dinâmicas ocorridas na história do indivíduo ou de uma coletividade. Logo, os fenômenos da cristalização ou da sobreestimação de uma identidade são dilemas dos equilíbrios e desequilíbrios da história da categoria social analisada, não sendo a própria cultura, uma vez que esta é o processo contínuo das soluções elaboradas pela categoria social para a resolução dos conflitos das realidades política, econômica e social.

A distinção entre cultura e manifestação cultural e a tese da assimilação crítica apresentada no Seminário de Quadros sugerem que, para Cabral, confundir cultura com manifestação cultural podem levar a uma concepção de cultura como algo imutável, como se determinados símbolos ou ritos, que são manifestações culturais, fossem a própria cultura. Nesse sentido, a dialética da cultura possibilita a germinação de novos elementos necessários para a emergência do homem novo comprometido com uma consciência social da busca pelo pleno exercício da cidadania no novo país.

Todavia, a cultura não pode funcionar como arma, método ou propaganda política para libertação do domínio estrangeiro, mas ela é importante para o movimento de libertação, na medida em que ela condiciona a maneira como o indivíduo ou a coletividade estarão dispostos a contribuir com a luta de libertação (CABRAL, 1978, p. 244).

Amílcar Cabral era consciente de que a luta não se fazia meramente para atingir fins econômicos. A disposição para a luta depende da distribuição cultural entre indivíduos,

grupos e classes da estrutura social em questão. O plano cultural incide na maneira como o indivíduo aspira e interpreta as transformações ocorridas numa determinada sociedade. Por isso, os fenômenos culturais são de observação muito complexa e de difícil generalização. Assim sendo,

Algumas afinidades genético-somáticas e culturais entre vários grupos humanos de um ou de diversos continentes, assim como situações mais ou menos semelhantes em relação ao domínio colonial e/ou racistas, levaram a formular teorias e a criar “movimentos” baseados na hipótese da existência de culturas raciais ou continentais. A importância do papel da cultura do movimento de libertação, geralmente reconhecida ou pressentida, contribuiu para dar a esta hipótese certa audiência. Sem pretender minimizar a importância que tais teorias ou “movimentos” tiveram ou têm enquanto tentativas, bem sucedidas ou não de procura de uma identidade e enquanto meio de contestação do domínio estrangeiro, podemos afirmar, podemos afirmar que uma análise objectiva da realidade cultural conduz a negar a importância de culturas raciais ou continentais (CABRAL, 1978, p. 247).

Amílcar Cabral retoma suas críticas às culturas raciais ou continentais, por exemplo, a negritude e o pan-africanismo, na medida em que elas representam o esforço da busca de uma identidade das elites nas colônias, que Amílcar Cabral percebe como o caráter de classe da cultura, na medida em que aqueles discursos culturais são formulados geralmente por grupos privilegiados das elites nas colônias que buscam o “retorno as fontes” sem possuir as mesmas aspirações dos setores populares.

O fundamento da crítica de Amílcar Cabral às identidades socioculturais da negritude e do pan-africanismo é que a primeira erra por se fundamentar no fator biológico e a segunda por negligenciar os fatores sociológicos que diferenciam as sociedades de todo o continente africano. Desse modo, a camada dirigente dos novos países independentes em África deve buscar corresponder aos interesses do povo.

Todavia, o povo de Amílcar Cabral ainda não possui existência concreta ainda em Guiné-Bissau e Cabo Verde, uma vez que os diferentes grupos sociais possuíam diferentes projetos de nação e a Assembleia do Povo em Guiné estava apenas no início dos trabalhos no final do ano de 1972.

Outro fundamento da crítica de Cabral é que a cultura não tem por base uma raça ou continente, mas se distribui de forma diferente nos indivíduos, grupos e classes que compõe determinada sociedade ou povo, daí sua recusa às identidades culturais da negritude ou do pan-africanismo. Desse modo,

Em primeiro lugar, porque a cultura, tal como a história, é um fenômeno em expansão e intimamente ligado à realidade econômica e social do ambiente, ao nível das forças produtivas e ao modo de produção da sociedade que a criou. Em segundo lugar – mas não menos importantes – porque o desenvolvimento da cultura prossegue de maneira desigual, ao nível de um continente, de uma “raça”, mesmo de uma sociedade. Com efeito, as coordenadas da cultura, tal como as de qualquer fenômeno em desenvolvimento, variam no espaço e no tempo, sejam estes materiais

(físicos) ou humanos (biológicos e sociológicos). Eis porque a cultura – criação da sociedade e sínteses dos equilíbrios e das soluções que ela provoca para resolver os conflitos que a caracterizam em cada fase da história – é uma realidade social independente da vontade dos homens, da cor da pele, da forma dos olhos ou dos limites geográficos (CABRAL, 1978, p. 247).

O primeiro argumento de Amílcar Cabral sugere que a cultura está intimamente ligada às realidades socioeconômicas, as forças produtivas e a história da sociedade que criou a cultura. A análise da distribuição cultural nos indivíduos, grupos e classes da sociedade já é demasiado complexo. Por isso, Amílcar Cabral salientou a importância do caráter de classe da cultura para orientação do movimento de libertação nacional. Logo, como generalizar a cultura no nível continental ou racial? O segundo argumento observa que o desenvolvimento da cultura varia conforme o tempo, o espaço, os materiais físicos, os fatores biológicos e os sociológicos.

Os dois argumentos sugerem que as identidades culturais da negritude (culturas raciais) e do pan-africanismo (culturas continentais) são expressões tanto do caráter de classe da cultura quanto do complexo de frustração das elites coloniais que visam construir uma identidade diferente dos colonialistas, mas ainda não se aliam as aspirações populares. Na linguagem de Amílcar Cabral, o discurso cultural daqueles movimentos são soluções incapazes de produzir libertação nacional ou libertação de África, uma vez que apenas o compromisso com os setores populares será capaz de atingir esses objetivos.

O pan-africanismo e a negritude são movimentos políticos e culturais que possuem forte ligação com a luta contra o racismo liderada por líderes políticos e intelectuais de África e da diáspora africana que se iniciaram ainda no século XIX e que tiveram uma atuação crescente no século XX. Aimé Césaire (Negritude) e Du Bois (Pan-africanismo) são nomes importantes da luta antirracista do início do século XX que defenderam o pleno exercício da cidadania para os africanos e seus descendentes em um momento em que a luta contra o colonialismo no continente africano ainda não tinha tomado a envergadura das lutas anticoloniais das décadas de 1960 em África.

A tese de Amílcar Cabral sobre o pan-africanismo e a negritude serem manifestações de classe da cultura pode ser lida numa temporalidade histórica de longa duração (estrutura) ou média duração (conjuntura) (BRAUDEL, 1965). Na longa duração, a tese de Amílcar Cabral torna-se frágil, pois não se pode reduzir a luta antirracista empreendida pelos líderes políticos e intelectuais da diáspora africana a manifestações de classe da cultura, uma vez que o objetivo da negritude e do pan-africanismo era a luta pelo fim do racismo e pela cidadania plena de africanos e seus descendentes, recusada a todos

africanos e seus descendentes desde a gênese da modernidade ocidental sob a forma social capitalista no século XVI.

Todavia, na média duração, o pan-africanismo desde o Congresso Pan-Africano de 1945 defendeu a tese da necessidade histórica da autodeterminação dos povos para a emancipação política dos africanos. A tese de Amílcar Cabral se insere na conjuntura do pós-1945, uma vez que parte do pressuposto de que as coordenadas da emancipação política se fazem na busca pelo sujeito político povo, sendo a cultura uma manifestação deste agente. Nesse sentido, o drama sociocultural das elites era a ambiguidade de afirmar uma identidade cultural e política que a torna próxima e distinta do povo emergente.

Percebe-se pois que a reflexão de Amílcar Cabral sobre a cultura possui forte ligação com o momento histórico da conquista da independência nacional de Guiné-Bissau e Cabo Verde. A morte precoce de Amílcar Cabral impossibilitou sua participação na reconstrução de Guiné-Bissau e de Cabo Verde. Por sua vez, Mário de Andrade faleceu apenas em 1990 e no período pós-independência, após ter participado da Revolta activa (1974) exilou-se na Guiné-Bissau, tornando-se Coordenador Geral do Conselho Nacional da Cultura (1974-1978) e Ministro da Informação e da Cultura em Guiné-Bissau (1978-1980).

Por isso, utilizaremos um texto do período pós-independência para verificarmos as mudanças de concepções de Mário de Andrade no que se refere a cultura. A conferência de Mário de Andrade “A dimensão cultural na Estratégia da Libertação Nacional: Identidade, poder cultural e democracia” foi apresentada no Simpósio Internacional Amílcar Cabral, Cabo Verde, realizado em janeiro de 1983, quando se celebrou a memória e os dez anos da morte de Amílcar Cabral.

Mário de Andrade apresentou suas novas reflexões sobre a cultura e analisou criticamente a concepção de cultura de Amílcar Cabral e de Frantz Fanon. Andrade (1984, p. 271) iniciou sua reflexão a partir do seguinte questionamento: “Que significação profunda se pode realmente dar à reivindicação de uma nova distribuição dos recursos materiais e espirituais, no plano universal, se, no plano nacional, o fosso que separa os que detêm o poder e a maioria do corpo social persiste e aumenta cada vez mais?”.

A consciência da exploração imperialista e a reivindicação por uma nova ordem mundial exige o comprometimento da classe dirigente dos novos estados emergentes em África com a democratização do poder e da cultura. Andrade inicia a problemática de sua conferência nos seguintes termos:

“Decerto a mundialização do espaço socioeconômico e cultural não deixa outra alternativa a não ser a salvaguarda da identidade. Mas, para além deste sobressalto de defesa, as nações do Terceiro Mundo e, singularmente, as do continente africano

têm interesse em procurar na seiva das tradições culturais os valores susceptíveis de inspirarem os modelos próprios para a sua existência e as soluções originais mais adaptadas ao seu desenvolvimento endógeno. É neste quadro que nós entendemos abordar a problemática do poder cultural e da democracia” (ANDRADE, 1984, p. 271).

Percebe-se na afirmação de Mário de Andrade que a política cultural das nações do terceiro mundo devem ter como objetivo a “salvaguarda da identidade”, mas sobretudo tem de lidar com a necessidade de soluções originais para o desenvolvimento endógeno da comunidade nacional.

Mário de Andrade iniciou sua reflexão a partir do discurso sobre a cultura empreendido pelos intelectuais que participaram dos I e II Congresso Internacional de Escritores e Artistas Negros. Andrade (1984, p. 275) salientou que as resoluções aprovadas nestes Congressos, que apresentaremos no terceiro capítulo, tiveram o mérito de despertar a “conscientização da identidade cultural, e de manifestar a solidariedade de destino com os seus povos”, não obstante os limites de tal projeto, uma vez que a condição social de privilegiados reduzia a dimensão popular das resoluções aprovadas. Mário de Andrade parece concordar, dez anos depois, com as teses de Cabral sobre o caráter de classe da cultura e de suas implicações nas formulações de identidades culturais, tais como a da negritude, que permaneceu distante das realidades dos setores populares.

Além da dimensão elitista da identidade cultural reclamada naquele período, Mário de Andrade apresentou também outro problema posto aos intelectuais que participaram das instituições que foram sendo criadas naquele período e durante o processo de libertação nacional, a saber,

a questão central da continuidade do engajamento intelectual, ao nível dos indivíduos, integrados nos quadros das instituições que não favoreciam a liberdade da criação cultural. Por falta de um espaço socio-político para a materialização das suas ideias, os intelectuais assistiram geralmente de forma passiva à diminuição do seu papel.

Sem dúvida que os intelectuais deveriam aliar-se com os setores populares para a promoção da libertação nacional e da libertação da cultura. Contudo, os movimentos de libertação inscritos nos quadros dos partidos políticos no período não criaram espaços que favorecessem essa aproximação, tampouco a liberdade de criação do artista e do intelectual.

Para análise das possibilidades de liberdade de criação cultural, Andrade (1984, p. 276) analisou criticamente os postulados de Frantz Fanon (1961) nos “Condenados da Terra”, para quem a ação dos homens da cultura se situaria nos quadros da afirmação da história e da cultura nacional e a ação dos homens políticos se situaria no real. A luta de libertação nacional seria o fundamento dialético capaz de estabelecer o elo entre a cultura e a política, na

medida em que restabelecer a soberania da nação era a obra cultural por excelência. Para Andrade (1984, p. 277-278),

Subsiste, no entanto uma interrogação: não haverá no discurso fanoniano, a exemplo da sua aposta na espontaneidade das massas camponesas, uma visão mecanicista do papel da luta armada de libertação nacional, gerador <<automático>> de um impulso cultural necessariamente inovador? E em que medida a nova criatividade, inspirada numa tensão particular, no quadro limitado da situação de guerra, antecipa sobre o futuro da cultura? Cabral tentará encarar sob dois registros a dimensão cultural na estratégia da libertação nacional com um espírito de método indubitável combinando a observação participante e a conceptualização, a análise das configurações culturais particulares e a apreensão global das manifestações universais.

O período histórico do pós-independência é propício para a crítica das limitações das análises mecanicistas provenientes do período da luta de libertação nacional, quando a política era a obra cultural por excelência. O próprio Andrade (1997) admite que no período entre 1972 e 1973, quando esteve no frente leste angolana pode ampliar mais seu conhecimento sobre a diversidade cultural de Angola, indo além do espaço de Luanda que ele conhecia.

Primeiro questionamento de Mário de Andrade é saber quais são as capacidades de geração de impulsos criadores de cultura da luta armada de libertação? Segundo questionamento é saber como os impulsos criadores da libertação nacional antecipam a nova cultura? A esse respeito, Andrade (1984, p. 279-280) fez as seguintes considerações sobre o princípio da assimilação crítica de Cabral:

“Equação complexa cuja solução fazia apelo a um referente histórico colectivamente assumido pelos protagonistas do movimento de libertação nacional, construtores do <<progresso moderno>>. Entre a conservação do <<útil>> e do <<construtivo>> e a mudança progressiva do modo de relação com o meio físico e social situa-se o conflito entre a tradição e a dinâmica do presente.

O segundo registro que Mário de Andrade faz alusão de Amílcar Cabral é o processo libertador da resistência cultural do povo, quando o povo nega as influências nocivas da cultura estrangeira e retoma os caminhos ascendentes de sua própria cultura, sendo a luta de libertação necessariamente um ato de cultura. A equação complexa pode até ter sido assumida pelos “protagonistas” ou camadas dirigentes dos movimentos de libertação nacional, todavia a retomada dos “caminhos ascendentes da cultura” é um processo de maior amplitude social e envolve a construção de um consenso político entre grupos e movimentos políticos, que tinham uma visão distinta daquela do PAIGC na Guiné-Bissau e Cabo Verde ou do MPLA em Angola, que tinham como projeto de nação a constituição de regimes de partido único.

Para Andrade (1984, p. 282), as concepções de cultura e de identidade cultural de

Amílcar Cabral estão no próprio cerne da entrada na história de um povo ou de uma nação. Antes dessa “entrada na história”, a colonização engendrou certo bloqueio da dinâmica cultural do povo colonizado. Andrade (1984, p. 283) analisou os impactos da colonização na cultura da seguinte forma:

a cultura, enquanto paradigma da resistência, deixou de ser a expressão de uma dialéctica do ter (acto) e do ser (superação) culturais. No quadro histórico peculiar da dominação colonial, só o <<ter>> cultural encontra a sua realização na resistência ao colonizador, e isto na medida em que este acto se torna pela sua significação um <<facto cultural>>. A possibilidade de uma ressurgência da relação dialéctica ter/ser culturais só será possível pelo jogo complexo das contradições sociais em que o homem/objecto se torna o homem/sujeito histórico. Neste processo, o conhecimento do outro como estranho a uma cultura – é ao mesmo tempo o reconhecimento desta e nesta mesma cultura. Esta situação, porque é uma superação, permite a emergência de uma identidade cujo referente não é somente o ter cultural, mas também o ser, e <<sobretudo>> a sua dialéctica.

Mário de Andrade concorda com a dialéctica da cultura de Amílcar Cabral e conseqüentemente a retomada dos caminhos ascendentes da cultura. Todavia, a dialéctica do ter/ser da cultura de Mário de Andrade não depende apenas da recusa da dominação do colonizador, mas depende sobretudo da superação das contradições sociais, quando o ser humano retoma a iniciativa histórica, se torna sujeito de sua própria história e se reconhece em uma cultura. Dito de outro modo, a negação do colonizador integra apenas o “ter” e a superação das contradições sociais inerentes às formas sociais existentes integram o “ter/ser” da dialéctica da cultura.

A ruptura com a situação colonial promove a emergência de novas identidades,

Na medida em que o homem estabelece com o seu meio uma relação de inteligibilidade, ele é simultaneamente um produtor e um produto cultural. Neste sentido, se o conceito de identidade cultural recobre o campo da cultura, ele é, antes de mais, a sua dimensão consciente. O processo ininterrupto e contraditório de conhecimento-reconhecimento é um fenómeno plural e diferenciado. Plural, na medida em que o homem se reconhece num grande número de produtos culturais, desde a organização social, a língua, as tradições orais ou escritas, até as formas de sociabilidade, o espaço do lúdico, a criação artística, passando pela produção e pela reprodução. Diferenciado, porque a universalidade humana só encontra a sua singularidade através das sociedades particulares. Estas apresentam formas de organizações complexas, conflituosas e hierarquizadas. Elas são muitas vezes portadoras de uma política criadora de sistemas do poder em que o Estado Nacional domina o corpo social. Face a <<sociedades em mutação de identidade>>, o fenómeno cultural total só pode ser apreendido através do jogo dialéctico das suas múltiplas componentes. Na escolha de uma apreensão lógica da totalidade cultural, o processo histórico desta conduz-nos ao questionamento do poder cultural e democracia (ANDRADE, 1984, p. 284-285).

A retomada da dialéctica do ser/ter da cultura leva ao ser humano a reconhecer-se como produto cultural e produtor de cultura e conseqüentemente a contínuos processos de identificações, que se singularizam em sociedade particulares. Cada sociedade desenvolve sistemas de poderes que visam o domínio do “corpo social” daquela sociedade. A reflexão de

Mário de Andrade sugere que a independência nacional e conseqüentemente a formação do estado nacional são passos importantes para a libertação da cultura, mas são insuficientes. Para refletir sobre os processos de identificação que todo momento emergem da dialética do ter/ser da cultura, Mário de Andrade propõe as categorias analíticas do poder cultural e da democracia como via para a superação das contradições sociais. Desse modo,

O discurso do poder e das instituições levou a privilegiar uma ou outra destas asserções, em função do momento histórico e dos interesses das classes dominantes. Contudo, só a sua síntese permite a emergência da democracia cultural. Os elos entre a cultura e a democracia não são obra do acaso nem a expressão de um discurso abstracto sobre o real. Este <<par>> dialéctico retira as suas relações necessárias da sua natureza fenomenal comum: produto de processos sociais dinâmicos e complexos, é ao mesmo tempo um elemento paradigmático destas <<totalidades em marchas>> que se chamam sociedades (ANDRADE, 1984, p. 285).

As sociedades não podem permanecer dominadas pelos discursos de poder da classe dominante ou por instituições que perpetuem a dominação dos indivíduos e grupos que compõe as sociedades, sendo necessária a emergência das “democracias culturais”, na medida em que

(...) as sociedades cristalizam deste modo as vontades, as necessidades e as capacidades culturais dos indivíduos e grupos de que eles constituem o substracto. Mais insistimos a mobilidade cultural do fenómeno social apresenta-se ao mesmo tempo como um acto – <<ter>> cultural, e como superação – o <<ser>> cultural. O universo social tornado assim socio-antropológico enriquece-se com uma outra dimensão: a historicidade. Isso significa que as sociedades são elas próprias produtoras do seu meio histórico, de onde emergem os actores sociais na sua existência orgânica, material e espiritual. A questão da democracia volta a unir o campo analítico da organização social e política e a referência à cultura ultrapassa o conceito – o lógico, para atingir os processos sociais em devir – o histórico; sendo que a apreensão deste conjunto desemboca na inteligibilidade da relação democracia/cultura e da sua instância de síntese – a <<a democracia cultural>> (ANDRADE, 1984, p. 286).

A dialética do ter/ser da cultura numa sociedade produz sua história e seu devir histórico. Depreende-se que a solução dos conflitos inerentes às contradições da sociedade impõe como necessidade a promoção da democracia e da cultura, bem como sua superação inscrita numa democracia cultural. Logo, segundo Andrade (1984, p. 286-287)

No interior desta movimentação social, as contradições entre os interesses do estado, da comunidade nacional e do indivíduo inscrevem-se na grandeza e na miséria de missão histórica universal e particular. A edificação da democracia cultural pressupõe necessariamente o desenvolvimento de um consenso traduzido pela expressão da complexidade das <<sociedades em acto>>. Parece-nos que é a compreensão desta dinâmica que faria do homem um <<sujeito cultural>>, investido da capacidade de dominar o seu tempo e o seu meio. A noção de democracia cultural faz apelo a referentes diversos que se relacionam nomeadamente com a criação cultural, com opções políticas e sociais. A criação cultural não pode encontrar a sua plena densidade, multiplicidade e riqueza senão pelo jogo da libertação do pensamento nacional, que permita a expressão prática e da reflexão dos indivíduos e dos grupos que se reconhecem num projecto de sociedade em que a lucidez do presente se associe com o optimismo do futuro. Um tal dinamismo implica, por

partes dos diferentes protagonistas, a capacidade de reivindicar os modos de organização social e política que, pela adequação aos objectivos de mudança, subtende o envolvimento cultural das totalidades sociais.

Importante mudança no pensamento de Mário de Andrade é a introdução do “indivíduo” em sua reflexão sociológica, que em sua análise anterior de 1967, durante o decurso da luta de libertação nacional, poderia assumir a conotação de “intimismo” ou “sectarismo”. A autocrítica de Mário de Andrade presente em sua concepção de democracia cultural pressupõe o consenso entre diferentes interesses do estado, da comunidade nacional e do indivíduo, na medida em que as criações culturais, opções políticas e sociais são dependentes daqueles entes.

O que está no cerne da reflexão de Mário de Andrade é que até aquele momento nos países independentes em África, a questão da cultura se resumia a construção da nação, como defendida nas teses de Frantz Fanon, de Amílcar Cabral e do próprio Mário de Andrade, quando escreveu sobre a poesia de resistência nacional nas antologias africanas de expressão portuguesa de 1967. Para Mário de Andrade, dez anos depois das independências, o momento histórico pós-independência exige

Fazer da cultura a tradução mais acabada do grau de maturidade do ser social pressupõe que os diferentes actores implicados nas mutações estejam à altura e em situação de exigir o direito e o dever de reflectirem, de criticarem e de procurarem os meios necessários ao domínio dos processos conducentes à materialização das opções sociais. (...). Neste sentido, a aprendizagem da opção deveria ser o elemento fundamental na socialização do homem e ele encontraria o seu cumprimento no acto cultural das opções políticas. Estas exprimem a capacidade de os agentes sociais acederem [assumir] a um poder cultural. A clausure social –a aceitação da ordem – metamorfosear-se-ia assim em abertura social – crítica da ordem – e esta dinâmica seria ela própria geradora de democracia cultural. A noção de democracia cultural situa-nos, pois, face a uma mutação social em que o consenso e o conflito, a continuidade e a ruptura exprimem a complexidade das <<sociedades em acto>> em que o homem, enquanto sujeito cultural, está à altura de compreender e de agir sobre as contradições históricas da sua época (ANDRADE, 1984, p. 287).

O projeto de sociedade não pode se conformar aos discursos de poder e da ordem da classe dominante, mas devem ter por objetivo a “maturidade do ser social”, conseqüentemente a formulação de diferentes opções sociais e políticas elaboradas pelos actores sociais em questão. A crítica da ordem social é a pulsão geradora da democracia cultural, que seria capaz de fazer com que os agentes sociais fossem capazes de assumir o poder cultural e agissem sobre as contradições sociais de seu tempo histórico. Desse modo,

toda a forma de democracia será vã, esvaziada da sua substância nutritiva, enquanto a sociedade civil não chamar para si a produção, da circulação e da crítica do saber, e enquanto os actores sociais não dominarem o ter e o ser cultural. A práxis sócio-política africana é reveladora das tendências para a conservação e para a gestão do poder – o que se manifesta, para o nosso objecto de análise, por uma concepção administrativa da acumulação do modo do conhecimento e do modelo cultural.

Saiamos da descrição passiva dos traumatismos dos efeitos da aculturação ou da desculturação para captar o essencial. Quais seriam, nos estados africanos <<em experiência de desenvolvimento democrático>>, os princípios e os meios suscetíveis de favorecer a intervenção dos indivíduos e das coletividades na definição dos objetivos culturais? Seria necessário privilegiar um princípio: o do reconhecimento do par dialético poder/sociedade civil cujo resultado seria a cristalização num movimento portador da unidade, da crítica e da educação, elementos contraditórios de um todo único. Um poder cuja concepção de dirigir deveria tomar em conta o desejo de unidade face a um projecto – ponto de partida e de chegada da sociedade civil – da sua realização crítica e da consciência da necessidade da unidade e da crítica para fazer do projecto um acto em devir (ANDRADE, 1984, p. 289-290).

Mário de Andrade compreende que o estado, sociedade civil<sup>23</sup> e indivíduo mantém uma relação de complementaridade em que os conflitos e os consensos dos grupos e atores sociais são inerentes ao meio histórico em que sua existência orgânica, material e espiritual se vincula ao todo da “sociedade particular”.

A busca pelo poder cultural (produção, circulação e crítica do saber) em Mário de Andrade não se limita a construção da hegemonia gramsciana, uma vez que o objetivo não se limitar a tomar o poder, mas sobretudo a construção da democracia cultural que envolve a participação de todos os agentes sociais que compõe a sociedade civil em torno de um projeto nacional em que os sujeitos culturais estejam capazes de compreender e solucionar as contradições históricas de sua época.

Para Mário de Andrade, a democracia apenas se constitui quando a sociedade civil toma consciência das responsabilidades inerentes à produção, à circulação e à crítica do saber e quando os atores sociais tomam consciência da dialética do ter/ser cultural. A ausência destes dois fatores conduz a simulacros de democracia em que o arbítrio pode silenciar as vozes dissonantes daquela ordem social. Andrade (1984, p. 291) sugere que a democracia é condição *sine qua non* para possibilidade de libertação integral do homem, sugerindo a adoção destas três ações:

A) Primeiro, a apreensão conceptual da diversidade dos tempos e dos caracteres

---

<sup>23</sup>O conceito de sociedade civil passou por uma recuperação histórica nas décadas de 1970 e 1980 por autores pós-marxista que criticavam o autoritarismo socialista e possui diferentes acepções: (1) para os pensadores da modernidade ocidental do século XVIII, Montesquieu, Paine e Ferguson, a sociedade civil se caracterizaria por ser uma sociedade política que possui um contrato social com leis públicas, contrariamente as sociedades que viviam apenas com as leis naturais sem estado; (2) a inovação de Hegel no século XIX é que ele reconhece que a sociedade civil, corporações, associações e comunidades, desempenha o papel de mediação política entre o indivíduo e o estado; (3) Para Marx, a sociedade civil representa os interesses da burguesia na sociedade capitalista na contradição entre os proprietários e os não proprietários dos meios de produção; (4) Para Gramsci, a sociedade civil, conjunto de instituições através da qual os grupos dominantes exercem a sua hegemonia e onde se desenrola a própria luta pela hegemonia, representa o conjunto da vida espiritual e intelectual, tendo o estado e a sociedade civil uma relação de complementaridade na qual se desenvolvem conflitos e disputas políticas de várias ordens entre as forças sociais que buscam consolidar uma hegemonia e conquistar o poder; para Habermas, a sociedade civil se constitui a partir de duas lógicas distintas (mundo da vida e par estado/mercado) em que associações e organizações livres não estatais e não econômicas podem formar e influenciar a opinião pública modificando os rumos políticos do parlamento ou interpretações jurídica dos tribunais (TEIXEIRA, 2009).

culturais no interior da comunidade nacional. Ela aparece-nos como a base de partida para toda a empresa que visasse a osmose sócio-cultural. B) Reconhecido este facto, a criação de mecanismos adequados da comunicação com os actores sociais das culturas populares, a fim de que estes últimos possam participar, de forma válida, na concepção, na escolha das prioridades e nas formas de realização da política cultural. C) por fim, a invenção de um sistema de representação democrática e permanente junto das instâncias de decisão, sobre a concretização da política cultural, em condições de exercer o controle” (ANDRADE, 1984, p. 289-290).

Vê-se que a democracia é processo que faz parte de uma política cultural permanente de uma comunidade nacional, havendo a participação ativa dos setores populares na escolha das concepções, prioridades e realização de tal política. Outras ações são necessárias para a libertação integral do homem, a saber,

A) a <<descentralização>> do sistema de educação. Se, no passado, a potência colonial impôs uma hierarquia na difusão dos conhecimentos pelos privilégios atribuídos ao espaço urbano, em detrimento do meio rural, é forçoso constatar que os novos poderes africanos estão longe de ter invertido a relação na perspectiva de uma democratização do saber. B) a criação de um <<sistema informal>> de ensino orientado para a formação integral de jovens camponeses e de quadros polivalentes protagonistas das mutações do mundo rural. C) a realização de programas integrados de comunicação social e cultura, susceptíveis de contribuir para a intervenção dos indivíduos e das colectividades no circuito do saber. Estes programas operacionais seriam concebidos no quadro do desenvolvimento <<endógeno>> (ANDRADE, 1984, p. 290-291).

A construção da democracia deve promover a descentralização do saber com ênfase na resolução das disparidades entre o meio rural e urbano e também possibilitar a democratização das formas de comunicação social da comunidade nacional em questão, tendo como objetivo a formulação de um desenvolvimento endógeno.

Ao longo destas considerações, seguimos a progressão do discurso dos intelectuais africanos e estabelecemos a convergência entre o político e o cultural no terreno em que historicamente se materializou a luta de libertação nacional. Uma vez que uma cultura não se deixa reduzir à sua noção antropológica, ela é um projecto em constante renovação, uma contestação das suas próprias aquisições tradicionais e uma abertura para o futuro em criação, numa palavra, um <<poder>> a tomar. Cabe a cada comunidade nacional o papel e a responsabilidade de se bater para atingir a direção deste poder singular e enriçar a sua universalidade. É, pois, a esta luz que nos foi dado reler Cabral, aqui onde outrora emergiu o primeiro momento da sua identidade cultural e se cumpre hoje o relançamento, como anuncia o poeta Aimé Césaire ao contar-se para a sua ilha, ela também viúva de um continente: O relançamento faz-se aqui / pelo vento que vem da África/ pela poeira do alísio/ pela virtude da espuma / e a força da terra (ANDRADE, 1984, p. 291-292).

Mário de Andrade neste excerto afirma que a cultura se refaz a cada momento histórico numa constante contestação dos valores já adquiridos e das necessidades futuras para a promoção de uma “democracia cultural” na comunidade nacional em questão. As contribuições de Mário de Andrade na dialética do ter/ser da cultura e de Amílcar Cabral na sua compreensão da cultura como síntese dinâmica dos equilíbrios e desequilíbrios de uma sociedade em busca da resolução dos seus conflitos políticos, econômicos e sociais revelam

que ambos concordam que a cultura possui dimensões antropológica, sociológica e histórica que impactam nos destinos de comunidade nacional. Mário de Andrade e Amílcar Cabral compreendem que a cultura não se encerra nas técnicas ou nos produtos culturais que um povo ou sociedade produziu ou produz, mas se constitui também nas superações ou transformações do ser social no devir histórico.

Em suma, a concepção de cultura de Mário de Andrade e de Amílcar Cabral se modificou conforme a dinâmica histórica de emergência do processo de libertação nacional nas colônias portuguesas. Eles iniciam suas reflexões sobre a importância da cultura no processo de “reafricanização dos espíritos” ainda no centro de estudos africanos na década de 1950, tendo como objetivo a crítica do processo de assimilação cultural realizado pelos colonialistas portugueses, que tinham como objetivo a condução do “assimilado” para sair do estado de “não-ser”, que estava condenado na cultura africana, para a condição de se tornar um “ser” imerso na civilização europeia e lusitana. Para Amílcar Cabral, como veremos no capítulo 2, a condição de assimilado também se relaciona com uma dependência cultural e econômica à civilização europeia e lusitana.

O fundamento inicial da crítica da assimilação cultural para Mário de Andrade e Amílcar Cabral se fundamentou nas identidades culturais formuladas pelo movimento literário da negritude. Os cadernos de poesia negra de expressão portuguesa de 1953 e 1958 apresentou o modo como a negritude foi apropriada pelo grupo do centro de estudos africanos que Mário de Andrade e Amílcar Cabral integravam. Para Mário de Andrade, a cultura era expressa na negritude nas formas pelas quais os grupos culturais negro-africanos ou descendentes de africanos expressavam a preservação dos valores negro-africanos, os ritmos e as líricas presentes na matriz cultural africana. Amílcar Cabral concorda com essa leitura, quando naquele momento falava-se da necessidade dos assimilados realizarem o “retorno às fontes” para a “reafricanização dos espíritos”, resistindo ao processo de assimilação cultural à civilização europeia e lusitana.

Todavia, percebe-se uma inflexão na concepção de cultura de Mário de Andrade e de Amílcar Cabral durante o processo de organização dos movimentos de libertação nacional e durante a luta armada na década de 1960. Mário de Andrade assentou que a cultura negro-africana, expressa antes sob a negritude na luta contra os condicionamentos políticos que impediam o renascimento dos valores negro-africanos, passou por um processo de especialização no qual ocorreu a emergência do conteúdo nacional e de uma cultura nacional, que poderia se expressar nas poesias e nos cantos entoados por guineenses, angolanos ou moçambicanos que lutavam contra os colonialistas nas florestas e nos campos do território

nacional emergente.

Amílcar Cabral compreende que a cultura é a síntese dinâmica dos equilíbrios, desequilíbrios e soluções elaboradas por uma sociedade na busca pela resolução dos conflitos que a caracterizam em cada fase da história na sua relação com a natureza, com outros homens ou com outras categorias sociais. Já as manifestações culturais são as expressões da síntese dinâmica expressada individualmente ou coletivamente em cada fase histórica daquele povo ou sociedade. Assim sendo, a concepção de cultura de Amílcar Cabral possui como principal característica se opor a formas de conceitualização de cultura, que cristalizam a cultura num tempo histórico que remete necessariamente ao passado.

Para Amílcar Cabral, a cultura se constitui em processos de resistência cultural, que estão ligados com a maneira pela qual os indivíduos e agrupamentos humanos se transformam e criam coisas novas no contínuo processo de conhecimento do seu meio local, do mundo e da natureza, sendo necessária a assimilação crítica para decidir quais elementos de outros agrupamentos humanos podem ser incorporados ou não incorporados para o desenvolvimento sociocultural da respectiva comunidade.

A cultura é de suma importância para uma sociedade, na medida em que ela compreende o modo pelo qual os indivíduos, grupos e classes aspiram e interpretam as transformações ocorridas numa determinada sociedade. Amílcar Cabral salientou a importância de observar o caráter de classe da cultura, que se expressa no drama sociocultural das elites que buscam o “retorno às fontes” na tentativa de formulação de uma identidade cultural africana expressa na negritude ou pan-africanismo. A crítica de Cabral é que as elites coloniais e partes dos assimilados queriam uma identidade cultural africana, fundamentada na cor da pele ou nos limites geográficos para exaltar certos valores da cultura africana, mas sem uma identificação total com as aspirações e interesses populares. Logo, o fundamento de uma nova solidariedade ou de uma identidade cultural entre os diferentes povos do continente africano deveria fazer-se no sentido de libertar as forças produtivas nacionais e os processos culturais nacionais de cada país das forças imperialistas e colonialistas.

Desse modo, Mário de Andrade e Amílcar Cabral fizeram a crítica da concepção de cultura fundamentada no movimento literário da negritude, que consistia na busca pela valorização da cultura negro-africana como via para “reafricanizar os espíritos”. Todavia, a cultura para Mário de Andrade deveria assumir contornos nacionais, por exemplo, ao invés do renascimento da “cultura negro-africana” deveria nascer a “cultura angolana”. Para Amílcar Cabral, a cultura também deveria fazer no sentido da unidade nacional, mas observando os princípios que apontamos, logo acima tais como a constituição da cultura no processo de

resistência cultural, na necessidade da assimilação crítica e no caráter social da cultura.

## **2 REVOLUÇÃO EM AMÍLCAR CABRAL E EM MÁRIO DE ANDRADE**

Amílcar Cabral e Mário de Andrade desde o período em que estavam em Portugal nas décadas de 1940 participaram de protestos críticos a ditadura de Salazar em Portugal ligado ao Movimento da Unidade Democrática (MUD) da qual participaram integrantes de diferentes ideologias políticas (comunistas, socialistas, sindicalistas, liberais e monarquistas). O Partido Comunista Português na época participava ativamente da MUD por meio da qual se difundia a ideologia do marxismo-leninismo na qual Amílcar Cabral, Mário de Andrade, Marcelinho dos Santos e Agostinho Neto tiveram contato (MENDY, 2019).

A ideologia do marxismo-leninismo defende a seguinte tese do marxismo presente no manifesto comunista de 1848: “A história de toda a sociedade até hoje tem sido a história da luta de classes”, sustentando que o proletariado é a única classe revolucionária capaz de transformar a sociedade capitalista-burguesa na nova sociedade comunista (MARX, 2005, p. 40). A elaboração teórica do conceito de classe social em Marx possui relação intrínseca com sua análise da forma social capitalista em que a força de trabalho pela primeira vez na história humana se torna uma mercadoria, conforme as ponderações de Louis Althusser (MARX, 2013).

Por isso, a conceituação de Marx (1984) em sua forma mais acabada que deu subsídio à obra de “O capital” salientou que as três grandes classes da sociedade moderna no regime capitalista de produção são os proprietários da simples força de trabalho (operários assalariados), os proprietários de capital (capitalistas) e os proprietários de terras (latifundiários), cujas respectivas receitas são o salário, o lucro e a renda do solo. As classes sociais em Marx, portanto, estão ligadas com sua posição no regime de produção capitalista e com sua capacidade de geração de mais-valia, que é o principal fator para reprodução da forma social capitalista.

Ainda que em alguns trechos da obra “O capital”, Marx (2013, p. 278) mencione a expressão “lutas de classes no mundo antigo” para se referir a Grécia antiga, o termo aparece de modo genérico para se referir as disputas entre credores e devedores, quando o devedor plebeu arruinado passou a ser substituído pelos escravos. Já em outro trecho, Marx (2013, p. 121) salienta que o período de surgimento da economia política clássica coincidiu com um período em que a luta de classes ainda não estava plenamente desenvolvida no caso Inglês. Percebe-se, pois, que entre a publicação do manifesto comunista (1848) e o primeiro livro de O Capital (1867) Marx paulatinamente faz uma utilização mais restrita de

seu conceito de classe para explicar apenas as relações de produção, distribuição, circulação e reprodução da forma social capitalista.

Em seu conteúdo leninista, o marxismo-leninismo se refere à necessidade de atualização do materialismo histórico e dialético de Marx e Engels. Lenin (1979) conceitua as classes como grandes grupos de pessoas que se diferenciam entre si pelo seu lugar num sistema de produção social historicamente determinado, pela sua relação (normalmente fixadas e formuladas em leis) com os meios de produção, pelo seu papel na organização social do trabalho e pela dimensão de sua parte na riqueza social de que dispõem, podendo uma das classes se apropriar do trabalho de outra classe pelo fato de ocupar lugares diferentes num regime determinado de economia social.

Nesse sentido, o conceito de classe em Lênin propõe uma abertura conceitual das três grandes classes definidas por Marx, uma vez que classes intermediárias podem se inserir nos processos de distribuição, circulação e reprodução da riqueza social com interesses de classes distintos daquelas três grandes classes fundamentais do processo de produção capitalista, na medida em que a forma social capitalista está em constante processo de desenvolvimento.

Lênin também pondera a necessidade de observar o desenvolvimento do capitalismo em sua fase imperialista, uma vez que a atuação dos sindicatos e da luta de classe operária como única estratégia de luta contra o capitalismo tornou-se insuficiente diante do alto grau de concentração do capital financeiro nas empresas monopolistas e nos bancos. Segundo, a concorrência entre as potências imperialistas aliadas a diferentes grupos do capital financeiro levou as guerras imperialistas e a novas ações colonizadoras no mundo. A tese leninista do imperialismo pressupõe que a tríade capitalismo-imperialismo-colonialismo deve fazer parte da estratégia do processo revolucionário, uma vez que a luta pela autodeterminação dos povos das colônias também faz parte do processo de revolução social no mundo.

Nesse sentido, a ideologia do marxismo-leninismo ressaltou a necessidade de libertação dos povos colonizados aos movimentos políticos que defendiam a estratégia da revolução social como via para a superação da forma social capitalista. Todavia, a questão da libertação das colônias deixou em aberto quem seria os agentes políticos que estariam à frente do processo de revolução social e quais os caminhos para a libertação das colônias. Sobre essa questão Andrade (1997, p. 107) salienta que

(...). Recordo-me de uma conversa com Aboim Inglês<sup>24</sup> quando eu lhe disse que não queria militar no MUD juvenil porque a minha intenção estava fixada no Centro de Estudos Africanos. Ele chamava a isto uma posição racista e, sobretudo, considerávamos que nós não tínhamos em conta a especificidade da colonização portuguesa, que nós estávamos sobretudo influenciados pelas acções de outros colonizados, justamente os colonizados do domínio francês e do domínio inglês, que a questão não devia colocar-se nestes termos por que o que era necessário – do seu ponto de vista – era criar um vasto movimento antifascista, unir todas as forças, africanas e europeias, para o derrube do regime. Era o derrube do fascismo que ia abrir perspectivas à libertação das colónias. Era o ponto de vista do Partido Comunista – um ponto de vista, aliás, que ele exprimiu publicamente e que, mais tarde, considerou como um erro, no famoso quinto congresso [do Partido Comunista Português de 1957].

Percebe-se que a posição política do Partido Comunista Português (PCP) era a necessidade da formação de uma frente política entre portugueses e membros das colónias portuguesas que derrubasse o regime fascista de Salazar, sendo esta a condição mais viável para a libertação das colónias. Apesar das diferenças de posições políticas entre os estudantes do centro de estudos africanos e a MUD ou PCP, a necessidade de libertação nacional das colónias portuguesas e as possibilidades de uma revolução social continuaram presentes nas reflexões de Mário de Andrade e Amílcar Cabral, defendendo que as resoluções das libertações das colónias deveriam ser realizadas a partir de outras organizações políticas, que como vimos foram articuladas respectivamente no MPLA e no PAIGC ou no MAC, FRAIN e CONCP, que abordaremos no capítulo 3, quando na época salientavam a necessidade de organização dos proletários nas colónias portuguesas.

Um dos primeiros escritos de Amílcar Cabral com repercussão internacional que refletiu sobre as formas de como se daria o processo de libertação foi o texto “Factos acerca das colónias africanas de Portugal” sob o pseudónimo de Abel Djassi em Julho de 1960, como livreto pela Union of Democratic Control<sup>25</sup> com uma introdução de Basil Davidson<sup>26</sup>. Esse texto teve ampla circulação em Londres, além de ser o texto base para a primeira denúncia do

<sup>24</sup> Carlos Aboim Inglês (1930-2002) foi um intelectual comunista português, tendo sido um dos dirigentes do Partido Comunista Português. Durante o fascismo em Portugal, ficou preso durante quase dez anos. Ele ainda chegou a ser deputado da República em Portugal e do Parlamento Europeu.

<sup>25</sup> Union of Democratic Control (UDC) foi criado na Inglaterra durante a Primeira Guerra mundial, para vistoriar e analisar os acordos ingleses em matéria de política externa. Essa instituição lançou o periódico “The UDC” mais tarde transformado no “Foreign Affairs”. O periódico foi crítico das atividades imperialistas inglesas na China e na África Oriental nos anos 1930 e apoiou as lutas pelas independências na África e na Ásia nos anos 1940. Maiores detalhes ver: <http://www.hullhistorycentre.org.uk/research/research-guides/democratic-control.aspx>.

<sup>26</sup> Basil Risbridger Davidson (1914-2010) foi um historiador, jornalista e africanista britânico especialista no período colonial dos países africanos de língua portuguesa. Ele foi um ativista europeu que participou de instituições ligadas a da causa da libertação nacional, tais como Comitê para a Libertação de Angola, Moçambique e Guiné (CLAMG) e a UDC e manteve relações muito próximas com importantes lideranças políticas da libertação nacional das colónias portuguesas (Amílca Cabral, Mário de Andrade, Agostinho Neto, Lúcio Lara, Samora Machel e Eduardo Mondlane). Ele foi autor de diversas obras dedicadas a África, tais como Mãe Negra. África: os anos de provação (1975), Os africanos: uma introdução à sua história cultural (1981), The search for África e o West Africa Before the Colonial Era: a History to 1850 (1998).

colonialismo português em uma conferência internacional na Europa (COMITINI, 1980, p. 8).

Esse texto critica os argumentos utilizados no discurso colonial português, “Direitos Históricos”, “Processo Civilizatório”, “Assimilação”, “Sociedade Multirracial”, “Unidade Nacional” para manutenção da colonização em África e aponta que todos eles são elementos estruturantes para a continuidade do sistema colonial (CABRAL, 1980, p. 18-19).

Amílcar Cabral rejeita a ideia de “Direito histórico” presente na noção de África Portuguesa, que declara como legítima a posse das áreas de influencia portuguesa desde a época do tráfico negreiro como áreas de direito adquirido historicamente por Portugal em possuir aquelas terras, na medida em que os africanos sempre resistiram aos poderes comerciais e coloniais de Portugal.

O “Processo Civilizatório” foi questionado por Amílcar Cabral pelo fato de o colonialismo português não ter trazido nenhum desenvolvimento concreto aos povos africanos, sendo Portugal incapaz de realizar até seu próprio desenvolvimento. Esse fato é corroborado por Boaventura Santos (2003, p. 24) quando afirma que o Estado português nunca assumiu as características do estado moderno e liberal dos países do centro do capitalismo, mantendo Portugal numa condição de subdesenvolvimento na semiperiferia do sistema capitalista.

A assimilação ou “Teoria Colonialista” foi questionada por Amílcar Cabral porque se fundamentou numa ideia racista de que o povo africano e suas culturas não possuíam valor civilizatório. Importante ressaltar que para Amílcar Cabral a assimilação e conseqüentemente a categoria social dos assimilados eram o resultado da política racista do estatuto do indigentato que promovia o *Apartheid* e não uma ficção criada pela propaganda colonial portuguesa de que haveria uma “Sociedade Multirracial” nas colônias portuguesas.

A ideia de “Unidade Nacional” era criticada pelo total desconhecimento por parte dos portugueses dos fatos geográficos, históricos, étnicos, sociais e culturais dos povos africanos presentes nas colônias portuguesas. Portanto, para Amílcar Cabral, esse conjunto de elementos evidencia a incapacidade dos portugueses de continuarem seu empreendimento colonial em África. Para a reprodução do colonialismo português,

Os africanos têm que pagar vários impostos, entre eles o "imposto de soberania". O chamado "imposto nativo" fornece a maior contribuição individual para o orçamento de cada uma das colônias de Portugal. Cada africano com mais de quinze anos deve pagar impostos que muitas vezes excedem um quarto de sua pequena renda anual. Portugal pretende transformar essas colônias, especialmente Angola e Moçambique, em tantas Áfricas do sul, para poder explorar ainda mais plenamente os recursos e o trabalho dos africanos. Para atingir este objetivo, Portugal considera que a imigração em massa dos europeus é a sua principal tarefa na África e gasta grandes somas para

esse fim (CABRAL, 1980, p. 21).<sup>27</sup>

A principal fonte de receitas do orçamento das colônias portuguesas era proveniente dos impostos dos nativos. O trabalho dos africanos, portanto, financiava a vinda cada vez mais de mais portugueses, permitindo a reprodução do sistema colonial português em África. De fato, a política migratória portuguesa mudou significativamente no período do estado novo português (1933-1974).

Com o objetivo de evitar a pressão social pela reforma agrária em Portugal, o estado português investiu grandes somas de investimento, aumentando sucessivamente o número de portugueses nas colônias portuguesas nas décadas de 1940 e 1950, totalizando cerca de quase 200 mil portugueses em Angola e 80 mil em Moçambique (SAMPAIO, 2014, p. 75-76). Essa emigração portuguesa levou ao aumento do desemprego para “assimilados” e aumento da exploração pelos trabalhos forçados nas colônias. Os efeitos sociais dessa “miséria econômica” eram as seguintes:

Da população africana de Angola, Guiné e Moçambique, 99,7 por cento são classificados como "não-civilizados" pelas leis coloniais portuguesas, e 0,3 por cento são considerados "assimilados". Para uma pessoa "não-civilizada" alcançar o status de assimilado, ele tem que provar sua estabilidade econômica e ter um padrão de vida mais elevado que o desfrutado pela grande maioria da população de Portugal. Ele deve viver da maneira "europeia", ter pagado todos os seus impostos, ter feito seu serviço militar e saber ler e escrever corretamente o português. Se fosse pedido aos portugueses que cumprissem essas condições, mais de cinquenta por cento da população não teria os requisitos necessários para se tornar "civilizado" ou assimilado. O chamado africano "não-civilizado" é tratado como bem móvel, estando à mercê da vontade e dos caprichos da administração colonial e dos colonos. Sua situação é absolutamente necessária à existência do sistema colonial português, porque ele fornece uma oferta inesgotável de trabalho forçado e mão-de-obra para exportação. Ao classificá-lo como "não-civilizado", a lei sanciona legalmente a discriminação racial e fornece uma das justificativas para a dominação portuguesa na África (CABRAL, 1980, p. 22).<sup>28</sup>

Um dos efeitos sociais do sistema colonial português foi a criação de hierarquias

<sup>27</sup> The africans have to pay various taxes, among them the ‘sovereignty tax’. The so-called ‘native tax’ provides the largest single contribution to the budget of each of Portugal’s colonies. Every African over fifteen must pay taxes which often exceed a quarter of his tiny annual income. Portugal intend to turn these colonies, especially Angola and Mozambique, into so many South Africas to enable her to exploit even more fully their resources and the labour of the Africans. In order to achieve this aim, she considers the mass immigration of Europeans to be her principal task in Africa and spends large sums on this purpose.

<sup>28</sup> Of the African population of Angola, Guiné and Mozambique, 99,7 percent are classified as ‘uncivilized’ by portuguese colonial laws, and 0,3 percent are considered to be ‘assimilated’ (assimilados). For an ‘uncivilized’ person to attain the status of assimilado, he has to prove his economic stability and a standard of living higher than that enjoyed by a large majority of the population of Portugal. He must live in the ‘European manner’, have paid all his taxes, have done his military service and know how to read and write Portuguese correctly. If the Portuguese people themselves were asked to fulfil these conditions, well over fifty percent of the population would not have the necessary requirements for becoming ‘civilized’ or assimilado. The so-called ‘uncivilized’ African is treated as a chattel, and is at the mercy of the will and caprice of the colonial administration and the settlers. His situation is absolutely necessary to the existence of the Portuguese colonial System. He provides an inexhaustible supply of forced labour and labour for export. By classifying him as ‘uncivilized’ the law gives legal sanction to racial discrimination and provides one of the justifications for Portuguese domination in Africa.

entre colonos, colonizados a partir das categorias de assimilado (civilizado) e de indígena (não-civilizados). A assimilação foi um processo cultural, mas também econômico, uma vez que o assimilado deveria pagar os impostos e consumir os bens produzidos na metrópole. Um dos efeitos políticos do sistema colonial era a baixa representatividade de africanos no parlamento em Lisboa, de 120 deputados eleitos havia apenas dois deputados afro-portuguêses<sup>29</sup> de São Tomé e de Cabo Verde, de forma que não atendiam os interesses dos 99,7 % do povo africano nas colônias portuguesas (CABRAL, 1980, p. 26). Por isso,

As organizações anticolonialistas africanas das colônias portuguesas que representam as aspirações legítimas de seu povo querem restabelecer a dignidade humana dos africanos e sua liberdade, na qual o povo tenha um verdadeiro desenvolvimento social baseado no trabalho produtivo e no progresso econômico, na unidade africana e na fraternidade, na amizade e na igualdade com todos os povos, incluindo o povo português. Eles querem a paz no serviço da humanidade. As organizações africanas que lutam contra o colonialismo português acreditam no uso de meios pacíficos para alcançar a independência. Contudo, não temos ilusões, e como Portugal pretende usar a violência para defender os seus interesses, estaremos prontos para responder com violência. (...) Os africanos das colônias portuguesas destruirão o colonialismo português. Pode ser o último regime colonial a cair, assim como é o último em termos de desenvolvimento técnico e econômico, e o último a respeitar os Direitos do Homem. Mas seus dias estão certamente contados (CABRAL, 1980, p. 27).<sup>30</sup>

Em África, desde o início da guerra de libertação argelina (1954-1962), havia lideranças políticas que condenava o uso da violência na conquista da independência nacional. Todavia, o uso da violência legítima, sobretudo após o massacre de Pidjiguiti (1959), tornou-se cada vez mais a única forma de se conseguir a libertação nacional, uma vez que os órgãos repressivos coloniais reprimiram duramente uma greve de trabalhadores dos portos com uso de armas de fogo, tendo cerca de 70 mortos.

Após o início da luta armada da Guiné em 1963, Amílcar Cabral participou do evento “A luta de classes exploradas pela sua emancipação nos países subdesenvolvidos dominados pelo imperialismo” no Centro Frantz Fanon de Milão em 1964. Nesse evento, apresentou um discurso intitulado “Breve análise da estrutura social da Guiné Portuguesa”.

---

<sup>29</sup> Duas colônias onde não vigorou o estatuto do indigenato que teve incidência apenas em Angola, Guiné e Moçambique e que em 1954 passou a substituir a categoria jurídica “indígena” para “indígena portuguesa das províncias ultramarinas portuguesas” para encobrir a total ausência de direitos e de cidadania para reforçar o discurso colonial de que havia uma sociedade multirracial em Portugal (NETO, 2015).

<sup>30</sup> The African anticolonialist organizations of the Portuguese colonies representing the legitimate aspirations of their people want re-establish the human dignity of Africans, their freedom, and the people enjoy real social development based on fruitful work and economic progress, on African unity and fraternity, on friendship and equality with all peoples, including the Portuguese people. They want Peace in the service of humanity. The African organizations fighting Portuguese colonialism believe in the use of peaceful means for achieving Independence. However, we have no illusions, and since Portugal intends to use violence to defend her interests, we will be ready to answer with violence. (...) The Africans of the Portuguese colonies will destroy Portuguese colonialism. It may be the last colonial regime to go, just as it is the last in terms of technical and economic development, and the last to respect the Rights of Man. But its day are surely numbered.

Esse texto é importante, pois é uma de suas primeiras reflexões sobre a estrutura social da Guiné. Assim,

Gostaria de apresentar alguns elementos sobre a análise da situação na Guiné, uma análise que serviu de base para a nossa luta de libertação nacional. Nós devemos fazer distinções entre as várias situações sem, no entanto, os contrapor. Estou a pensar, por exemplo, na situação no campo e nas cidades, ou melhor, no meio urbano. Assim, no campo, encontramos, por um lado, o grupo que consideramos semi-feudal representado pelos foudas e, por outro lado, os balantas que podemos considerar, se vocês quiserem, "sem estado". Existem várias situações intermediárias entre esses dois grupos étnicos. E notamos que entre os animistas (encontramos uma coincidência entre semi-feudalismo e islamismo e a ausência de qualquer organização estatal entre esses mesmos animistas) se encontra um grupo étnico, os Mandjacos que quando os portugueses chegaram já tinham relações que poderiam ser descritas como feudais.<sup>31</sup>

Importante considerar que Amílcar Cabral está em um evento na Europa e faz um esforço de tradução de instituições africanas para a compreensão de ouvintes da Europa que lá estavam. O uso de termo feudalismo (menor centralização hierárquica) ou estado (maior centralização hierárquica) presente no texto se refere mais a concepção de hierarquização do poder nas etnias, que tiveram outras experiências de estado em África, tais como os mandingas, que integraram o reino do Mali (XIII-XVI) ou aos balantas que resistiram à expansão do Reino de Gabu (XVI-XIX), de origem mandinga.

A Guiné-Bissau é composta pelas seguintes etnias: Balantas, Fula, Manjaco, Mandinga, Manjaco, Mancanha, Papel, Beafada, Felupe, Mansoanca, Balanta-mané, Baiote, Bijagó, Nalú, Pujadinca, Sosso, Saracolé, Cassanga e Banhunm. Os Balantas (30,07%), os Fulas (28,61%), os Mandingas (15,69%) e os Manjacos (12,62%) são os grupos étnicos mais numerosos, correspondendo 86,99% de área cultivada (Cabral, 1978, p. 34).

Esses dados socioeconômicos são importantes para a organização da luta de libertação nacional, pois fornecem a composição social dos grupos étnicos de maior impacto na agricultura da Guiné Bissau. Cabral (1964, p. 7) fez as seguintes considerações sobre sua concepção de revolução em relação ao campesinato, indivíduos e grupos que se dedicam as atividades agrícolas:

O problema de saber se o campesinato representa a principal força revolucionária é de suma importância. No que diz respeito à Guiné, devo responder imediatamente

<sup>31</sup> J'aimerais vous donner quelques éléments concernant l'analyse de la situation en Guinée, analyse qui a d'ailleurs servi de base à notre lutte de libération nationale. Nous devons faire des distinctions entre les diverses situations sans toutefois les opposer. Je songe par exemple à la situation à la campagne et dans les villes ou mieux dans le milieu urbain. C'est ainsi qu'à la campagne nous trouvons d'un côté le groupe que nous considérons comme semi-féodal représenté par les Foudas et de l'autre celui des Ballantes que nous appellerons si vous le voulez bien "sans état". Il existe plusieurs situations intermédiaires entre ces deux groupes ethniques. Et nous remarquons tout de suite que parmi les animistes (on trouve une coïncidence entre la semi-féodalité et l'islamisme et l'absence d'une quelconque organisation d'état chez ces mêmes animistes) se trouve un groupe ethnique, les Mandjaks qui à l'arrivée des Portugais entretenaient déjà des rapports que l'on pourrait qualifier de féodaux.

negativamente. Pode parecer então que estamos baseando nela toda a nossa luta armada. Representando todo o país, controlando e produzindo riqueza, o campesinato é fisicamente muito forte; sabemos, por experiência, todos os problemas que tivemos em incitá-lo a lutar. Gostaria de salientar que na China, por exemplo, a situação do campesinato era fundamentalmente diferente, para convencer-se basta recordar todas as revoltas na origem das quais tinha participado. Na Guiné, além de certas zonas e de certos grupos que nos reservavam desde o início uma recepção favorável, tivemos em outro lugar, diferentemente dos chineses, que conquistar ferozmente.<sup>32</sup>

Essa questão de saber qual é a força social revolucionária no processo de libertação nacional está presente desde as discussões feitas no MAC entre 1957-1960, quando na época imaginava-se que a principal força revolucionária era os trabalhadores urbanos. Essa questão também foi objeto de divergência entre o grupo do MAC (Andrade, Lúcio Lara, Viriato da Cruz e o próprio Amílcar) e Frantz Fanon, que entendia que a principal força revolucionária era o campesinato. Com o decurso da organização da luta de libertação nacional, o campesinato tornou-se um dos principais campos de ações do PAIGC. Em relação à cidade,

Neste momento na cidade, qual é a posição dos diferentes grupos em relação à luta? A maioria dos europeus, instrumentos humanos do Estado colonial, rejeita a priori qualquer ideia de libertação nacional, e os trabalhadores são os mais obstinados deles. Não quero deixar de observar, porém, a grande simpatia que temos às vezes por encontrar-nos com os pequenos burgueses da Europa. No que diz respeito à pequena burguesia africana, podemos definir três subgrupos: um comprometido ou mesmo profundamente comprometido com o colonialismo, que inclui a maioria dos servidores públicos médios e superiores e as profissões liberais; a que chamamos, provavelmente não muito legitimamente, a pequena burguesia revolucionária, porque da ideia de nacionalismo passou para a da libertação nacional; e por fim, o grupo intermediário hesitando entre essa libertação e o português (CABRAL, 1964, p. 7-8).<sup>33</sup>

O conceito de “pequena burguesia” cabralino se subdivide entre Europa e África. O critério utilizado para distinguir os grupos que compunham a pequena burguesia africana

<sup>32</sup> Le problème de savoir si la paysannerie représente ou non la principale force révolutionnaire est d'une importance capitale. Et je dois, en ce qui concerne la Guinée répondre immédiatement par la négative. Il peut d's lors paraître que nous basions sur elle la totalité de notre lutte armée. Représentant le pays tout entier, contrôlant et produisant ses richesses, elle est physiquement très forte; nous savons cependant par expérience tout le mal que nous avons eu à l'inciter à la lutte. J'aimerais vous faire remarquer qu'en Chine par exemple, la situation de la paysannerie était fondamentalement différente, il suffit pour s'en convaincre de rappeler toutes les révoltes à l'origine desquelles elle s'était trouvée. En Guinée, mises à part certaines zones et certains groupes qui nous ont réservé dès le début un accueil favorable, nous avons dû ailleurs, contrairement aux chinois, le conquérir farouchement.

<sup>33</sup> En ville cette fois, quelle est la position des différents groupes par rapport à la lutte? La majorité des Européens, instruments humains de l'état colonial, rejettent à priori toute idée de libération nationale, et les ouvriers sont les plus obstinés d'entre eux. Je ne voudrais pourtant pas passer sous silence la grande sympathie qu'il nous a parfois été donné de rencontrer chez les petits bourgeois européens. En ce qui concerne la petite bourgeoisie africaine, nous pouvons définir trois sous-groupes : celui engagé ou même profondément compromis avec le colonialisme qui englobe la plupart des fonctionnaires supérieures et moyens et des gens de profession libérale; celui que nous appelons, sans doute pas très légitimement, la petite bourgeoisie révolutionnaire, parce que de l'idée de nationalisme elle est passée à celle de libération nationale; et enfin le groupe intermédiaire hésitant sans cesse entre cette libération et les Portugais.

era o compromisso com o colonialismo ou com a libertação nacional. O conceito de classe em Amílcar Cabral se aproxima de uma conceituação mais aberta, tal como feita por Lênin em que as classes devem ser analisadas de acordo com as especificidades da estrutura jurídica e socioeconômica em questão ou na obra do jovem Marx “O 18 Brumário de Louis Bonaparte” (1852), cuja explanação sobre a pequena burguesia (trabalhadores autônomos, funcionários públicos ou mercadores de pequena escala) se refere a uma “classe de transição” em que o interesse de duas classes (burguesia e proletariado) se unem momentaneamente (MARX, 2011).

No caso das libertações nacionais das colônias, posicionar-se favorável a libertação nacional significava de forma muito simplificada ter consciência de classe, ainda que a consciência de classe no caso das revoluções africanas, iniciou-se muito mais pela consciência da opressão racial do que da opressão de classe. A consciência do racismo científico e da inferiorização do negro operaram como alavanca sociais para a debelação do sistema colonial.

A posição ambivalente da pequena burguesia africana, composta em sua grande maioria de crioulos urbanos, se apresentou durante o levante contra o sistema colonial racista e após a emancipação política, quando não via interesse em promover a consciência da luta de classe, uma vez que a pequena burguesia africana em sua origem social e epistêmica se torna também classe opressora. A emergência da consciência de classe opera da seguinte maneira para Amílcar Cabral,

Alguns estão preocupados em saber qual seria a classe portadora da história entre o início do colonialismo e o fim de sua dominação. Aqui devemos fazer uma distinção entre a história colonial e aquela que nos pertence enquanto sociedade humana: povos dominados em relação ao opressor, mas que apesar das diferentes influências sofridas, por causa dos limites geográficos às vezes descabidos impostos pelo colonialismo uma consciência de classe ainda se desenvolveu, podemos dizer que todos os estratos sociais eram então portadores da história. É impossível, em nosso contexto colonial, que uma única camada social leve a cabo a luta contra o colonialismo, porque essa última exige a efetiva realização da unidade nacional. Mas a ausência de uma classe social portadora da história implica em um vazio: não, não é esse o caso. De fato, devo repetir que é o próprio estado colonial e não uma luta de classes que controla a história. Em nossas condições, o importante é saber quem poderá, com a destruição do poder colonial, assumir o controle de seu aparato estatal. E aqui estamos lidando com uma questão técnica: o camponês em casa não sabe ler nem escrever e quase não tem relações com as forças coloniais, exceto que paga impostos e ainda o faz indiretamente; a classe trabalhadora não existe como uma classe definida e é apenas um embrião no caminho do desenvolvimento; finalmente, porque o imperialismo não permitiu que fosse criado, não existe uma burguesia economicamente valiosa (CABRAL, 1964, p. 8-9).<sup>34</sup>

<sup>34</sup> Certains s'inquiètent de savoir quelle serait, au départ du colonialisme et à la fin de sa domination, la classe porteuse d'histoire, et ici nous devons établir une distinction entre l'histoire coloniale et celle qui nous appartient en propre en tant que sociétés humaines: peuples dominés nous ne formions qu'un ensemble vis-à-vis de l'opresseur, mais quand, en dépit des influences différentes subies en raison des limites géographiques parfois

Na fraseologia do materialismo histórico, a “classe portadora da História” seria aquela classe que contém a força revolucionária capaz de operar a superação da sociedade contemporânea em questão (SALLUM JUNIOR, 2005, p. 20-21). Amílcar Cabral compreende que entre a chegada dos colonialistas portugueses até aquele momento da estrutura social em Guiné-Bissau foi o estado colonial que se tornou o “motor da história” e não a luta de classes, uma vez que inexistia classe trabalhadora tampouco o imperialismo permitiu que se formasse uma burguesia pujante economicamente.

Nessas condições, a superação da sociedade colonial passa pela formação da unidade nacional em que os diferentes grupos étnicos, estratos sociais e classes embrionárias na Guiné-Bissau se aliam para a libertação nacional. Diferentemente de Frantz Fanon, que considerava o campesinato a única força motriz das revoluções africanas, Amílcar Cabral considerava que durante o processo de libertação nacional todas as classes possuíam conteúdo revolucionário.

A consciência de classe surgiu num momento em que as diferentes classes sociais embrionárias tomaram consciência da exploração colonial, baseada no racismo científico e na inferiorização dos povos africanos, e se uniram contra o colonialista português. Desse modo, Amílcar Cabral compreende que a formação da consciência de classe ocorreu em meio ao processo de destruição do estado colonial português e num momento em que as classes sociais tomaram consciência das ações do imperialismo em África. Apesar de todas as classes sociais serem portadores da História e contribuírem com a libertação nacional, para Cabral (1964, p. 9)

A serviço do colonialismo, no entanto, formou-se um estrato social que hoje é capaz de dirigir e utilizar os instrumentos utilizados por nosso povo contra o Estado colonial: a pequena burguesia africana. Assim, chegamos a esta conclusão, que desejaríamos estar errada, que a pequena burguesia se constitui a herdeira do Estado colonial. No momento preciso em que esta última, após a libertação nacional, tomar o poder, podemos considerar que voltamos à história; isso imediatamente desencadeia novas contradições internas de nossa situação econômica e social; condicionada desta vez certamente pelos vários fatores internos, mas também pelos de fora. Devemos ter em conta todas estas condições no momento em que a nossa

---

absurdes imposées par le colonialisme, une conscience de classe s'est tout de même développée, on peut dire que toutes les couches sociales se trouvèrent alors porteuses d'histoire. Il est impossible dans notre contexte colonial qu'une seule couche sociale puisse mener à bien la lutte contre le colonialisme car cette dernière nécessite la réalisation effective de l'unité nationale. Mais l'absence d'une classe sociale porteuse d'histoire pourrait être synonyme de vide: or non, ça n'est pas le cas. En effet, je dois le répéter c'est bien l'état colonial lui-même plutôt que la lutte de classes qui commande l'histoire. Dans nos conditions l'important est de savoir qui est capable, à la destruction du pouvoir colonial, de prendre en main son appareil d'Etat. Et nous abordons là une question technique: le paysan chez nous ne sait ni lire ni écrire et n'a presque pas des rapports avec les forces coloniales sauf qu'il paie impôts, et encore le fait-il indirectement; la classe ouvrière, elle, n'existe pas en tant que classe bien définie et n'est qu'un embryon en voie de développement; enfin parce que l'impérialisme ne l'a pas laissé créer, il n'y a pas chez nous de bourgeoisie économiquement valable.

pequena burguesia toma o poder, não sei em nome de quem, mas é porque é preciso.<sup>35</sup>

A chegada ao poder da pequena burguesia africana desencadearia novas contradições internas e externas na estrutura social da Guiné, oriundos da ruptura com colonialismo português e do projeto de unidade nacional construído durante a luta de libertação nacional. Assim,

Que atitude ela pode então adotar? A esquerda, o campo socialista em geral, recupera a revolução; direita, imperialismo, contra-revolução e a marcha em direção a um caminho capitalista ou qualquer outra coisa neste gênero. Quantas soluções ela é capaz de escolher? : aliar-se ao imperialismo e às camadas reaccionárias do nosso país, para salvaguardar a sua própria existência como pequena burguesia, ou aliar-se sem ter em conta o seu equilíbrio de poder ou as suas proporções na população, para operários e camponeses que, por sua vez, em vista da revolução, a obrigação de tomar e controlar o poder. Em suma, qual é a demanda da pequena burguesia? Que cometa suicídio porque a revolução tem o efeito de eliminá-la do poder, quando se submete ao controle dos trabalhadores e camponeses e põe fim ao seu progresso em direção ao palco da burguesia em termos reais... (CABRAL, 1964, p. 10).<sup>36</sup>

Essa tensão entre as classes sociais “pequena burguesia africana”, “trabalhadores urbanos” e “campesinato” todos em formação durante o processo de libertação nacional constituiria o cerne para Cabral da tensão no pós-independência. Outra questão importante levantada já neste texto é a reflexão sobre a possibilidade do “suicídio de classe”, conseqüentemente a chegada ao poder dos trabalhadores urbanos e do campesinato, e a possibilidade da “pequena burguesia africana” ter papel importante enquanto força revolucionária. Neste sentido,

Também gostaria de continuar a falar um pouco sobre a posição de nossos amigos de esquerda que exigem uma revolução da pequena burguesia no poder. De fato, pode-se perguntar se, durante a luta, essa esquerda tomou a precaução de analisar a posição da burguesia em questão, de entender a natureza, seu funcionamento e conhecer seus instrumentos? Ela havia se comprometido com a esquerda para a revolução? No país capitalista, por exemplo, a pequena burguesia forma uma

<sup>35</sup> Toutefois au service du colonialisme même s’est formée une couche sociale seule capable aujourd’hui de diriger et d’utiliser les instruments dont se servait contre notre peuple l’état colonial: la petite bourgeoisie africaine. Ainsi nous en arrivons à cette conclusion, que nous souhaiterions erronée, que la petite bourgeoisie se trouve être l’héritière de l’état colonial. Au moment précis où cette dernière, après la libération nationale, s’empare du pouvoir, nous pouvons considérer que nous retournons à l’histoire; et aussitôt se déclanchent à nouveau les contradictions internes de notre situation économique et sociale; conditionnées cette fois certes par les divers facteurs internes mais également par ceux de l’extérieur. Nous devons tenir compte de tous ces conditionnements au moment où notre petite bourgeoisie prend le pouvoir, j’ignore au nom de qui mais fait est qu’elle le prend.

<sup>36</sup> Quelle attitude peut-elle alors adoter? La gauche, le camp socialiste en general réclament évidemment la révolution; la droite, l’impérialisme, la contre-révolution et la marche vers une voie capitaliste ou quelque chose d’autre dans ce genre. Combien de solutions est-elle en mesure de choisir? : soit s’allier à l’impérialisme et aux couches réactionnaires de notre pays, afin de sauvegarder sa propre existence en tant que petite bourgeoisie, soit s’allier sans tenir compte de leurs rapports de force ou de leurs proportions au sein de la population, aux ouvriers et aux paysans qui ont de leur côté, en vue de la révolution, l’obligation de prendre et de contrôler le pouvoir. En résumé, que demande-t-on à la petite bourgeoisie? Qu’elle se suicide car la révolution en effet l’élimine du pouvoir, comme classe la soumet au contrôle des ouvriers et des paysans et met un terme à son progrès vers le stade de bourgeoisie à proprement parler...

camada, uma classe que é usada, sem que seja capaz de modificar a orientação histórica do país, mas na África essa função histórica é dada pela luta de nossos países subdesenvolvidos. Ela está em uma posição, tendo a escolha, como eu disse acima, entre dois pólos, de adotar a solução mais inesperada e a mais imprevisível. Mas a questão é: em que condições ela concordaria em se comprometer com um determinado caminho? (CABRAL, 1964, p. 10-11).<sup>37</sup>

A “pequena burguesia africana” exerceria papel revolucionário importante externamente caso fosse capaz de construir um projeto nacional viável com a formação da união entre as “lutas dos nossos países subdesenvolvidos” em África. Neste ponto, é que entra a importância da “unidade africana” para Amílcar Cabral, uma vez que a unidade africana deve ser capaz de possibilitar o pleno desenvolvimento material e humano dos países africanos.

Amílcar Cabral continuou a desenvolver sua reflexão sobre a revolução, quando participou da Organização de Solidariedade dos Povos da Ásia, África e América Latina (OSPAAA) de 1966, também conhecida como Conferência Tricontinental. Seu discurso intitulado “Fundamentos e objetivos da libertação nacional em relação com a estrutura social” apresenta os seguintes tópicos: “ausência da ideologia”, “luta de classes”, “modo de produção”, “imperialismo” e da “pequena burguesia” no processo de libertação nacional. Em relação à “ausência de ideologia”,

Vale a pena lembrar nesta ambiência tricontinental, onde as experiências abundam e os exemplos não escasseiam, que, por maior que seja a similitude dos casos em presença e a identificação dos nossos inimigos, infelizmente ou felizmente, a libertação nacional e a revolução social não são mercadorias de exportação. São (e sê-lo-ão cada dia mais) um produto de elaboração local — nacional — mais ou menos influenciável pela ação dos fatores exteriores (favoráveis e desfavoráveis), mas determinado e condicionado essencialmente pela realidade histórica de cada povo, e apenas assegurado pela vitória ou a resolução adequada das contradições internas de várias ordens que caracterizam essa realidade (...). A deficiência ideológica, para não dizer a falta total de ideologia, por parte dos movimentos de libertação nacional — que tem a sua justificação de base na ignorância da realidade histórica que esses movimentos pretendem transformar — constituem uma das maiores senão a maior fraqueza da nossa luta contra o imperialismo. cremos, no entanto, que já foram acumuladas experiências bastantes e suficientemente variadas para permitir a definição duma linha geral de pensamento e de ação visando a eliminar essa deficiência. Por isso, um amplo debate sobre essa matéria poderia ser de utilidade e permitir a esta Conferência dar uma contribuição valiosa para a melhoria da ação presente e futura dos movimentos de libertação nacional. Seria uma forma concreta de ajudar esses movimentos e, em nossa opinião, não menos importante do que os apoios políticos e as ajudas em dinheiro, armas e outro

<sup>37</sup> J’aimerais aussi pour continuer parler un peu de la position de nos amis de gauche qui exigent une révolution de la part de la petite bourgeoisie au pouvoir. Em effet on peut se demander, si, pendant la lutte, cette gauche a pris la précaution d’analyser la position de l’apetite bourgeoisie em question, de comprendre sa nature, son fonctionnement et de connaître ses instruments. S’était-elle engagée devant la gauche à faire la révolution? Dans le pays capitalistes, par exemple, la petite bourgeoisie forme une couche, une classe dont on se sert, sans qu’elle puisse modifier pour autant l’orientation historique du pays, en Afrique par contre elle se voit conférer cette fonction historique par la lutte que mènent nos pays sous-développés. Elle est en mesure, ayant le choix comme j’ele disais plus haut entre deux pôles, d’adopter pour la solution la plus inespérée et la plus inattendue. Mais la question, est de savoir à quelle conditions elle accepterait de s’engager ainsi sur une voie donnée.

material (CABRAL, 1980, p. 25).

A “ausência de ideologia” nos movimentos de libertação nacional, sobretudo em África para Amílcar Cabral, era a ignorância de parte das lideranças políticas em relação às realidades históricas de cada povo. A ideologia, portanto, não deveria ser importada, mas sim um produto local ou nacional, tendo em vista as resoluções das contradições internas presentes nas realidades históricas de cada povo. Amílcar Cabral estabelece que a resolução das “contradições internas” são os principais fatores para a consecução dos objetivos da libertação nacional ou da revolução social. Os fatores externos (favoráveis e desfavoráveis) obviamente influenciam a dinâmica da luta, mas são os fatores internos no nível nacional que permitirão a consecução dos objetivos.

Em relação aos fatores internos no nível nacional, Amílcar Cabral apresentou no texto “Breve análise da estrutura social da Guiné portuguesa” de 1964, que analisamos anteriormente, como as classes sociais e as contradições internas interagem na Guiné portuguesa. Em seu texto apresentado na Tricontinental de 1966, ele reflete sobre como o fenômeno classe emergiu na história humana, afirmando que

Quer dizer: o fenómeno sócio-económico classe surge e desenvolve-se em função de pelo menos duas variáveis essenciais e interdependentes: o nível das forças produtivas e o regime de propriedade dos meios de produção. Esse desenvolvimento opera-se lenta, desigual e gradualmente, por acréscimos quantitativos, em geral imperceptíveis, das variáveis essenciais, os quais conduzem, a partir de certo momento de acumulação, a transformações qualitativas que se traduzem no aparecimento da classe, das classes e do conflito entre classes. (...). No plano estritamente interno, pode variar o ritmo do processo, mas ele permanece contínuo e progressivo, sendo os avanços bruscos só possíveis em função de aumentos ou alterações bruscas — mutações — no nível das forças produtivas ou no regime da propriedade. A estas transformações bruscas operadas no interior do processo de desenvolvimento das classes como resultado de mutações no nível das forças produtivas ou no regime de propriedade, convencionou-se chamar em linguagem económica e política, revoluções (CABRAL, 1980, p. 26).

Amílcar Cabral chegou à conclusão de que a emergência do fenômeno classe depende do nível das forças produtivas e do regime de propriedade dos meios de produção. No texto anterior, ele afirmou que no caso guineense não era a luta de classe que controlava a história, mas o estado colonial. Assim sendo, o estado colonial controlava a história, pois ele que controlava as forças produtivas e os regimes de propriedades. Neste sentido,

Esta recusa, aliás, baseada no conhecimento concreto da realidade socioeconómica dos nossos países e na análise do processo de desenvolvimento do fenómeno classe tal como foi feita acima, leva-nos a admitir que, se a luta de classes é a força motora da história, ela o é durante um certo período da história. Isto quer dizer que *antes* da luta de classes (e, necessariamente, *depois* da luta de classes, porque neste mundo não há antes sem depois) algum fator (ou alguns fatores) foi e será o motor da história. Não nos repugna admitir que esse fator da história de cada agrupamento humano é o *modo de produção* (o nível das forças produtivas e o regime de propriedade) que caracteriza esse agrupamento. Mas, como se viu, a definição da

classe e a luta de classes são, elas mesmas, um efeito do desenvolvimento das forças produtivas conjugado com o regime da propriedade dos meios de produção. Parecidos, portanto, lícito concluir que o nível das forças produtivas, determinante essencial do conteúdo e da forma da luta de classes, é a verdadeira e a permanente força motora da história (CABRAL, 1980, p. 27-28).

O nível das forças produtivas é, pois, a força motora histórica antes da emergência do fenômeno classe nas sociedades humanas. No caso guineense analisado por Cabral no texto anterior, a consciência de classe surgiu quando os diversos grupos sociais tomaram consciência da exploração de suas forças produtivas feitas pelos colonialistas a partir do sistema colonial. Vale salientar que o desenvolvimento das forças produtivas apresenta as seguintes classificações:

O que fica dito e a realidade atual do nosso tempo permite-nos admitir que a história dum agrupamento humano ou da humanidade se processa em pelo menos três fases: a primeira, em que, correspondendo a um baixo nível das forças produtivas — do domínio do homem sobre a natureza — o modo de produção tem caráter elementar, não existe ainda a apropriação privada dos meios de produção, não há classes, nem, portanto, luta de classes; a segunda, em que a elevação do nível das forças produtivas conduz à apropriação privada dos meios de produção, complica progressivamente o modo de produção, provoca conflitos de interesses no seio do conjunto sócio-econômico em movimento, possibilita a erupção do fenômeno classe e, portanto, a luta de classes, que é a expressão social da contradição, no domínio econômico entre o modo de produção e a apropriação privada dos meios de produção; a terceira em que, a partir dum dado nível das forças produtivas, se torna possível e se realiza a liquidação da apropriação privada dos meios de produção, a eliminação do fenômeno classe e, portanto, da luta de classes, e se desencadeiam novas e ignoradas forças no processo histórico do conjunto sócio-econômico (CABRAL, 1980, p. 28-29).

Para Amílcar Cabral, as classes emergem, portanto, no momento em que se inicia a apropriação privada das forças produtivas em uma formação social. Rodney (1975) considera que quando as classes emergem ocorrem também um aumento da produção na sociedade, desigualdade na distribuição da riqueza, diminuição das propriedades comuns e favorece mudanças nos processos global da sociedade, causando impactos nas práticas sociais, culturais e religiosas de uma sociedade.

Desse modo, a emergência da propriedade privada e das classes, dinamiza todo o processo de reprodução social e complexifica as contradições internas em uma dada sociedade. Amílcar Cabral classificou a emergência do fenômeno classe para análise da estrutura social em fases colonial e neocolonial. Desse modo,

Num ou noutro setor do conjunto socioeconômico em causa podem operar-se transformações sensíveis, quer motivadas pela permanência da ação de alguns fatores internos (locais), quer resultantes da ação de novos fatores introduzidos pela dominação colonial, tais como o ciclo da moeda e o desenvolvimento das concentrações urbanas. Entre essas transformações, convém referir a perda progressiva, em certos casos, do prestígio das classes ou camadas dirigentes nativas, o êxodo, forçado ou voluntário, duma parte da população camponesa para os centros urbanos, com consequente desenvolvimento de novas camadas sociais: trabalhadores assalariados, empregados do Estado, do comércio e profissões liberais,

e uma camada instável dos sem trabalho. No campo, surge com intensidade muito variada e sempre ligada ao meio urbano, uma camada constituída por pequenos proprietários agrícolas. No caso do chamado neocolonialismo, quer a maioria da população colonizada seja autóctone, quer ela seja originariamente exótica, a ação imperialista orienta-se no sentido da criação duma burguesia ou pseudo-burguesia local, enfeudada à classe dirigente do país dominador. As transformações na estrutura social não são tão profundas nas camadas inferiores, sobretudo no campo, onde ela conserva predominantemente as características da fase colonial, mas a criação duma pseudo-burguesia nativa, que em geral se desenvolve a partir de uma pequena burguesia burocrática e dos intermediários do ciclo das mercadorias (compradores), acentua a diferenciação das camadas sociais, abre, pelo reforço da atividade económica de elementos nativos, novas perspectivas à dinâmica social, nomeadamente com o desenvolvimento progressivo duma classe operária citadina e a instalação de propriedades agrícolas privadas, que dão lugar, a pouco e pouco, ao aparecimento dum proletariado agrícola. Essas transformações mais ou menos sensíveis da estrutura social, determinadas, aliás, por um aumento significativo do nível das forças produtivas, tem influência direta no processo histórico do conjunto sócio-económico em causa (CABRAL, 1980, p. 32-33).

A distinção entre fase colonial e neocolonial é necessária na medida em que o foco de sua análise é o comportamento da estrutura social no momento de ruptura com o “colonialismo clássico”, quando os dirigentes estrangeiros são substituídos por uma classe dirigente nativa. Soma-se a isso que

Enquanto no colonialismo clássico esse processo é paralisado, a dominação neocolonialista, permitindo o despertar da dinâmica social — dos conflitos de interesse entre as camadas sociais nativas ou da luta de classes — cria a ilusão de que o processo histórico volta à sua evolução normal. Essa ilusão é reforçada pela existência dum poder político (Estado nacional), integrado por elementos nativos. Apenas uma ilusão, porque, na realidade, o enfeudamento da classe “dirigente” nativa à classe dirigente do país dominador, limita ou inibe o pleno desenvolvimento das forças produtivas nacionais. Mas, nas condições concretas da economia mundial do nosso tempo, esse enfeudamento é uma fatalidade, e, portanto, a pseudo-burguesia nativa, seja qual for o seu grau de nacionalismo, não pode desempenhar efetivamente a função histórica que caberia a essa classe, não pode orientar *livremente* o desenvolvimento das forças produtivas, em suma, não pode ser uma *burguesia nacional*. Ora, como se viu, as forças produtivas são o motor da história, e a liberdade total do processo do seu desenvolvimento é a condição indispensável para o pleno funcionamento desse motor (CABRAL, 1980, p. 33).

O imperialismo reforça a consolidação da “pseudo-burguesia nativa” que não está comprometida com o livre desenvolvimento das forças produtivas nacionais no período neocolonial. O principal efeito desse fato é a continuidade da exploração dos povos pelo imperialismo. Apesar disso,

enquanto a classe dirigente nativa se “emburguesa” cada vez mais, o desenvolvimento duma classe trabalhadora integrada por operários citadinos e por proletários agrícolas — todos explorados pela dominação indireta do imperialismo, abre perspectivas novas à evolução da libertação nacional. Essa classe trabalhadora, qualquer que seja o grau de desenvolvimento da sua consciência política (para além dum limite mínimo que é a consciência das suas necessidades), parece constituir a verdadeira vanguarda da luta de libertação nacional no caso neocolonial. Ela não poderá, no entanto, realizar completamente a sua missão no quadro dessa luta (que não acaba com a conquista da independência) se não se aliar solidamente com as outras camadas exploradas: os camponeses em geral (servos, rendeiros, parceiros, pequenos proprietários agrícolas) e a pequena burguesia nacionalista. A realização

dessa aliança exige a mobilização e a organização das forças nacionalistas no quadro (ou pela ação) duma organização política forte e bem estruturada (CABRAL, 1980, p. 37).

A libertação nacional opera numa estrutura social dinâmica que envolve as tensões entre a classe dirigente nativa, a emergência da classe trabalhadora, emergência da classe camponesa e da pequena burguesia nacionalista. Para Cabral, o desafio político de uma das principais contradições internas da fase neocolonial é, pois, organizar a luta de modo que os interesses conflitantes dessas classes emergentes se unam no grande projeto de libertação nacional, que significa a libertação das forças produtivas nacionais do jugo do imperialismo. Em relação à fase colonial,

A situação colonial, que não consente o desenvolvimento duma pseudo-burguesia nativa e na qual as massas populares não atingem, em geral, o necessário grau de consciência política antes do desencadeamento do fenómeno da libertação nacional, dá à pequena burguesia a oportunidade histórica de dirigir a luta contra a dominação estrangeira, em virtude de ser, pela sua situação objetiva e subjetiva (nível de vida superior ao das massas, contatos mais frequentes com os agentes do colonialismo, portanto, maior frequência de humilhações, maior grau de instrução e de cultura política, etc.) a camada que mais cedo realiza a consciência da necessidade de se desembaraçar da dominação estrangeira. Assume esta responsabilidade histórica o setor da pequena burguesia a que, no contexto colonial, se poderia chamar *revolucionário*, enquanto os outros setores permanecem na hesitação característica dessa classe ou se aliam ao colonialista para defender, embora ilusoriamente, a sua situação social (CABRAL, 1980, p. 39).

A pequena burguesia durante a fase colonial no momento em que se inicia o processo de libertação nacional assume sua responsabilidade histórica, que é liderar o processo de libertação nacional. Por outro lado,

A situação neocolonial, que postula a liquidação da pseudo-burguesia nativa para que se consuma a libertação nacional, também dá à pequena burguesia a oportunidade de desempenhar um papel de relevo — mesmo decisivo — na luta pela liquidação estrangeira. Mas, neste caso, em virtude dos progressos relativos realizados na estrutura social, a função de direção da luta é compartilhada em maior ou menor grau, com os setores mais esclarecidos das classes trabalhadoras e até com alguns elementos da pseudo-burguesia nacional, dominados pelo sentimento patriótico (CABRAL, 1980, p. 40).

Esse compartilhamento do poder da pequena burguesia com as classes emergentes trabalhadoras e camponesas inicia-se já no período da luta armada contra as forças colonialistas. No início da fase neocolonial, esse compartilhamento do poder que deveria continuar para permitir a continuação do processo de libertação nacional entra num impasse, tendo em vista que

Para manter o poder que a libertação nacional põe nas suas mãos, a pequena burguesia só tem um caminho: deixar agir livremente as suas tendências naturais de emburguesamento, permitir o desenvolvimento duma burguesia burocrática e de intermediários do ciclo das mercadorias, transformar-se em pseudo-burguesia nacional, isto é, negar a revolução e enfeudar-se necessariamente ao capital imperialista. Ora isso corresponde à situação neocolonial, quer dizer, à traição dos

objetivos da libertação nacional. Para não trair esses objetivos, a pequena burguesia só tem um caminho: reforçar a sua consciência revolucionária, repudiar as tentações de emburguesamento e as solicitações naturais da sua mentalidade de classe, identificar-se com as classes trabalhadoras, não se opor ao desenvolvimento normal do processo da revolução. Isso significa que, para desempenhar cabalmente o papel que lhe cabe na luta de libertação nacional, a pequena burguesia revolucionária deve ser capaz de suicidar-se como classe, para ressuscitar na condição de trabalhador revolucionário, inteiramente identificado com as aspirações mais profundas do povo a que pertence (CABRAL, 1980, p. 40).

A fase neocolonial marca o período em que ocorre o “emburguesamento” da pequena burguesia, resultando na sua aliança com o capital imperialista. Ao invés de aliar-se com as classes emergentes de trabalhadoras e de camponeses que muito contribuíram no período nevrálgico da luta armada na fase colonial, quando a classe dirigente exótica era expulsa, a pequena burguesia se burocratiza no estado colonial e se alia aos interesses do capital imperialista, traindo os objetivos da luta de libertação nacional, que era a o pleno desenvolvimento das forças produtivas nacionais.

Por sua vez, Mário de Andrade iniciou sua reflexão sobre a composição e contribuição das forças sociais para o processo de libertação nacional no artigo “O Manifesto da Consciência Africana” (1956) na revista *Présence Africaine*, no contexto histórico da conferência de Bandung quando o debate sobre a autodeterminação dos povos africanos e asiáticos questionavam o colonialismo europeu.

Na época, o professor Van Bilsen<sup>38</sup> elaborou e publicou um plano em dezembro de 1955, para emancipar os congoleses em 30 anos. Mário de Andrade escreveu artigo para fazer sua crítica ao plano de Van Bilsen e ao manifesto da “Consciência Africana” de 30 de junho de 1956. Mário de Andrade tece as seguintes críticas:

Os pontos principais do manifesto são: uma vez que a Bélgica propõe dar completa emancipação política no Congo dentro de um período de trinta anos, parece que os congoleses acreditam que chegou a hora de criar pacificamente, sem ódio e sem violência, uma verdadeira comunidade Belga-Congoleza, com base na igualdade de direitos entre europeus e africanos. Esse é muito mais o espírito dessa comunidade (diria mesmo de seu ideal) do que um manifesto de sua forma ou de sua realização prática. Existem algumas declarações impactantes e por vezes contraditórias. Nós podemos considerar que os autores do manifesto chamam de vocação nacional... <<trabalhar para construir no coração da África, uma sociedade nova, próspera e feliz sobre os fundamentos de uma sociedade de clãs fortemente abalada pela evolução rápida demais, e que busca um novo equilíbrio>>, mas como concordar com eles quando pensam que encontraram a solução da independência em algum tipo de favor da ação civilizadora da Bélgica? Ou em uma ação moral sobre os europeus da <<colônia>>? <<Estamos satisfeitos em ver um número crescente de europeus dispostos a entregar gradualmente aos congoleses todas as responsabilidades que eles podem ter. Também muitos europeus, animados por um sincero espírito de justiça, concordam em partilhar mais amplamente com os congoleses, as riquezas que estes ajudarão a aumentar através de um trabalho mais

---

<sup>38</sup> O plano de Van Bilsen também foi criticado pelo manifesto da Abako de 1956, que era presidido por Joseph Kasa-Vubu.

qualificado e mais produtivo. Infelizmente, estes europeus enfrentam muito a falta de compreensão dos seus compatriotas>>. Embora o manifesto expresse em termos claros o desejo de emancipação, tanto político como social e econômico (afirma, em particular, a liberdade de associação), é bastante óbvio que essa alegação não pode vir de forma alguma de um benefício concedido da Bélgica aos congolezes. Percebem-se desejos muito idealistas do tipo: <<A Bélgica deve se orgulhar de que, ao contrário de quase todos os povos colonizados, nosso desejo é expresso sem ódio e sem ressentimentos. Esta é uma prova inegável de que o trabalho dos belgas neste país não é um fracasso. Se a Bélgica conseguir realizar a total emancipação do Congo na tolerância e na paz, este será o primeiro exemplo na história de um empreendimento colonial que resultará em completo sucesso>> (ANDRADE, 1956, p. 1).<sup>39</sup>

Mário de Andrade critica o manifesto no que diz respeito à ideia de nação que significava a integração dos congolezes numa sociedade belga, a estratégia do gradualismo como forma segura de transição, a via da negociação como única alternativa para a descolonização no caso congolês e a associação entre civilização e colonialismo belga no manifesto.

A estratégia da negociação e do gradualismo, criticadas por Mário de Andrade, revelaram-se totalmente contrárias aos interesses do colonialismo português. Por isso, as lutas de independências nacionais das colônias portuguesas teve que seguir a opção da luta armada como via para atingir a libertação nacional.

A recusa da integração na sociedade portuguesa e a opção pela libertação nacional ensejaram a reflexão dos líderes e intelectuais dos movimentos de libertação nacional a questionar-se sobre quais os contornos da nova cultura nacional. Mário de Andrade publicou o artigo “Reflexões em torno do Congresso Cultural de Havana” na revista *Présence Africaine* no ano de 1968, refletindo sobre essa questão.

---

<sup>39</sup> L’essentiel du manifeste tient en quelques mots: vu que la Belgique se propose de donner l’émancipation politique complète au Congo dans un délai de trente ans, paraît-il, les Congolais estiment que l’heure est venue de créer pacifiquement, sans haine et sans violence, une véritable communauté belge-congolaise, sur la base de l’égalité des droits entre Européens et Africains. Et c’est plutôt de l’esprit de cette communauté (je dirais même de son idéal) qu’il s’agit dans le manifeste que de sa forme ou de sa réalisation pratique. Il y a là des affirmations frappantes et parfois contradictoires. On peut accepter ce que les rédacteurs du manifeste appellent la vocation nationale: ... <<Travailler à édifier, au cœur de l’Afrique, une société nouvelle, prospère et heureuse sur les fondements d’une société clanique fortement ébranlée par une évolution trop rapide, et qui cherche un nouvel équilibre>>, mais comment les suivre quand ils osent trouver la solution de l’indépendance dans je ne sais quelle faveur de l’action civilisatrice de la Belgique? Ou alors dans une action morale sur les Européens de la <<colonie>> ? << Nous voyons avec satisfaction qu’un nombre croissant d’Européens sont disposés à céder progressivement aux Congolais toutes les responsabilités qu’ils se sont vus capables de tenir. Bien des Européens aussi, animés d’un sincère esprit de justice, acceptent de partager plus largement avec Congolais, les richesses que ceux-ci aideront à augmenter par un travail plus qualifié et plus productif. Ces Européens se heurtent malheureusement trop souvent à l’incompréhension de leurs compatriotes>>. Bien que le manifeste exprime en des termes clairs le désir d’émancipation, aussi politique que sociale et économique (il revendique notamment la liberté syndicale) il est bien évident que cette émancipation ne saurait provenir en aucune manière d’un don accordé par la Belgique aux Congolais. On y lit des souhaits très idéalistes du genre: << La Belgique doit être fière que, à l’inverse de presque tous les peuples colonisés, notre désir s’exprime sans haine et sans ressentiment. C’est là une preuve indéniable que l’œuvre des belges dans ce pays n’est pas un échec. Si la Belgique parvient à mener à bien l’émancipation totale du Congo dans la compréhension et dans la paix, ce sera le premier exemple dans l’histoire d’une entreprise coloniale aboutissant à une réussite complète.>>

O artigo revelou já um momento de inflexão no pensamento de Mário de Andrade sobre as insuficiências teóricas do uso conceitual da negritude. Conforme capítulo 1 deste trabalho, as duas antologias de poesia negra de expressão portuguesa de 1953 e de 1958 se fundamentavam na identidade cultural da negritude para expressar a poesia negra e a condição do intelectual negro. O momento de inflexão teórica de Mário de Andrade para pensar as possibilidades de mudanças do devir histórico ocorreu sobretudo na obra “poesia africana de expressão portuguesa” de 1967, quando ocorreu a substituição de “poesia negra” para “poesia africana”, e após o artigo de 1968, quando emerge a noção de Terceiro mundo na superfície textual,

Poucos eventos contribuíram, durante a última década, para renovar o pensamento político sobre os problemas do Terceiro Mundo, como as deliberações que presidiram a primeira conferência de solidariedade dos povos da África, Ásia e América Latina. Suas conclusões fundamentais possuem algumas formulações concisas: ordenar uma estratégia global para lutar contra o imperialismo e combater a violência gerada por este sistema de exploração com uma violência revolucionária (ANDRADE, 1968, p. 161).<sup>40</sup>

A primeira conferência de solidariedade dos povos da África, Ásia e América Latina ou Conferência Tricontinental foi realizada em Havana entre 3 a 15 de janeiro de 1966. O evento contou com a participação de cerca de 500 delegados, dentre os quais representantes de partidos políticos, de movimentos estudantis, de movimentos feministas, de sindicatos e de alguns organismos internacionais, tendo como objetivo a formação de uma grande frente anti-imperialista. Mário de Andrade compôs a delegação do MPLA de 8 membros chefiada por Luís Andrade de Azevedo e Cabral conduziu a delegação de 5 membros do PAIGC. Fazendo referência a uma das resoluções da conferência, Andrade (1968, p. 162) estabelece que

A revolução, diz este documento, é o fato cultural por excelência. É somente através daquela que poderemos conceber no país subdesenvolvido uma cultura verdadeiramente nacional, uma política cultural que dê ao povo sua autenticidade e permita que ele avance para o progresso da ciência e fruição das artes. Assim, o exercício da função especificamente intelectual (criação artística ou científica) pressupõe a função social. E isso se realiza de uma forma muito acentuada nos países onde a falta de quadros intermediários obriga o intelectual a se transformar em mediador (propagador ou educador) entre seu trabalho e as massas populares. Nesse sentido, poder-se-ia falar da emergência, em nosso tempo, de um novo tipo de intelectual que combinaria nele ao mesmo tempo o pensador, o criador e o homem de ação. Ampliada numa dimensão tricontinental, essa noção de engajamento intelectual condiciona a apreensão dos problemas culturais que enfrentam todos os países subdesenvolvidos.<sup>41</sup>

<sup>40</sup> Peu d'événements ont contribué, au cours de la dernière décade, à renouveler la pensée politique sur les problèmes di tiers monde, comme les délibérations qui ont présidé à la première conférence de solidarité des peuples d'Afrique, d'Asie et d'Amérique latine. Ses conclusions fondamentales tiennent em quelques formules lapidaires: ordonner une stratégie globale de lutte contre l'impérialisme et opposer la violence révolutionnaire à la violence engendrée par ce système d'exploitation.

<sup>41</sup> La révolution, dit ce document, est le fait culturel par excellence. Ce n'est qu'à travers celle-ci que l'on pourra concevoir dans le pays sous-développés une culture véritablement nationale, une politique culturelle rendant au

Mário de Andrade entende que o povo apenas participará efetivamente nos processos culturais e nas políticas culturais da nação nos países subdesenvolvidos quando cultura e revolução caminharem juntas. Especificamente no caso dos intelectuais, pressupõe que o pensador e o criador nas artes e nas ciências se transformem também no homem de ação. Para Mário de Andrade, os intelectuais podem ser agentes de pulsões revolucionárias no meio social, quando sua ação tem como objetivo aumentar a participação popular nos processos culturais da nação. Esses passos iniciais, portanto, são necessários uma vez que é o povo que constrói a nação, de modo que

Existem vários níveis de resistência entre os povos para enfrentar a agressão imperialista em sua forma colonial ou neocolonial. A frente cultural é uma dessas. O principal significado da luta pela cultura corresponde, de fato, à luta pela libertação da nação que Frantz Fanon considerou “a matriz material da qual a cultura se torna possível”. Nesta perspectiva, a cultura nacional a ser construída, sendo profundamente enraizada nos valores populares, contém os elementos universalizantes. Como alcançar o universal se não assumimos primeiramente valores nacionais? Doze anos atrás, o primeiro congresso de escritores e artistas negros realizado, em Paris, sob os auspícios da revista <<Présence Africaine>>, já declarou enfaticamente que <<o florescimento da cultura é condicionado pelo fim desta vergonha do século XX: o colonialismo, a exploração dos povos oprimidos e o racismo>>. Nesta área, o congresso de Havana realiza uma amplificação tricontinental da questão cultural então abordada por esses intelectuais sob o ângulo da <<crise das culturas negras>> (ANDRADE, 1968, p. 163).<sup>42</sup>

Para Mário de Andrade, o livre desenvolvimento da cultura nacional necessita da libertação da matriz material do país, que por sua vez exige novas formas de solidariedade e de unidade entre os membros vinculados a libertação nacional. Para Mário, o desenvolvimento da cultura nacional se articula também com a noção política de Terceiro Mundo. Nesse sentido,

À luz da evolução política do Terceiro Mundo, muitas pessoas questionam a

---

peuple son authenticité et lui permettant d'accéder au progrès de la Science et à la jouissance des arts. Aussi l'exercice de la fonction spécifiquement intellectuelle (création artistique ou scientifique) présuppose-t-il la fonction sociale. Et ceci se réalise d'une manière beaucoup accentuée dans les pays où la carence de cadres intermédiaires oblige l'intellectuel à se muer lui-même en médiateur (propagateur ou éducateur) entre son oeuvre et les masses populaires. On pourrait, dans ce sens, parler de l'apparition, à notre époque, d'un nouveau type d'intellectuel qui réunirait en lui à la fois de penseur, le créateur, et l'homme d'action. Elargie à la dimensions tricontinentale, cette notion de l'engagement intellectuel conditionne la saisie des problèmes culturels qui se posent à l'ensemble des pays sous-développés.

<sup>42</sup> Il y a, au sein des peuples, plusieurs paliers de résistance pour faire face à l'agression imperialiste, qu'elle prenne la forme coloniale ou néo-coloniale. Et le front culturel est un. La signification ultime du combat pour la culture se ramène, en fait, au combat pour la libération de la nation que Franz Fanon considérait comme <<la matrice matérielle à partir de laquelle la culture devient possible. Dans cette perspective, la culture nationale qu'il s'agit de bâtir, étant profondément enracinée dans les valeurs populaires, contient em ele-même les éléments universalisants. Comment atteindre à l'universel si on n'assume pas d'abord des valeurs spécifiquement nationales? Il y a douze ans, le premier congrès des écrivains et artistes noirs, tenu à Paris, sous l'égide de la revue <<Présence Africaine>>, déclarait déjà avec force que l' <<épanouissement de la culture est conditionné par la fin de ces hontes du XX siècle : le colonialisme, l'exploitation des peuples faibles, le racisme>>. Le congrès de La Havane proceda, dans ce domaine, à une amplification tricontinentale de la question culturelle abordée alors par ces intellectuels sous l'angle de la <<crise des cultures noires>>.

validade de um conceito que, nos anos 1930, fundou a ideologia da revolta de um setor importante da intelligentsia africana e Caribenha. O poeta Aimé Césaire, que sempre tem a nobre preocupação de nos lembrar do contexto histórico da emergência da negritude, considera que na época significava uma “postulação irritada e impaciente da fraternidade” (ANDRADE, 1968, p. 163).<sup>43</sup>

As noções de Terceiro mundo e de Negritude possuem premissas distintas em relação ao princípio de solidariedade entre seus membros. Mário de Andrade, a partir dos textos que analisamos anteriormente, entendia que a negritude se manifestava a partir das reminiscências negro-africanas presentes, tanto nas realidades dos negros da diáspora, quanto nas realidades dos negro-africanos do continente.

Todavia, a emergência das lutas de libertação para os negros-africanos inseriu o conteúdo nacional e social, no sentido de acesso aos bens materiais, recursos humanos e naturais, a noção de negritude. A emergência do projeto nacional, empreendido durante o processo de libertação nacional das colônias em África, exigiu novas formas de solidariedade internacional entre as nações emergentes. Desse modo, “Aqui estamos, portanto, num momento de superação da negritude” (ANDRADE, 1968, p. 164).<sup>44</sup> A luta de libertação dos povos africanos dinamizou os princípios políticos de solidariedade, uma vez que

o debate que se inicia é de fundamental importância para a reavaliação ideológica de um conceito que deixou de refletir a realidade viva da África e a condição negra no novo mundo, considerando que as exigências de nosso tempo exigem a inserção das realidades específicas no quadro do combate anti-imperialista.. Obviamente, o discurso da negritude anunciava a tomada de consciência do homem negro, mas não é evidente hoje que a <<práxis revolucionária coletiva>> dá lugar a <<paciência dinâmica>>? (ANDRADE, 1968, p. 164).<sup>45</sup>

O discurso da negritude teve um forte apelo à tomada de consciência dos negro-africanos e dos negros da diáspora. Todavia, as lutas de libertação nacional no continente africano, bem como da luta pelos direitos sociais dos negros da diáspora nos países independentes no continente americano, forneceram novos quadros teóricos para a reflexão sobre os princípios norteadores da libertação dos povos africanos. Nesse sentido, Mário propõe que a solidariedade manifestada na negritude não corresponderia mais as exigências do novo tempo, uma vez que

<sup>43</sup> A la lumière de l'évolution politique du tiers monde, nombreux sont ceux qui s'interrogent sur la validité d'un concept qui, dans les années 30, fonda l'idéologie de revolte d'un secteur importante de l'intelligentsia africaine et antillaise. Le poète Aimé Césaire qui a toujours le noble souci de nous rappeler le contexte historique de l'éclosion de la négritude, considère qu'elle signifie em son temps une <<postulation irritée et impatiente de fraternité>>.

<sup>44</sup> Nous voici donc à l'heure du dépassement de la négritude.

<sup>45</sup> Le débat qui s'amorce ainsi est d'une importance fondamentale pour la réévaluation idéologique d'un concept qui a cessé de refléter la vivante réalité d'Afrique et de la condition moire dans le nouveau monde, alors que les exigences de notre temps commandent d'insérer ses réalités spécifiques dans le cadre du combat anti-impérialiste. Certes, le discours de la négritude annonçait la prise de conscience de l'homme noir, mais n'est-il pas evidente aujourd'hui, que la <<práxis révolutionnaire collective>> fait place à la <<patience dynamique>>?

O encontro em Havana permitiu esclarecer aspectos ainda mais importantes da luta dos intelectuais do Terceiro Mundo na frente da cultura. Além das trocas e discussões sobre experiências concretas no campo da criação artística ou dos meios de comunicação de massa, uma preocupação dominante merece ser enfatizada; é a noção da responsabilidade do homem da cultura em escala planetária. Está ficando mais claro que nosso tempo é caracterizado pelo confronto entre as forças populares dos países subdesenvolvidos e o imperialismo. Esse confronto, que em grande parte do Terceiro Mundo ocorre sob a forma de uma guerra progressiva de libertação, modifica os termos e a natureza do intercâmbio de culturas com as quais está associado à cultura ocidental. Acreditamos que o eixo central de nossa ação, nessa luta tricontinental pelo desenvolvimento cultural de nossos povos, não reside mais no apelo à compreensão do Ocidente sobre nossas diferenças ou nossa especificidade. Para consolidar as nações, para aprofundar as opções revolucionárias, esse parece ser o preço da nossa participação no humanismo democrático e universal. Em outras palavras, a renovação dos contatos culturais e a interpenetração das civilizações passam agora pelo encontro de fatos revolucionários. Há, portanto, elementos para o desenvolvimento de uma nova apreensão do mundo. As lutas de um povo ainda não tinham condicionado o destino de toda a humanidade a um ponto tão alto de tensão, como está acontecendo hoje no Vietnã. O consenso que surge no mundo em favor dos vietnamitas demonstra como a revolução é um processo global que inevitavelmente restaura o potencial universal dos povos. Mais uma vez, estamos na presença de uma alta manifestação da cultura. É extremamente meritório aos intelectuais que participaram do Congresso de Havana, ter subscrito a condenação do imperialismo norte-americano que <<pesa sobre a vida dos povos, assim como sobre o futuro da cultura numa ameaça universal>> e ter convocado <<os escritores, os homens da ciência, os artistas e os professores para se engajarem, intensificarem a luta contra o imperialismo e assumirem as partes que lhes competem na luta pela libertação dos povos >> (ANDRADE, 1968, p. 165).<sup>46</sup>

Mário de Andrade, nesse momento, subscreve a tese de que os fatos revolucionários contidos nas lutas dos povos africanos, sul-americanos e asiáticos contra o imperialismo e contra o subdesenvolvimento é o caminho para o desenvolvimento cultural dos povos oprimidos. O intelectual revolucionário, portanto, é consciente das diferenças

---

<sup>46</sup> La rencontre de La Havane permet de clarifier encore d'autres aspects importants du combat que livrent les intellectuels du tiers monde sur le front de la culture. Outre les échanges et les discussions sur les expériences concrètes dans le domaine de la création artistique ou des mass-média, une préoccupation dominante mérite d'être soulignée; c'est la notion de responsabilité de l'homme de culture à l'échelle planétaire. Il devient de plus en plus clair que notre époque se trouve caractérisée par la confrontation entre les forces populaires des pays sous-développés et l'impérialisme. Cette confrontation qui dans de vastes régions du tiers monde se déroule sous la forme de guerre de libération nationale, ayant un contenu progressiste, modifie les termes et la nature de l'échange des cultures dont elles sont porteuses avec la culture occidentale. Nous estimons que l'axe central de notre action, dans ce combat tricontinental pour le développement culturel de nos peuples ne se situe plus dans l'appel à la compréhension de l'Occident sur nos différences ou sur notre spécificité. Consolider les nations, approfondir les options révolutionnaires – tel semble être le prix de notre participation à l'humanisme démocratique et universel. En d'autres termes, la rénovation des contacts culturels et l'interpénétration des civilisations passent désormais par la rencontre des faits révolutionnaires. Il y a donc là des éléments pour l'élaboration d'une nouvelle saisie du monde. La détermination de lutte d'un peuple n'avait encore conditionné à un point si élevé de tension le destin même de l'humanité tout entière, comme cela se passe aujourd'hui au Vietnam. L'unanimité qui se dégage dans le monde en faveur des Vietnamiens démontre combien la révolution est un processus global qui restitue inévitablement aux peuples leur potentialité universelle. Encore une fois, nous sommes en présence d'une haute manifestation de la culture. C'est tout à l'honneur des intellectuels qui participèrent au congrès de La Havane, d'avoir souscrit à la condamnation de l'imperialisme américain qui <<fait peser sur la vie même des peuples comme sur l'avenir de la culture une menace universelle>> et d'avoir appelé << les écrivains et les hommes de Science, les artistes et les enseignants à engager et à intensifier la lutte contre l'imperialisme, à prendre la part qui leur revient dans le combat pour la libération des peuples.

culturais presentes entre valores negro-africanos e Ocidente.

Todavia, os princípios norteadores da solidariedade política presente no processo de libertação nacional dos povos africanos se relaciona com a situação de outros povos subjugados pelo imperialismo. Em suma, o desenvolvimento cultural dos povos africanos exige a libertação nacional, que para Mário de Andrade faz parte também da luta contra o imperialismo.

Mário de Andrade era consciente de que a luta anti-imperialista assume diversas formas dependentes dos espaços e tempos em que os povos se insurgem. Em seu livro “A guerra em Angola”, publicado em francês em 1971 e traduzido para o português em 1974, ele analisa os impactos da luta de libertação nacional angolana no combate anti-imperialista no sistema capitalista mundial. Andrade (1974, p. 11) propõe que a luta anti-imperialista ocorre em várias frentes (socioeconômico, militar, sindical, artístico-cultural, ideológico), restringindo seu escopo analítico na frente socioeconômica, na medida em que

Dentro desta contestação universal há uma frente de luta essencial: a frente econômica e social. É um campo de batalha muito vasto e complexo, que também está relacionado com os lucros de produção e distribuição de rendimentos e gastos, que engloba as condições de acumulação e orientação de rendimentos, a organização de intercâmbios e fixação de preços, assim como a evolução da situação financeira e econômica em todo mundo. Qualquer das forças sociais integradas nesta confrontação tem junto à frente econômica e social um lugar destinado pela história.

A frente socioeconômica é composta pelas diversas classes sociais dos estados imperialistas agentes participantes do sistema capitalista mundial e pelos povos colonizados representados pelos movimentos de libertação nacional. Andrade (1974, p. 12) assenta que

(...) as lutas de libertação nacional dos povos colonizados ou neocolonizados ameaçam as bases fundamentais do imperialismo dos monopólios atacando os lucros enormes que eles retiram da pilhagem das riquezas naturais através do mundo inteiro, e no domínio das permutas internacionais. Neste conjunto tornado cada vez mais solidário com a concentração e integração ao nível mundial do próprio sistema capitalista, os povos colonizados têm um lugar essencial.

A luta dos povos colonizados ocasionou mudanças nas formas de exploração do sistema capitalista e intensificou as contradições entre as diversas frentes elencadas logo acima. Analisando a luta de libertação nacional dos indochineses, Andrade (1974, p. 12) entende que a frente socioeconômica pode chocar-se com os interesses da frente militar, uma vez que

O exemplo das guerras populares na Indochina mostrou como a força da acção organizada de um povo pode pesar na economia de um povo colonizador. Esta acção mostrou-nos que pode não somente ameaçar o equilíbrio financeiro do Estado imperialista, mas também modificar a sua estrutura industrial, diminuir as suas capacidades produtoras em benefício dos fabricos militares, valorizar a moeda, e provocar problemas sociais capazes de abalarem as bases do sistema (ANDRADE, 1974, p. 12).

O choque entre as frentes de luta anti-imperialista (socioeconômico, militar, sindical, artístico-cultural, ideológico) ocasionam problemas sociais tanto nas bases do sistema imperialista quanto nos espaços ainda colonizados. Por isso, a importância da reflexão sobre as possibilidades de uma revolução social ainda durante o processo de libertação nacional ou após o processo de independência nacional era uma questão relevante para os movimentos de libertação nacional em África. Andrade (1974, p. 13) compreende que

Este esforço de análise permitirá melhorar os conhecimentos sobre os dados socioeconômicos da luta anti-imperialista em Angola, e contribuirá para pôr em dia os fundamentos concretos de uma solidariedade orgânica entre os povos dominados pelo sistema capitalista, em particular entre os povos das nações industrializadas e os das nações antiga ou modernamente colonizadas (ANDRADE, 1974, p. 13).

Percebe-se que a problemática de Andrade não era meramente identificar quais os caminhos para o desenvolvimento econômico angolano, mas identificar os possíveis caminhos de “solidariedade orgânica” entre os povos, não mais orientado para atender aos interesses imperialistas, mas ao povo angolano, a sua integração regional em África e sua relação com o sistema-mundo. Contrário às soluções neocoloniais, Andrade (1974, p. 91) defende que

(...) o colonialismo português não cairá sem luta. É por isso que o povo angolano só poderá libertar pela guerra revolucionária. Será apenas vitoriosa com a realização de uma frente unidade de todas as forças anti-imperialistas de Angola, que não esteja ligada à cor, à situação social, a credos religiosos e tendências individuais; será vitoriosa graças à formação de um vasto movimento popular de libertação de Angola. (ANDRADE, 1974, p. 91).

A concepção de unidade aqui defendida se insere no quadro das forças anti-imperialista, tendo como via de libertação a promoção de uma “guerra revolucionária”. Importante salientar que a concepção de revolução defendida por Mário de Andrade se fundamenta a partir de uma frente de unidade entre as forças anti-imperialistas presentes em Angola, mas que será necessária a construção desta frente de unidade nas outras colônias portuguesas que abordaremos no próximo capítulo nas ações do MAC, da FRAIN e da CONCP. De todo modo,

Em face à estrutura violenta do sistema império-colonial português, chocam-se as contradições sociais entre os trabalhadores ‘indígenas’ e a ínfima minoria de angolanos privilegiados (empregados sobretudo nos sectores secundário e terciário), empregados comerciais, camada de funcionários praticamente colocados em posições subalternas, alguns intelectuais e estudantes. Na terminologia adoptada no manifesto do MPLA, esta categoria social pertence às ‘camada medias’. Apesar de certos grupos adoptarem um comportamento semelhante à pequena burguesia, esta categoria, em virtude do papel insignificante que desempenha na produção, não deverá ser tida como uma classe social, no senso comum. Entretanto, numa conjectura onde as massas camponesas, são, como vimos anteriormente, o objecto principal da exploração, e mantidos por isso num estado de alienação cultural, profundo enquanto que o proletariado é praticamente reduzido à condição de escravo, só uma minoria de eleitos pode objectivamente organizar a tomada de

consciência anticolonialista e de a ligar a uma compreensão global do sistema imperialista mundial. Foi assim que se conseguiu a alavanca do movimento de libertação nacional, motor da mobilização das massas trabalhadoras” (ANDRADE, 1974, p. 91).

Diferentemente de Amílcar Cabral que possui uma compreensão de classe social mais abrangente como imaginada por Lenin, por isso Amílcar Cabral defende a tese de que a pequena burguesia deveria cometer “suicídio de classe” na fase pós-independência, Mário de Andrade compreende as classes sociais de um modo mais próximo daquele definido em “O capital” por Marx, na medida em que as classes sociais se constituem apenas quando exercem papel preponderante nas relações de produção capitalista.

Para condução da libertação nacional em Angola, esse fato implica num problema, tanto para a tomada de consciência anticolonialista, quanto para a tomada de consciência para uma possível revolução social, na medida em que o movimento de libertação nacional em Angola possui número reduzido de trabalhadores urbanos e exploração brutal das massas camponesas. Assim sendo, a “minoridade de privilegiados” que compõe grande parte dos assimilados, apesar de serem os agentes sociais mais capazes de organizar o movimento anti-imperialista em Angola, ainda não se constituem em uma classe em si, pois ainda não possui preponderância efetiva nas relações de produção do capitalismo.

Andrade (1974, p. 177-178) ressalta que o império-colonial português após 1961 tomou duas medidas essenciais para conter os movimentos de libertação nacional e o processo revolucionário, utilizando-se de reformas constitucionais e do apelo aos investimentos dos monopólios internacionais,

(...) para fazer face ao desenvolvimento da luta armada e, se possível, para impedi-lo, o poder colonial procura favorecer entre os autóctones a criação de um aliado de classe. Pois, com efeito, o modo de exploração ultracolonial até aqui em vigor, não tinha permitido o seu aparecimento. Mas este aliado de classe que vive sob a protecção da administração, não pode representar na situação actual do regime, senão uma categoria auxiliar da sociedade colonial. E os exploradores agrícolas, homens de negócios e industriais, numa palavra colonos, entendem representar, nesta altura, os verdadeiros mestres da orientação política do regime em todos os domínios, e principalmente nos que dizem respeito à promoção social e à participação política dos angolanos.

As reformas constitucionais e os investimentos dos monopólios internacionais visaram promover a promoção social e a participação políticas dos angolanos apenas como aliado de classes atendendo aos interesses dos colonos. Ao invés do termo “pequena burguesia” ou “camadas médias” para se referir à minoria de privilegiados angolanos, Mário de Andrade compreende que a situação social deste setor se aproxima mais da condição de “aliado de classe” da burguesia portuguesa do que se constituir, de fato, em uma classe social. Andrade (1974, p. 179) defende que esse fenômeno social ocorre porque

A burguesia portuguesa e a população branca de Angola são praticamente as únicas executantes locais da política dos grandes monopólios capitalistas que dominam a economia do país. Para além da guerra de libertação se alargar nos campos, e de um poderoso poder de contestação que se desenvolve com o crescimento do proletariado, o sistema império-colonial parece ter rejeitado o modelo neocolonial clássico: não se distingue em Angola o aparecimento de uma terceira força que poderia ser chamada um dia a desempenhar um lugar nos interesses do imperialismo face às aspirações populares; não se vê nem mesmo os homólogos dos famosos ‘béni-oui-oui’ que a guerra da Argélia celebrou. A influência da África do sul e a estratégia imperialista para toda a África Austral orienta o sistema para um reforço do poder branco racista e fascista, que não pode senão impedir o interesse do povo angolano e a sua determinação à luta nas fileiras do M.P.L.A. até ao restabelecimento da sua independência e soberania nacional.

A solução política da classe burguesa portuguesa para Angola, defendida por Andrade, era reprimir a emergência de uma “terceira força” que atendesse aos interesses do imperialismo mundial, promover a continuidade do sistema colonial e adotar o sistema de poder branco adotado na África do sul, recusando o modelo do neocolonialismo adotado em outras regiões de África. Andrade (1974, p. 195-196) defende que em resposta ao conjunto de medidas,

(...) a guerrilha vai beneficiar as forças sociais maiores, dando-se uma rápida taxa de crescimento do proletariado. Bloquear o funcionamento e a extensão do sector colonial, tanto na agricultura como na indústria torna-se o objectivo prioritário para fazer eco no plano imperialista de integração de Angola na dependência sul-africana. Nesta perspectiva, a aliança das forças revolucionárias do conjunto austral aparecia como uma necessidade fundamental. Os dois pontos fracos da estratégia império-colonial em Angola não dizem respeito, é preciso sublinhar, à implantação e actividade dos monopólios internacionais na exploração dos recursos naturais do país. Isto não significa que estas actividades não sejam prejudiciais aos interesses do povo angolano: bem pelo contrário, é claro que elas são o fundamento e a finalidade do imperialismo moderno. Contudo, não são o elo mais frágil da cadeia que contorna o povo angolano: a sua concretização não pode intervir senão numa fase posterior do desenvolvimento da luta de libertação, e necessitará de uma coordenação e uma aliança mais estreita com a luta de outros povos da África do sul e com as forças anti-imperialistas do mundo inteiro. Antes de atacar as cidadelas do sistema, é preciso destruir as suas defesas avançadas, e em Angola, isto significa inicialmente destruir o aparelho colonial português, e aniquilar os sonhos dos <<planos de fomento>> sobre a extensão da colonização e do <<poder branco>>.”

O primeiro ponto fraco da estratégia do império colonial português é a sua incapacidade de utilizar-se dos expedientes do imperialismo moderno, pois não consegue equilibrar suas políticas fiscais e financeiras, em virtude do excessivo gasto militar e da perda de receitas para os monopólios internacionais, e o segundo ponto fraco é a tentativa de reforço do poder branco. Mário de Andrade ressalta que apenas após a luta de libertação é que será possível o desmonte do monopólio internacional em favor do povo angolano, mas para isso será necessário antes a destruição do “aparelho colonial” e a construção da aliança com as forças anti-imperialistas do mundo inteiro. Para atingir estes objetivos,

Todavia, é certo que os problemas do futuro não devem ser esquecidos. Além das questões militares e política, estes problemas põem questões técnicas e económicas

difíceis. A contestação estratégica do sistema império-colonial português pelo povo de Angola implica que ele deve dispor desde já de instrumentos ideológicos, técnicos e económicos necessários para compreender o funcionamento do aparelho construído por este sistema. Com efeito, é preciso estar na medida de controlar e transformar este sistema para o pôr ao serviço do povo. Uma tal transformação será relativamente fácil e rápida se os instrumentos necessários forem forjados antecipadamente. Mesmo que isto possa parecer utópico e paradoxal, devemos considerar que as características do desenvolvimento económico e social de Angola libertada, e as suas capacidades de planificar este desenvolvimento, dependem em grande parte dos esforços empreendidos hoje para instruir e organizar o povo, formar técnicos, compreender os dados socioeconómicos da guerra de libertação, construir e aplicar uma estratégia e tática ‘ad hoc’ sobre a frente económica desta guerra. É a partir de tais bases que poderão ser estudadas as dificuldades previsíveis do desenvolvimento económico e social de Angola livre, particularmente durante o período de transição necessário para industrializar o país. A planificação de Angola livre será feita e aplicada por aqueles que organizaram e desenvolveram a frente socioeconómica de Angola em guerra. (...). Esta guerra de Angola, da qual nós estudamos os incidentes sob o plano socioeconómico está de hoje em diante fora do quadro de um conflito entre um povo colonizado e o seu opressor directo para se tornar numa das formas de contestação do sistema imperialista (ANDRADE, 1974, p. 197).

A questão de como se daria o projeto de desenvolvimento socioeconómico estava posta aos dirigentes do MPLA, partido defendido por Mário de Andrade no momento em que a obra foi lançada em português em 1974. Todavia, resolver essa questão cada vez mais ia se tornando mais difícil quando diferentes membros do MPLA, tais como Mário de Andrade, seu irmão Joaquim Pinto de Andrade, João Vieira Lopes, Manuel Videira e Adolfo Maria, apresentavam queixas de falta de democracia interna no MPLA no movimento que ficou conhecido como Revolta Ativa em 1974 (PERES, 2010).

A Revolta ativa criticou a autocracia ou a noção de “presidencialismo absoluto” de Agostinho Neto que reprimiu duramente o movimento, culminando com a segunda saída do MPLA e exílio de Mário de Andrade para a Guiné-Bissau, que já tinha saído do MPLA em 1964, quando ficou insatisfeito com a formação da FDLA, que foi realizada por iniciativa de Agostinho Neto sem a consulta com o comitê diretor do MPLA

Por isso, Mário de Andrade na época salientou a necessidade urgente de considerar a necessidade de resolver a questão do desenvolvimento socioeconómico que deve levar em consideração os aspectos políticos e militares, mas sobretudo os aspectos técnicos, económicos e ideológicos de tal questão, sendo necessário a criação da estrutura organizacional no partido para tratar dessa questão.

O plano de desenvolvimento económico e social angolano deveria ser orientado para a industrialização do país e no interesse do povo angolano. Mário de Andrade finalizou propondo uma mudança discursiva para a transformação do anticolonialismo em anti-imperialismo, na medida em que

(...) a África, integrada no contexto mundial, como o conjunto de territórios que se convencionou chamar de terceiro mundo onde <<o imperialismo vai buscar mais do que nunca a força primeira e insubstituível do seu poderio>> encontra-se de novo numa volta da sua história. Enquanto que o imperialismo americano se encontra ameaçado na Ásia, pelas forças revolucionárias dos povos da Indochina, os motivos económicos, políticos e estratégicos para a recolonização de África, mostram-se cada vez mais pressionantes, na opinião dos opressores. O processo, deve dizer-se já está em curso. Face ao impulso do movimento de libertação nacional na África austral, impõe-se uma necessidade evidente: salvaguardar a África do sul, fornecedora das matérias-primas, necessárias ao desenvolvimento enérgico e ao equilíbrio monetário do mundo ocidental, tentando dismantlar as forças revolucionárias organizadoras contra os regimes do eixo Pretória-Salisbúria-Lisboa. O que a carta da O.U.A. contém de mais progressista – a luta contra os regimes coloniais – é hoje em dia praticado pelos chefes de Estados africanos que se apressam a esmagar o solo de Pretória, tingindo com o sangue mártir das vítimas do ‘apartheid’. Agitar o papão da guerra preventiva que o Governo da África do sul poderia desencadear, fazer-se advogada da paz no continente mostra apenas hipocrisia. Pois trata-se, em último caso, de anestesiar as massas africanas, para suspender as lutas armadas na África austral. Que sinistro projecto! Será necessário, consequentemente, procurar formas dinâmicas de solidariedade africana nas bases populares, solidariedade entre todos os anti-imperialistas; por outras palavras, construir uma <<estratégia convergente de libertação e revolução social>>. À escala continental, parece-nos ser a única réplica, à altura das exigências históricas do nosso tempo e da esperança de desenvolvimento. Mas a presente conjuntura impõe também, com prioridade, a análise funcional da estratégia imperialista na África austral, para guiar a acção libertadora. Eis porque é necessário situar a nossa ligação socioeconómica na guerra em Angola neste contexto e apelar, fazendo-o, para a solidariedade das forças revolucionárias de todo o Mundo” (Andrade, 1974, p. 201-202).

Mário de Andrade fundamentou a necessidade de mudança discursiva, do anticolonialismo ao anti-imperialismo, a partir das insistentes tentativas de recolonização por parte do imperialismo norte-americano no continente asiático, mesmo com o reconhecimento da independência de Laos, Camboja e Vietnã pelo governo francês em 1954, e das soluções neocoloniais em curso em África. A continuidade da exploração dos povos em Ásia e África sugere que o princípio progressista do anticolonialismo defendido na carta da OUA e praticado pelos Estados Africanos era insuficiente para responder as explorações imperialistas no continente.

Para Mário de Andrade, a “estratégia convergente de libertação e revolução social” passa pela organização da solidariedade africana em novas bases populares, na medida em que há diferenças entre as ações dos entes políticos (estado ou povo) na consecução dos objetivos políticos. Mário de Andrade compreende que as bases para o plano de desenvolvimento económico e social Angola deveria ocorrer nos caminhos da revolução social em Angola e em África.

Mário de Andrade continuou sua reflexão sobre libertação nacional e revolução no livro “A guerra do povo na guiné bissau” de 1975, resultado de sua conferência intitulada “Aspectos da sociologia da guerra do povo na Guiné-Bissau: alguns conceitos da estratégia

revolucionária de Amílcar Cabral”, representando a delegação da República da Guiné-Bissau no 24º Congresso Internacional de Sociologia realizado em Argel em 1974. Sua problemática se apresenta nos seguintes termos:

(...) afirmamos que, face ao estado de violência permanentemente que o domínio imperialista implica, a libertação nacional passa normalmente pela luta armada. Uma verificação histórica se nos impõe: nos países em que a libertação do domínio imperialista, semicolonial ou colonial, foi conduzida pelo povo, realizou-se simultaneamente a revolução social ou, pelo menos, ficaram estabelecidas as suas premissas. As experiências acumuladas neste século XX pelos combates de libertação nos países da periferia – ontem a China, o Vietname, a Argélia, Cuba, hoje novamente o Vietname, o Laos, o Camboja, a Palestina, Angola, a Guiné, Moçambique ou o Zimbábue – dão nos um punhado de ensinamentos que permitem elaborar uma sociologia das revoluções populares” (ANDRADE, 1975, p. 7).

Mário de Andrade assenta que é possível estabelecer uma sociologia das revoluções populares a partir das experiências ocorridas na história. As revoluções populares ocorreram durante o processo de libertação ou pelo menos estabeleceram as premissas da revolução social o período. Andrade (1975, p. 8) considera que a experiência de luta de libertação nacional é uma das que mais se assemelham as condições encontradas nos casos africanos, por causa de sua situação colonial, a ideologia que orientava o povo e as consequências históricas da relação das forças internacionais que as suas vitórias originaram, fazendo com que “(...) a teoria e a prática do Viet Minh constituíssem a principal fonte de inspiração do projeto revolucionário da Guiné-Bissau”. Assim sendo, Para Andrade (1975, p. 8-9),

Em suma, os objetivos políticos desta resistência consistiam em resolver radicalmente as duas contradições fundamentais da sociedade vietnamita – a contradição principal, entre a nação e o imperialismo, por um lado, e por outro, a contradição entre o povo (sobretudo os camponeses) a classe dos proprietários feudais – e em abrir a via do socialismo à revolução vietnamita.

Por isso,

No decurso da fase preliminar do movimento de libertação nacional nas colônias portuguesas, o caráter exemplar da resistência vietnamita, a grandeza heroica da sua dimensão humana, o alcance mundial do seu triunfo impuseram-se aos nossos olhos como o modelo do projecto revolucionário que nos propúnhamos realizar nos nossos países. É assim que as primeiras análises da anatomia das nossas sociedades procuravam a todo o custo o componente social (a classe operária) portadora de história. Esta tentativa traduziu-se numa mobilização do que se chamava então impropriamente <<o proletariado>> das cidades. Ela não resistiu à prova dos factos. (ANDRADE, 1975, p.9)

De fato, o primeiro manifesto do MAC de 1957 salientou que o anticolonialismo teria como princípio de luta o imperialismo e a busca pela força revolucionária do proletariado nas colônias portuguesas. Apesar das semelhanças entre as condições de luta de libertação nacional encontradas na Guiné-Bissau e no Vietname, Andrade (1975, p. 9) assevera que

Aprendemos, pois à nossa custa, que não existe para a luta de libertação modelo único, esquema preestabelecido, e que a ascensão à universalidade das leis passa pela apropriação de situações concretas, específicas. Não se trata de modo algum de minorar, e menos ainda de rejeitar a ideologia da classe operária e o seu valor universal, ou de a circunscrever a um espaço geo-sociológico. Trata-se, muito modestamente, de a enriquecer com novos dados e de lhe fazer tomar alguns banhos do camarada sol de África...

A questão sobre a emergência do conteúdo revolucionário no decurso da luta de libertação nacional deveriam portanto partir de dados específicos, não sendo possível a generalização. De todo modo, como identificar qual seria a “classe portadora da história” (camponeses, estratos urbanos, intelectuais assimilados ou pequena burguesia) capaz de promover a revolução social?

Amílcar Cabral, por exemplo, a partir de sua conceituação de “nação-classe”, defendeu que os todos os setores e classes contribuíram para iniciar o processo de libertação nacional, apesar de defender a necessidade de que os setores populares do campo e da cidade assumissem a condução da revolução. Andrade (1980, p. 150-151) analisou a questão da “classe portadora da história” no livro “Amilcar Cabral: ensaio de biografia política” (1980), tecendo as seguintes afirmações:

Se considerarmos a pequena burguesia do ponto de vista do lugar ocupado na produção, não é uma camada que possui meios de produção. Sua característica essencial, comparada às outras camadas da sociedade colonizada, relaciona-se menos ao seu poder econômico e mais ao seu poder intelectual, bem como à sua influência ideológica, cultural e política. Este poder é prolongado por um comportamento e uma aspiração de criar raízes no conforto material do avanço social. (...). Se concordamos com Cabral que, durante o período da luta contra a dominação colonial, em uma fase histórica bem definida no nível de desenvolvimento das forças produtivas, a pequena burguesia é uma camada que agrupa categorias de funcionários que ocupam um cargo. no agricultura e no comércio e, sobretudo, no aparato da administração central das cidades. Ela é a fornecedora de executivos, e seu núcleo mais consciente (a intelligentsia) se colocou à frente das lutas políticas e sindicais. Após a tomada do poder do Estado, durante a administração da independência nacional, a ambivalência da pequena burguesia é revelada em toda a sua magnitude. E é nesse contexto que é preciso entender a alternativa que, segundo Cabral, a pequena burguesia enfrenta: trair a revolução ou cometer suicídio de classe. E o líder do PAIGC viu essa fatalidade específica como uma das fraquezas do movimento de libertação nacional.<sup>47</sup>

---

<sup>47</sup> Si l'on considère la petite bourgeoisie du point de vue de la place occupée dans la production, elle n'est pas une couche qui possède des moyens de production. Sa caractéristique essentielle par rapport aux autres couches de la société colonisée relève moins de son pouvoir économique, et davantage de son pouvoir intellectuel ainsi que de son influence idéologique, culturelle et politique. Ce pouvoir étant prolongé par un comportement et une aspiration à s'enraciner dans le confort matériel de la promotion sociale. On s'accorde à reconnaître avec Cabral que lors de la période de la lutte contre la domination coloniale, à une phase historique bien déterminée du niveau de développement des forces productives, la petite bourgeoisie est une couche groupant des catégories de salariés qui occupent une place dans l'agriculture et le commerce et surtout dans l'appareil d'administration centrale des villes. Elle est la pourvoyeuse des cadres, et son noyau le plus conscient (l'intelligentsia) s'est placé à la tête des combats politiques et syndicaux. Après la prise du pouvoir d'Etat, au cours de la gestion de l'indépendance nationale, l'ambivalence de la petite bourgeoisie se révèle dans toute son ampleur. Et c'est dans ce contexte qu'il faut comprendre l'alternative à laquelle, selon Cabral, est confrontée la petite bourgeoisie: trahir la révolution ou se suicider comme classe. Et le leader du PAIGC voyait dans cette fatalité spécifique l'une des

Em seu livro *a Guerra em Angola* (1971), Mário de Andrade salientou a importância de organizar a frente socioeconômica e os planos de desenvolvimento em Angola para reforçar as alianças dos setores emergentes oriundos da industrialização em curso durante a libertação nacional com os setores anti-imperialistas. Mário de Andrade entendeu que era necessário aprofundar essa questão no movimento de libertação nacional no caso angolano.

Caso contrário, isso poderia reforçar cada vez mais a fraqueza do movimento de libertação nacional no momento da independência nacional. Por isso, a opção política pelo aprofundamento da revolução social durante e depois do processo de independência nacional era condição *sine qua non* para a continuidade do processo de libertação nacional. Para Andrade (1980, p. 150-151),

A luta de libertação nacional - e, no pensamento de Cabral, é realizada apenas por uma revolução - exige, em suas motivações e durante seu desenrolar, que se encarregue de setores, frações, estratos ou classes de cada vez mais amplo da unidade social. Para se contrapor a sociedade dominante (colonial), a luta convoca, une e concentra-se em torno do partido, movimento ou frente dos agentes da mudança. Do primeiro núcleo de líderes, numericamente reduzido, surge a ordem das forças sociais rompendo com a antiga ordem em que foram inseridas. (...). Diante das novas realidades geradas pela guerra, indivíduos, vários grupos sociais e até grupos étnicos revelam comportamentos e assumem comportamentos cuja aplicação não provém mecanicamente de origem social. Mas também pode ajudar a interpretar certas atitudes.<sup>48</sup>

A origem social era importante para análise dos comportamentos políticos na libertação nacional, mas era insuficiente para determinação de qual classe seria a portadora da história, posto que o próprio fenômeno de classe, segundo Amílcar Cabral, era algo ainda muito incipiente nas sociedades coloniais em África.

Andrade (1980, p. 152) afirma que Amílcar Cabral forçou um pouco a imagem do suicídio da pequena burguesia, pois o próprio Amílcar Cabral não a imaginava rigorosamente como uma classe em si, mas fez um trabalho inovador por restaurar o papel da pequena burguesia na direção do movimento de libertação nacional e na escala dos países do

---

faiblesses du mouvement de libération nationale.

<sup>48</sup> La lutte de libération nationale – et, dans la pensée de Cabral, elle ne s’accomplit que par une révolution – appelle, dans ses motivations et au cours de son déroulement, la prise en charge de secteurs, fractions, couches, ou classes de plus en plus larges de l’ensemble social. Parce qu’elle investit la forteresse de la société dominante (coloniale), la lutte convoque, réunit et concentre autour de parti, du mouvement ou du front les moteurs de changement. A partir du premier noyau de dirigeants, numériquement réduit, surgit l’ordonnance des forces sociales en rupture avec l’ancien ordre où elles étaient insérées. (...). Face aux nouvelles réalités engendrées par la guerre, les individus, les divers groupes sociaux et même ethnies révèlent des comportements et assument des conduites dont l’implication ne relève pas mécaniquement de l’origine sociale. Mais celle-ci peut aussi aider à interpréter certaines attitudes.

terceiro mundo.

A luta armada e o processo de emancipação política empreendido das colônias portuguesas criou novo contexto sociopolítico em que novos arranjos das forças sociais, careciam de observação minuciosa do comportamentos dos vários setores, frações, estratos ou classes em relação a questão da revolução, na medida em que o compromisso com a independência não necessariamente implica compromisso com uma revolução social, que deveria ter como pedra angular, tanto para Mário de Andrade quanto para Amílcar Cabral, a luta anti-imperialista .

Mário de Andrade ainda analisou a questão da emergência da revolução nos processos de libertação nacional na conferência intitulada “Fanon e a África Combatente” no Memorial Internacional Frantz Fanon em Abril de 1982, publicada posteriormente em edição da Revista Presença Africana de 1984.

Andrade (1982, p. 3) afirmou que durante todo o ano de 1960 os diálogos mantidos com Frantz Fanon se desenvolveram no sentido de convencê-lo sobre a possibilidade de reconsiderar sua posição política, no que se refere as massas camponesas, uma vez que Frantz Fanon as considerava como único sujeito histórico revolucionário, e conseqüentemente de apoiar o MPLA como único partido capaz de conduzir a revolução no caso Angolano.

A tese de Frantz Fanon era que a “alavanca social” da revolução se organizaria a partir das massas camponesas, seguindo para as cidades através do lumpen-proletariado. Segundo Fanon (2005, p. 133) os camponeses sem terra enfrentam os problemas recorrentes demográficos e migram para as cidades e portos em busca de sobrevivência na sociedade colonial. Se a revolução iniciasse com os setores urbanos e os “intelectuais assimilados”, os camponeses correriam o risco de iniciar as luta armadas e serem traídos pelos conciliadores da cidade.

Mário de Andrade fez uma análise crítica do segundo capítulo de *Condenados da terra* (1961) “Grandezas e fraquezas da espontaneidade”, quando Frantz Fanon apresentou suas teses sobre a necessidade de organização das massas camponesas diante dos dilemas da espontaneidade, que são ações sem estratégias de longo prazo que irrompem diante do ódio acumulado das massas rurais pela exploração colonial que tanto podem abrir a possibilidade de uma guerra de libertação contra o colonialismo (caráter positivo) quanto podem levar a derrota do movimento de libertação por causa de ações brutais de ódio dentro e fora do próprio movimento de libertação (caráter negativo) (Fanon, 2005, p. 138). A esse respeito, Andrade (1982, p. 5) considera que

(...). Uma leitura cuidadosa do capítulo Grandeza e Fraqueza da espontaneidade revela, de fato, grandes espaços de silêncio de ambiguidade sobre os quais é necessário pensar. Assim, as noções subjacentes ao discurso da "espontaneidade": a organização, o partido, as massas camponesas, o proletariado. A) entre o "fetichismo" da organização e o partido, há pouco espaço para análises sociológicas; b) da mesma forma, falando das massas camponesas, ele não discerne nem seus componentes nem sua heterogeneidade. C) a reflexão que opõe a condição do proletariado dos países capitalistas (que nada tem a perder) à dos países colonizados (que teriam tudo a ganhar) parece arcaica para o primeiro e questionável para o último. Todo o processo de pensamento de Fanon delineado no texto ao qual me refiro é baseado na experiência da luta do povo argelino. O duplo referente colonial e nacionalista está implícito.<sup>49</sup>

Mário de Andrade considera que a ausência de análise sociológica mais aprofundada de Frantz Fanon em relação à heterogeneidade das frações, estratos, camadas e classes sociais durante o processo de libertação nacional resultou na escolha das massas camponesas de forma muito estanque como sujeito histórico revolucionário do partido. Mário de Andrade se aproxima das teses de Amílcar Cabral de que cada uma das categorias sociais possui elementos reacionários ou progressistas que carecem de constante vigilância no movimento de libertação nacional, na medida em que as opções políticas deveriam encaminhar-se para a revolução social.

O segundo questionamento de Mário de Andrade se refere à situação do proletariado na sociedade colonial, segundo Fanon (2005, p. 131) o prolétário se constituiria de trabalhadores das cidades (condutores de transporte público, taxistas, mineiros, estivadores e intérpretes, enfermeiros e etc.) que se aliam aos intelectuais colonizados nos partidos políticos nacionais contra os interesses das massas rurais. A crítica de Mário de Andrade é que a práxis revolucionária de cada categoria social deve observar-se no decurso da libertação nacional.

Por exemplo, Fanon (2005, p. 148) analisou a formação da tendência ilegalista nos movimentos de libertação que surgem na passagem do partido político da clandestinidade para a legalidade, nos indivíduos presos ou torturados que retornam às atividades nos partidos e nas minorias revolucionárias, que podem representar sérios problemas para as tendências moderadas. À medida que constantemente contestam as decisões moderadas dos partidos políticos, os ilegalistas podem ser expulsos dos partidos e continuar suas atividades políticas

---

<sup>49</sup> (...). Une lecture attentive du chapitre Grandeur et Faiblesse de la spontanéité nous révele, en effet, de larges espaces de silences d'ambiguités sur les quels il convient de s'interroger. Ainsi les notion qui sous-tendent le discours sur la "spontainéité": l'organisation, le parti, les masses paysannes, le prolétariat. A) entre le "fétichisme" de l'organisation et le parti, il ne fait guère de place à l'analyse sociologique; b) de même, en parlant des masses paysannes, il ne discerne ni ses composantes ni son hétérogénéité. C) la réflexion opposant la condition du prolétariat des pays capitalistes (qui n'a rien à perdre) À celle des pays colonisés (qui aurait tout a gagner) paraît archaïque pour les premiers et contestable pour les seconds. Tous le cheminement de la pensée de Fanon exposée dans le texte auquel je fais allusion est fondée sur l'expérience de la lutte peuple algérien. Il y a en filigrane le double référent colonial et nationaliste.

na cidade, aliar-se as massas camponesas ou mesmo buscarem o exílio. Para Andrade (1982, p. 9),

Fanon ocultou de nós a evolução do comportamento dos elementos "ilegalistas", desses ativistas políticos, de fato a vanguarda que estabeleceu a conjunção com os camponeses. Qual será o seu papel sociológico? Como se organizar com os camponeses. Qual será o seu papel sociológico? Como eles se organizam no Partido? E qual será a ideologia? Não é uma camada pequeno-burguesa emergente que está gradualmente assumindo as alavancas da revolução para reduzir as massas rurais a meras bases políticas? E a dinâmica não leva necessariamente ao distanciamento do sujeito revolucionário?<sup>50</sup>

De fato, Frantz Fanon expôs a possibilidade dos “ilegalistas” das cidades de se aliarem aos camponeses, mas não expôs a organicidade desta relação. Mário de Andrade sugere que os “ilegalistas” tiveram participação conjunta com os camponeses no processo de libertação nacional, abrindo a possibilidade da formação de uma camada pequeno-burguesa durante o processo de libertação nacional que poderia distanciar-se da revolução social, condição que levou Amílcar Cabral a sugerir o suicídio de classe. Para Andrade (1982, p 10),

a metáfora política do suicídio de classe também se mostra insuficiente para capturar a complexa realidade da cristalização de uma camada dominante mais interessada em reproduzir do que em revolucionar a nação. Além disso, tanto no pensamento de Fanon quanto no pensamento de Cabral, a noção de libertação é entendida como um desenvolvimento das forças produtivas nacionais, livres de todas as formas de exploração estrangeira, como o domínio de um movimento histórico onde as determinações do mercado capitalista mundial deixariam de existir. Isso pressupõe a elevação de solidariedades concretas, na escala da vasta luta contra o imperialismo. A esse respeito, devemos ouvir novamente, aqui na Martinica e em qualquer outro lugar, as palavras de Frantz Fanon estão sempre aptas, como diria o poeta, em apreender as cóleras do mundo.<sup>51</sup>

Amílcar Cabral sugeriu o suicídio da classe “pequeno-burguesa” e Frantz Fanon considerou que a emergência da luta armada, tendo como sujeito revolucionário as massas camponesas impediria a formação de uma “camada dominante” interessada na reprodução das estruturas coloniais sob a forma do estado nacional independente.

Em suma, Amílcar Cabral e Mário de Andrade refletiram sobre o conceito de

<sup>50</sup> Fanon nous a occulté l'évolution du comportement des éléments "illegalistes", de ces militants politiques, en fait l'avant-garde qui établit la conjonction avec les paysans. Quel sera leur rôle sociologique? Comment s'organisent avec les paysans. Quel sera leur rôle sociologique? Comment s'organisent ils en tant que parti? Et quelle en sera l'ideologie? Ne s'agit-il pas d'une couche petite-bourgeoise émergeante qui progressivement s'accapare des leviers de commande de la révolution pour réduire les masses rurales à de simples bases politiques? Et la dynamique n'entraîne pas nécessairement, en cours de route, du sujet révolutionnaire?

<sup>51</sup> Mais la métaphore politique de suicide de classe se révèle elle aussi insuffisante pour cerner la réalité complexe de la cristallisation d'une couche dirigeante plus intéressée à se reproduire qu'à révolutionner la nation. Tant dans la pensée de Fanon que dans celle de Cabral, d'ailleurs, la notion de libération s'entend comme un épanouissement des forces productives nationales, dégagées de toute forme d'exploitation étrangère, comme la maîtrise d'un mouvement historique où les déterminations du marché capitaliste mondial cesseraient d'exister. Ce qui suppose l'élevation des solidarités concrètes, à l'échelle du vaste combat contre l'impérialisme. A cet égard, il nous faut réentendre, ici en martinique et partout ailleurs, la parole de Frantz fanon toujours apte, comme dirait le poète à capturer les colères du monde.

revolução durante o processo de libertação nacional. Os dois compreenderam as limitações da análise sociológica que busca o conteúdo revolucionário em alguns dos grupos, estratos, camadas ou classes que compõe uma determinada sociedade em que a libertação nacional e a revolução social estejam em curso.

Para Amílcar Cabral, todos os estratos, os grupos e as classes são portadores da história e podem contribuir com independência nacional, mas é necessária a vigilância com os estratos que compõe “a pequena burguesia africana” ou na medida em que uma camada desta classe não estaria comprometida com a revolução social que ao final da libertação nacional conduziria a soberania das forças produtivas nacionais frente às “teias imperialistas” e o livre desenvolvimento cultural do povo.

Mário de Andrade concorda parcialmente com a tese de Amílcar Cabral uma vez que não existe uma força social ou alavanca social única que seja a força revolucionária do movimento de libertação nacional. Todavia, a revolução deveria ser tratada a partir da resolução da questão do desenvolvimento socioeconômico e cultural, na medida em que os setores emergentes do processo de reorganização das forças produtivas nacionais deveriam estar comprometidos com a luta anti-imperialista, sendo um erro estratégico deixar essa questão para ser resolvida apenas após a independência nacional.

Importante ressaltar que a discussão sobre a constituição ou não das classes sociais no contexto da ruína do estado colonial foi um debate presente no seio de uma minoria de assimilados, dirigentes de partidos políticos e intelectuais que subjetivamente se constituíram no entre-lugar que se formou entre a cultura europeia e africana. Essas *intelligentsias* se tornaram a vanguarda da difusão dos modelos de nacionalismos, de nacionalidade, de estado-nação e de comunidades imaginadas, na medida em que eles elaboraram as imagens sociais e culturais que deveriam criar os novos vínculos entre compatriotas que nunca se viram na nova nação (ANDERSON, 1993).

As vanguardas de diferentes movimentos políticos além da consciência nacional elaboraram diferentes estratégias para responder as integrações forçadas dos povos africanos ao sistema capitalista, posto que antes, durante e depois do processo de libertação nacional cada movimento político teve que levar em consideração quais as formas daquela integração em seu projeto nacional.

Neste sentido, o debate sobre as classes sociais constantes nas reflexões de Mário de Andrade e de Amílcar Cabral possui importante relevância no sentido de que a integração na forma social capitalista acarreta paralelamente o desenvolvimento do fenômeno da classe no seio da sociedade, na medida em que as trocas de mercadorias, a apropriação privada da

terra e dos recursos naturais incide sobre a criação de mais-valia no interior do capital imperialista.

As classes sociais emergentes do processo de desenvolvimento socioeconômico dos países independentes em África são levadas a participar nas divisões dos rendimentos oriundos do capital imperialista, sendo esta a opção neocolonial que foi largamente criticada pelos defensores da estratégia da libertação nacional com revolução social que Mário de Andrade e Amílcar Cabral fizeram parte.

A preocupação com a emergência das classes sociais em Mário de Andrade e Amílcar Cabral, apesar de ser relevante do ponto de vista macrossocial na dinâmica do capitalismo deixa algumas lacunas no que se refere à continuidade de explorações, tais como o patriacardo e o racismo no capitalismo. Hall (2003, p. 328) salienta que o capital consegue preservar e se adaptar as qualidades particulares da força de trabalho (raça, etnia e gênero), incluindo-as em seu regime para controlar e perpetuar a expansão global do modo capitalista.

Desse modo, a superação das explorações presentes no capitalismo faz parte de uma crítica contínua da exploração de classe, mas sobretudo é necessária a crítica também da exploração presente no trabalho abstrato das sociedades capitalistas baseado na troca de mercadoria em que as particularidades da força de trabalho são inferiorizadas.

### **3 UNIDADE AFRICANA NAS EXPERIÊNCIAS E REFLEXÕES DE MÁRIO DE ANDRADE E AMÍLCAR CABRAL**

Os conceitos de cultura e de revolução discutidos nos capítulos anteriores se articulam com os projetos nacionais e as comunidades imaginadas por Mário de Andrade e Amílcar Cabral em suas estratégias de libertação nacional presentes nas lutas partidárias em suas respectivas colônias. A nova cultura (angolana e guineense-caboverdiana) em seu devir reuniria os “homens novos” libertos do colonialismo em torno da participação dos cidadãos na nova sociedade nacional.

Seus respectivos projetos nacionais também se articularam com a ideia de revolução, na medida em que o aprofundamento das divergências internas entre as classes sociais no processo de libertação nacional, que coincide com a libertação das forças produtivas nacionais, levaria a necessidade de questionamento da ordem mundial do capital imperialista no nível local, continental e mundial.

Neste sentido, Mario de Andrade e Amilcar Cabral nas décadas de 1950 e 1960, na condição de intelectuais orgânicos provenientes das classes sociais emergentes daquelas sociedades em pleno luta por projetos nacionais para os novos Estados, participaram ativamente das discussões sobre quais os caminhos possíveis da construção da unidade

africana.

A concepção de unidade africana desde o início do século XX foi discutida nos congressos pan-africanistas (1919, 1921, 1923, 1927) sob a presidência do líder diaspórico Du Bois, que tinha como objetivo a promoção da solidariedade entre africanos do continente e da diáspora em prol da luta contra o fim do colonialismo.

Todavia, a emergência da luta de libertação nacional no continente africano e a realização do Congresso Pan-Africanista de 1945 conferiram cada vez mais a presença majoritária de líderes políticos africanos na construção da unidade africana. Nesse sentido, diferentes concepções de unidade foram sendo formuladas pelos vários líderes políticos que despontavam no continente africano, por exemplo, unidade econômica de Mamadou Touré, a unidade político-cultural de Cheik Anta Diop, a unidade de ação de Sekou Touré, a unidade política continental de Nkrumah e a unidade dos revolucionários (BENOT, 1969, p. 243-257).

As participações de Mário de Andrade e de Amílcar Cabral nos congressos pan-africanos e encontros internacionais contribuíram com suas experiências locais para fortalecer seus movimentos de libertação nacional, além de conferir legitimidade política no âmbito continental entre os outros movimentos de libertação nacional e estados recém-independentes de África e aumentar a rede de alianças para conseguir apoio político e auxílio de recursos materiais e financeiros necessários à libertação nacional também no âmbito internacional.

Mário de Andrade participou do I Congresso de Escritores e Artistas Negros (1956) em Paris, da I Conferência dos Escritores Afro-asiáticos (1958) em Tachkent, capital do Uzbequistão, do II Congresso Internacional de Escritores e Artistas Negros (1959), em Roma. Por sua vez, Cabral participou da II Conferência Pan-Africana dos Povos em Túnis (1960) e da III Conferência dos Povos Africanos no Cairo (1961). Eles dois participaram da II Conferência de Solidariedade dos Povos Afro-Asiáticos em Conakry (1960), cuja delegação era composta por Amílcar Cabral, Mário de Andrade, Hugo Menezes, Lúcio Lara, Marcelino dos Santos e Viriato da Cruz.

O I Congresso Internacional de Escritores e Artistas Negros ocorreu em Paris na Universidade de Sorbonne de 19 a 22 em setembro de 1956. O evento contou com a presença de 24 delegações<sup>52</sup> e algumas personalidades importantes. Na cena internacional, o evento

---

<sup>52</sup> Os países listados como delegações eram os Estados Unidos da América, Barbados, Jamaica, Cuba, Brasil, Haiti, Martinica, Guadalupe, Nigéria, Serra Leoa, Angola, Moçambique, Madagascar, Congo Belga, África do Sul, Senegal, Daomé (atual Benim), Costa do Marfim, Sudão Francês (atual Mali), Níger, Togo, Camarões, África Equatorial Francesa, Índia. Dessas 24 delegações, apenas 13 tiveram um ou mais membros que apresentaram comunicações no palco central do Congresso, sendo as dos EUA (4), do Haiti (5), da Martinica (3) e do Senegal (3) aquelas com maior número de conferências realizadas. As apresentações e mesmo as intervenções durante as discussões foram em sua maioria em francês, mas, também, em inglês, com a presença

ocorreu no contexto da conferência de Bandung (1955), evento político que intensificou os debates acerca da luta contra o fim do colonialismo e o não alinhamento com as nações capitalistas ou socialistas.

Mário de Andrade chegou a Paris em 1954 para trabalhar na Revista *Présence Africaine*. Por isso, ele pode participar da organização do Congresso Internacional de Escritores e Artistas Negros de 1956. A esse respeito Andrade (1997, p. 125) salienta que

Depois da Conferência de Bandung, o grupo da *Présence Africaine* era como eu lhe disse um grupo reduzido numa fase de transição. Ficamos muito impressionados, naturalmente, com a importância do acontecimento. Não se via imediatamente, mas podia-se ter a noção da historicidade desta Conferência de Bandung, das consequências que ela poderia vir a ter no conjunto da África e da Ásia. E depois há o desenvolvimento das lutas de libertação, particularmente no quadro da francofonia, o acentuar dessas lutas que vão levar em 56, à Lei-Quadro<sup>53</sup> e, em seguida, à aceleração, à independência da Guiné em 58, à independência de outros países em 60. Era o contexto político no qual mergulhávamos, digamos assim, no decurso do ano de 55, com a conferência de Bandung como referência primordial.

Até a Conferência de Bandung nos continentes asiático e africano, apenas o Vietnã (1945), a Índia, o Paquistão, Birmânia e o Ceilão (todos em 1947), a Indonésia (1949), a Costa do Ouro (1950), o Laos e Camboja (1953) tinham conquistado a independência. O I Congresso Internacional de Escritores e Artista Negros ocorreu nesta atmosfera de afirmação de uma grande solidariedade internacional contra o colonialismo e da luta pela independência dos países asiáticos e africanos.

Outra questão que ensejou a necessidade de organização do Congresso de 1956 foi a relação entre cultura africana e cultura ocidental, debate na época estabelecido entre Aragon<sup>54</sup>, René Depestre<sup>55</sup> e Aimé Césaire<sup>56</sup>. Segundo Andrade (1997, p. 126), Aragon defendeu na revista *Les Lettres Françaises*<sup>57</sup>, em dezembro de 1953, que os poetas franceses deviam escrever seus versos com o modelo de versificação tradicional francesa. René Depestre estava em exílio no Brasil no ano de 1955, quando teve contato com as ideias de

de tradução simultânea. Maiores detalhes ver: MACHADO, Fernanda Murad. Pré-histórias da literatura Francófona na África: Pan-africanismo, Negritude e o Primeiro Congresso dos Escritores e Artistas Negros. In: (org.) REIS, Raissa Brescia. Cultura e Mobilização: reflexões a partir do I Congresso Internacional de Escritores e Artistas Negros. Rio de Janeiro: Synergia Editora, 2016.

<sup>53</sup> Lei que concedia autonomia aos territórios franceses do ultramar.

<sup>54</sup> Louis Aragon (1897-1982) foi um poeta francês, considerado um dos fundadores do movimento literário surrealista na França. Em 1930, filiou-se ao Partido Comunista Francês após uma visita à URSS. E, durante a ocupação nazista, ele participou do movimento de resistência francesa. Obras de sua autoria: *Le paysan de Paris* (1926) e *Les cloches de Bâle* (1934).

<sup>55</sup> Poeta haitiano, nascido em 1926, e ex-membro do partido comunista. Obras de sua autoria: *Pour la révolution pour la poésie* (1974), *Bonjour e Adieu à la negritude* (1980).

<sup>56</sup> Césaire também merece uma nota.

<sup>57</sup> Essa revista foi criada no ano de 1942, com o objetivo de ser um canal de crítica à ocupação nazista. Com o término da guerra, a revista sai da clandestinidade. Entre os anos de 1953 e 1972, ela foi dirigida por Louis Aragon.

Aragon. Depestre enviou uma carta ao Charles Dobzynski<sup>58</sup>, que foi publicada no dia 16 de junho de 1955. Depestre escreve:

(...). Estou em vias de resolver, graças a Aragon, o conflito em que se debatia o meu “individualismo formal”. Juntei-me teoricamente aos ensinamentos decisivos de Aragon e em breve se fará o acordo entre a nova consciência que eu adquiri do realismo na poesia e os meios emocionais pelos quais a minha sensibilidade é chamada a ilustrar a minha compreensão dos problemas levantados e resolvidos no jornal de uma poesia nacional (ANDRADE, 1997, p. 126)

O cerne dessa questão era saber se o ritmo da poesia nacional devia conter elementos dos ritmos africanos ou devia manter os ritmos franceses ocidentais. Aimé Césaire não concordou com essa repressão à pluralidade de formas de expressão nas poesias. Sua resposta se deu num poema enviado ao René Depestre sob o título “Réponse à Depestre, poète haitien (éléments d’un art poétique)” e posteriormente publicado na revista *Présence Africaine* na série de jul-abril de 1955. Andrade (1997, p. 128) iniciou os trabalhos para publicação do poema na revista *Présence Africaine* e afirmou que

(...) esta resposta de Césaire, provocada pela posição de Aragon, a necessidade de pensar a poesia nacional, o debate sobre a literatura, em um congresso, um congresso de homens de cultura. Foi assim que se tomou a iniciativa: houve um acelerador, a necessidade de uma afirmação dos intelectuais e de uma reflexão sobre estes problemas.

A necessidade de refletir sobre a forma da linguagem nas obras literárias pode ser entendida como um dos desdobramentos da Conferência de Bandung, que levaram a questionamentos para além dos políticos e econômicos, como a necessidade de refletir sobre os contornos das culturas nacionais das ex-colônias. Assim, o dilema cultural levou a organização do I Congresso Internacional de Escritores e Artistas Negros (1956).

O evento foi presidido pelo diplomata Dr. Price Mars<sup>59</sup>, tendo como conferencistas Aimé Césaire e Frantz Fanon. Césaire (2011, p. 254) no texto “Cultura e colonização” defendeu que a cultura estava ligada a ideia de nação, uma vez que a cultura é expressão dos anseios de um povo, e Fanon (1980, p. 47-48) no texto “Racismo e Cultura” enfatizou que a luta contra o sistema colonial é uma luta cultural, total e absoluta; tendo como objetivo a libertação total do território nacional. A resolução final aprovada no Congresso salientou que o florescimento das culturas nacionais estava condicionado ao fim do colonialismo, da exploração dos povos oprimidos e do racismo.

As conferências de Aimé Césaire e de Frantz Fanon demonstraram que os

<sup>58</sup> Poeta polonês (1929-2014). Ele deixou a Polônia durante a perseguição nazista aos judeus e foi morar na França. Ele fez parte do movimento de resistência francesa durante a ocupação nazista.

<sup>59</sup> Ele é um intelectual integrante do movimento haitiano dos anos 20 e participou da composição da *Revue Indigène*. Um dos mais velhos homens presentes neste Congresso.

conceitos de soberania, iniciativa histórica e nação seriam os fundamentos que tornariam possíveis a criação de um espaço onde o princípio do “relativismo cultural” seria capaz de permitir a coexistência equilibrada entre duas ou mais culturas num mesmo território nacional. Andrade (1997, p. 131) fez a seguinte leitura sobre as teses apresentada por Aimé Césaire em sua conferência:

Esta comunicação era uma comunicação muito radical, que punha a situação colonial dos africanos e dos antilhenses ao mesmo nível. Não pode haver cultura numa situação colonial. O sistema colonial desenvolve uma subcultura, etc. E nos despojos desta cultura, há uma elite que se apodera dela, etc. Enfim, conhecem-se as teses de Césaire. Esta comunicação que foi a mais aplaudida pelos delegados – e particularmente pelo conjunto do público –, não foi aprovada por uma delegação importante, a dos Estados Unidos, pelos negros americanos, particularmente Mercer Cook<sup>60</sup> e um pouco por Richard Wright, mas sobretudo pelos delegados americanos vindos dos Estados Unidos: por razões ao mesmo tempo políticas mas também, evidentemente, por razões da diferença da situação americana. Pensavam que a situação dos negros americanos não podia ser reduzida a uma situação colonial e que o discurso de Césaire, por conseguinte, não se aplicava à situação americana. Nesse plano, pode-se compreender. Mas o que era mais saliente, o que tinha sido posto em destaque, era a mensagem política do discurso de Aimé Césaire, que se confundia, naturalmente, com a posição do homem: para dizer tudo, o comunista que falava. Os negros americanos viram, portanto, o Congresso como um empreendimento comunista.

A delegação americana, de acordo com Andrade (1997, p. 132), chegou a conversar com Alioune Diop sobre o abandono do Congresso diante dos motivos expostos acima. Mas, no final, Senghor conseguiu contorná-los, explicando que o congresso era realmente cultural. Outro fator de clivagem política foi uma resolução que Senghor queria aprovar ao final do Congresso. Segundo Andrade (1997, p. 132-133),

Recebi dele um texto, que perdi, em que ele fazia uma proposta de resolução – porque Senghor era já deputado, portanto um homem familiarizado com congressos: nos congressos elabora-se sempre um texto de resolução, que se faz passar antes mesmo que o comité de resolução se reúna... Ele exprimiu, pois, as suas ideias numa página que eu devia fazer circular, endereçada a Césaire e outros. Eu li-a e fi-la chegar a Diop e a Césaire... E que dizia esse texto? Que a libertação cultural deve ter prioridade sobre a libertação política, que aquela precede esta, que ela deve ser o motor da libertação política. Evidentemente, isto fez pular Césaire, que eu nunca tinha visto verdadeiramente colérico, diante de Senghor. Assisti a um verdadeiro acesso de fúria, a uma verdadeira crise de raiva de Césaire em relação a Senghor, tornando-o responsável pelo fracasso do Congresso se alguma vez uma resolução deste tipo passasse, porque – confirmou-se em seguida, no decurso do congresso e sobretudo no fim, com a resolução – a proposta devia ser invertida. E foi-o, naturalmente: **era a libertação política que devia condicionar a libertação cultural. Era o sentido das ideias do tempo, a luta política devia ser levada a bom termo para permitir o desenvolvimento da cultura** (grifo nosso).

A questão do método para a busca da autonomia política e cultural era o cerne da maioria das questões pelas quais os intelectuais deste congresso e no período da década de 50

---

<sup>60</sup> Will Mercer Cook (1903-1987) foi um diplomata e professor americano. Ele foi embaixador no Níger de 1961-1964.

se debruçavam. Apesar das divergências apresentadas pelas diferentes delegações no evento, a libertação política mais cedo ou mais tarde se revelou necessária para o livre desenvolvimento cultural em África.

Mário de Andrade também participou do II Congresso Internacional de Escritores e Artistas negros realizado em Roma entre os dias 26 de março e 1 de Abril de 1959. O evento também contou com a participação de Viriato da Cruz, Lúcio Lara e Marcelino dos Santos. A diferença entre o Congresso de 1956 e o Congresso de 1959 era que “efetivamente desde a primeira hora a cultura foi identificada como manifestação da consciência nacional. Por isso, a independência política foi tida como condição *sine qua non* da cultura” (SANTOS, 1968, p. 215). Andrade (1997, p. 150-151) faz as seguintes considerações sobre a importância do evento:

“O Congresso interessava-nos, naturalmente, pelo seu lado cultural e também pelas pessoas que lá estavam, especialmente Frantz Fanon. A sua presença teve um aspecto político, pois este encontro colocava-se já a um nível diferente do de 56. Em 56, ele era médico em Blida, talvez já comprometido com a FLN, mas não tinha tido com ele um diálogo sobre a luta armada da FLN ou sobre a situação da luta em Angola, não me lembro. Mas, em 1959, era conselheiro do Governo Provisório da República Argelina, que já estava formado, e tinha o seu ponto de vista sobre as lutas que se desenrolavam, as organizações que existiam em Angola e em Moçambique, especialmente em Angola. A FLN estava interessada no alargamento do que se chamava o <<campo anti-imperialista>>, num desencadear eventual de formas de luta – em particular a luta armada – no quadro da solidariedade activa com a FLN. O campo da NATO ficaria mais enfraquecido se outras lutas se desencadeassem noutros lugares. Dominado por esta ideia, Frantz Fanon pediu-me para nos reunirmos, nós, o grupo das colónias portuguesas, com ele. Tivemos uma reunião, à margem do Congresso, num café em Roma em que ele expôs a ideia: num plano prático, a FLN estava pronta a ajudar na formação do quadro político-militar de jovens quadros de Angola. No início ele queria Angola e Moçambique, mas depois, na discussão, concentrámo-nos em Angola. Disse-nos que a FLN receberia em Tunis, numa de suas bases, um grupo de jovens: foi o que eu contei no testemunho que dei ao colóquio Fanon, em Fort de France. Esta conversa era importante, evidentemente: o cultural não é um domínio fechado. Fanon, que participava no Congresso dos Escritores, estava animado por outras ideias: a política era a manifestação mais cultural”.

O congresso, particularmente para Mário de Andrade, Lucio Lara e Viriato da Cruz, teve grande importância por possibilitar o contato com Fanon e a possibilidade de organização da luta armada em Angola. A discussão sobre o uso da violência nos quadros do Movimento Anticolonialista das colónias portuguesas se encaminhava para a opção da luta armada.

Na época, Frantz Fanon tinha a posição de que a luta armada deveria ser liderada pelo campesinato. Apesar da divergência, isso não o impediu de colaborar com a formação de quadros políticos-militares para o grupo de Mário de Andrade. A resolução final do II Congresso Internacional de Escritores e Artistas negros de 1959, intitulada “Independência e

Unidade”, assentou as seguintes teses:

“1) a independência política e a libertação econômica são condições indispensáveis ao progresso cultural dos povos subdesenvolvidos em geral e dos países negro-africanos em particular; 2) Todos os esforços para o agrupamento de países ou de nações artificialmente divididos pelo imperialismo, toda a tomada de consciência duma solidariedade fundamental, toda a vontade de unidade são positivos, proveitosos ao reequilíbrio do mundo e à revitalização da cultura; 3) todo o esforço para a personificação e enriquecimento das culturas nacionais, como todo o esforço de enraizamento dos homens de cultura negros na sua própria civilização, constituem de facto, um progresso para a universalização dos valores e são uma contribuição para a civilização humana. Como consequência o Congresso recomenda aos escritores e artistas negros que considerem como tarefa essencial e uma missão sagrada inscrever a sua actividade cultural no grande movimento de libertação dos seus respectivos povos, sem perder de vista a solidariedade que deve unir todos os indivíduos e povos que combatem pela liquidação da colonização e sua consequência, como todos aqueles que no mundo lutam pelo progresso e pela liberdade” (SANTOS, 1968, p. 216).

As resoluções do Congresso apontam no sentido de que a unidade dos países e das nações contra o imperialismo, não impede a emergência e o aprofundamento da “personificação e das culturas nacionais”. Nesse sentido, a unidade africana, quando se fala de “agrupamento de países ou de nações”, não impede a emergência das culturas nacionais, pelo contrário as enriquece e contribui com a civilização humana.

Essa unidade era necessária, pois havia a necessidade de revisão de fronteiras artificiais criadas pelos imperialistas, que dividiam nações inteiras. Mário de Andrade, Viriato Cruz e Lúcio Lara apresentaram uma mensagem no evento em relação à questão da unidade africana, publicado posteriormente na Revista *Présence Africaine*:

“Esperamos, portanto, que o Congresso, colocando-se acima de justas e respeitáveis convicções pessoais às doutrinas e credos, saiba discernir <<mil subterfúgios para conciliar o grito de igualdade com o grito mais imperioso da ganância sem limites>>. Esperamos que a unidade dos povos da África Negra, tão desejável quanto possível, não encontre dificuldades nas barreiras levantadas pelo contínuo culto de africanos de curta memória aos seus antigos colonizadores. É por isso que acreditamos que o conjunto de valores culturais inventado pelos vários poderes coloniais para uso exclusivo entre si não seja utilizado nas e para as comunidades de povos africanos das mais diferentes colonizações. Esperamos que o congresso possa propor, em termos justos, os meios efetivos para a colaboração ampla, democrática e igualitária de homens de cultura em todas as comunidades do mundo negro. Esperamos que o Congresso, expressando o sentido profundo de responsabilidade e vigilância do nosso povo perante a vida da humanidade e até mesmo da sobrevivência da cultura humana, condene veementemente o egoísmo insensato daqueles que – por causa de interesses estrangeiros contrários aos dos nossos povos – estão se preparando para subjugar a espécie humana na hecatombe de uma guerra que inevitavelmente será atômica. Não podemos, por outro lado, esquecer que até hoje apenas os povos de cor foram vítimas do bombardeio atômico e sofreram as más consequências dos experimentos nucleares sinistros” (GRUPO DE INTELECTUAIS DE PAÍSES SOB DOMINAÇÃO PORTUGUESA, 1959, p. 3).<sup>61</sup>

<sup>61</sup> Nous espérons donc que le congrès, se plaçant au-dessus de justes et respectables adhésions personnelles à des doctrines et des confessions, sache discerner les<<mille subterfuges pour concilier le cri de l'équité avec le cri plus impérieux encore d'une rapacité sans bornes>>. Nous espérons que l'unité des peuples d'Afrique Noire,

A mensagem fez uma crítica contundente às tendências políticas na época que privilegiavam a permanência de laços com a antiga metrópole, em detrimento da unidade africana. Importante salientar que a Conferência dos Povos Africanos, realizada em Acra em dezembro de 1958, da qual participou Amílcar Cabral representando o MAC, defendeu a formação da “Commonwealth Pan-Africana”, defendendo a unidades dos povos africanos e a revisão de fronteiras criadas pelos estados imperialistas. Nesse sentido, a defesa da “Unidade dos Povos da África negra”, defendida por Mário de Andrade, Viriato da Cruz e Lúcio Lara, demonstra o repúdio do culto aos antigos colonizadores e a permanência de laços com a antiga metrópole.

A ideia de unidade africana defendida por Mário de Andrade e seus companheiros era percebida como elemento necessário para o rompimento com a exploração contínua dos países recentemente independentes das antigas metrópoles. Importante salientar que a independência e a unidade não são antíteses uma da outra. Pelo contrário, a unidade africana era estratégia necessária para combater o imperialismo que impedia o pleno desenvolvimento cultural e econômico das nações do continente africano.

Mário de Andrade participou ainda da I Conferência dos Escritores Afro-Asiáticos (1958) que ocorreu Tachkent, capital do Uzbequistão entre os dias 7 e 14 de outubro na companhia de Viriato da Cruz e Marcelino dos Santos. O evento contou com a participação de 138 delegados, dos quais 105 de países asiáticos e 33 de 14 países africanos. Duas questões principais nortearam o andamento dos trabalhos no evento: (1) o problema do desenvolvimento da literatura e da cultura na Ásia e África e o seu papel no progresso da humanidade e das independências dos países colonizados; (2) o estudo das culturas dos povos afro-asiáticos e suas relações com a cultura ocidental (SANTOS, 1968, p. 145).

Andrade (1997) salientou que o Congresso foi muito importante por causa da participação e comemoração dos 90 anos de Du Bois, um dos fundadores do pan-africanismo. Sobre o tema, ele publicou artigo, intitulado “L’esprit de tachkent” sob o pseudônimo de Ibn

---

aussi souhaitable que possible, ne rencontre pas des difficultés dans les entraves levées par la dévotion active d’Africains de faible mémoire à leurs ex-colonisateurs. C’est pourquoi nous avons confiance en ce que l’échelle des valeurs culturelles, inventée par les différents pays colonisateurs pour se classer entre eux, ne soit pas utilisée dans et par les communautés de peuples africains qui ont souffert de colonisation différentes. Nous espérons que le congrès sache proposer, en des termes justes, les moyens efficaces pour la collaboration ample, démocratique et égalitaire des hommes de culture de toutes les communautés du monde noir. Nous espérons que le congrès, exprimant le profond et vigilant sens des responsabilités de nos peuples devant la vie de l’humanité elle-même et la survivance de l’aculture humaine, condamne vigoureusement l’égoïsme insensé de ceux qui – par des intérêts étrangers et contraires à ceux de nos peuples – se disposent à submerger l’espèce humaine dans l’hécatombe d’une guerre qui est fatalement atomique. Nous ne pouvons pas, d’autre part, oublier que jusqu’aujourd’hui seuls les peuples de couleur ont été victimes de bombardements atomiques et ont souffert les mauvaises conséquences des sinistres expériences nucléaires.

Majid, salientando que:

“(…) a escravidão, assim como o colonialismo, o imperialismo e o racismo - todas violências históricas sofrida pela África e pela Ásia - frustraram o desenvolvimento dessas grandes civilizações. Enfatizando os laços profundos que ligam as literaturas entre si e a luta dos povos, a conferência salientou que as obras mais importantes criadas nos países da Ásia e da África provêm da luta desses povos contra a dominação estrangeira e a opressão colonial. É por isso que a independência e a soberania dos povos, a destruição do colonialismo e do racismo são as condições para o desenvolvimento total da criação literária, na medida em que se pode entrar na alegria da criação literária apenas em liberdade” (ANDRADE, 1958, p. 3).<sup>62</sup>

As ideias de unidade africana e da solidariedade com povos de outros continentes para Mário de Andrade se fundamentam nas lutas contra o escravismo, o colonialismo, o imperialismo e o racismo. A unidade africana, portanto, é um dos meios necessários para conseguir a libertação dos povos em África, condição *sine qua non* para possibilitar o pleno desenvolvimento cultural e material das nações exploradas pelo imperialismo.

Mário de Andrade e Amílcar Cabral no espírito da luta da solidariedade afro-asiática participaram também da II Conferência de Solidariedade dos Povos Afro-Asiáticos em Conakry (1960). Por volta do dia 11 do mês de Abril, se reuniram cerca de 300 delegados correspondentes de 71 delegações pertencentes a 52 países, dos quais 29 países africanos. A Conferência foi presidida por Ismael Touré e Frantz Fanon na qualidade de vice-presidente e de delegado da Frente de Libertação Nacional Argelina (FLN).

Os quatro pontos fundamentais discutidos na Conferência retomaram pontos discutidos nas conferências afro-asiáticas de 1957 e 1958, a saber: (1) liquidação completa do imperialismo e do colonialismo em África e em Ásia, conseqüentemente a resolução dos problemas da independência, da unidade, da coexistência e do desarmamento; (2) desenvolvimento econômico e geral na África e na Ásia; (3) desenvolvimento cultural e social nos dois continentes; (4) desenvolvimento do movimento de solidariedade afro-asiático (SANTOS, 1968, p. 149).

A Conferência inovou quando reconheceu a necessidade de participação de movimentos populares, dentre os quais o movimento sindical na solidariedade afro-asiática desde que defendesse as teses da luta contra o imperialismo. Outra inovação foi a modificação na estrutura da Conferência que agora passava a ser Organização da

---

<sup>62</sup> Mais l’esclavage, ainsi que le colonialisme, l’imperialisme et le racisme – toutes violences historiques subies par L’Afrique et L’Asie – ont contrarié le development de ces grandes civilisations. Soulignant les liens profonds qui rattachent les littératures entre elles et la lutte des peuples, la conférence a mis l’accent sur ce fait les oeuvres les plus marquantes créées dans les pays d’Asie et d’Afrique, sont issues de la lutte de ces peuples contre la domination étrangère et l’oppression coloniale. C’est pourquoi l’indépendance et la souveraineté des peuples, la destruction du colonialisme et du racisme sont les condition d’un développement total de la création littéraire. Car l’on ne saurait s’adonner à la joie de la création littéraire que dans la liberté.

Solidariedade dos Povos Afro-Asiáticos (OSPAA), tendo como objetivo a unificação e a coordenação da luta dos povos africanos e asiáticos contra o imperialismo e o colonialismo com a formação da Assembleia Geral, do Conselho, da Comissão Executiva, do Secretariado Permanente e do Fundo para financiar as atividades da OSPAA.

As resoluções gerais aprovadas assentaram que a independência econômica era condição primordial para os países africanos e asiáticos; recomendou a criação de conselhos culturais que deveriam possuir sede nas cidades afro-asiáticas; recomendou a instituição de um fundo para financiamento de um corpo de voluntários para ajudar a libertar os povos dependentes; e a quarta defendeu a coexistência pacífica e o desarmamento geral (SANTOS, 1968, p. 153). Uma das oito resoluções específicas aprovadas se referiu as colônias portuguesas, exigindo a libertação dos prisioneiros políticos, como Ilídio Machado<sup>63</sup>, e expondo a necessidade de instituição de uma jornada de solidariedade afro-asiática nas colônias portuguesas.

Mário de Andrade e Amílcar Cabral também participaram da III Conferência de Solidariedade Afro-Asiática, realizada em Moshi na Tanganica entre os dias 4 e 11 de Fevereiro de 1963. A Conferência contou com a presença de 255 delegados de 65 países. Eduardo dos Santos (1968, p. 159-160) afirma que inicialmente o evento deveria ser realizado em Dar-es-Salaam, mas em virtude da não aprovação das teses afro-asiáticas por parte de Nyerere e de sua vontade de figurar como parte dos líderes do Terceiro Mundo, consentiu que a Conferência fosse realizada em Moshi.

O discurso inaugural de Nyerere criticou de forma enfática as divisões entre os países do Terceiro Mundo e os novos imperialismos presentes mesmo entre novos estados africanos. A ordem do dia não variou muito em relação às Conferências anteriores que se fundamentava na luta contra o colonialismo, imperialismo e neocolonialismo, mas houve a iniciativa de formação de um Mercado Comum entre os países afro-asiáticos, desenvolvimento das culturas nacionais para combater o imperialismo cultural e a organização, consolidação e expansão do movimento de solidariedade dos povos afro-asiáticos e sua extensão aos povos da América Latina. Ao término da III Conferência da Solidariedade Afro-Asiática, na declaração geral, foi anunciado que a próxima Conferência seria realizada em Havana, atendendo ao convite feito por Raul Castro na Conferência.

A II Conferência dos Povos Africanos ocorreu em Túnis entre os dias 25 e 31 de janeiro de 1960, com a participação de 144 delegados provenientes de organizações sindicais

---

<sup>63</sup> Um dos fundadores do partido Movimento Popular de Libertação de Angola - MPLA e do Partido Comunista Angolano.

de 31 países e 55 partidos políticos, dentre os quais Amílcar Cabral, Hugo Menezes, Lucio Lara e Viriato da Cruz, e 26 observadores da OSPAA, tendo como lema “A África será livre e unida”.

Eduardo dos Santos (1968, p. 219) observa que grande parte dos grandes líderes do pan-africanismo não estava presente, tais como Sékou Touré, Kwame N’krumah, Leopold Senghor, Nnamdi Azikiwe e Patrice Lumumba, por causa da incompatibilidade de suas agendas, bem como pela Conferência conter grande número de representantes de movimentos, partidos ou sindicatos e poucos chefes de estado. Percebe-se pois que não havia consenso sobre se a unidade africana deveria ser uma ação exclusiva de estado ou se seria necessária a participação de movimentos da sociedade civil.

A ordem do dia foi apresentada por Abdoulaye Diallo, secretário geral da All African People Conference (AAPC) e se subdividiu nas seguintes questões: (1) Independência da África; (2) Neocolonialismo e descolonização; (3) Desenvolvimento econômico e social; (4) Unidade da África e relações entre os estados africanos. A questão argelina dominou a primeira sessão da conferência, sendo aprovada uma moção para o rápido reconhecimento do Governo Provisório da República Argelina (GPRA) por todos os estados africanos independentes.

A II Conferência dos Povos Africanos estabeleceu uma nova constituição para organização dos trabalhos, criando os seguintes órgãos: Conferência, que seria composta por todos os partidos políticos nacionais, organizações sindicais nacionais e todas as organizações similares; a Comissão Diretora, que seria eleita anualmente pelos chefes das delegações das Conferências; Secretariado Permanente, que teria sede em Accra e seria composta por um secretariado-geral e mais oito secretários designados pelos filiados nacionais. Eduardo dos Santos (1968, p. 227) considera que a primeira Comissão Diretora possuía pouca representação do norte de África e dos países da África negra francófona, a maioria dos representantes era proveniente dos países que tiveram colonização inglesa, que estavam sob a liderança de Gana.

A questão da organização do movimento sindical nos países africanos também foi objeto de intensos debates que não chegaram a uma conclusão satisfatória na II Conferência Pan-Africana dos Povos, haja vista diferentes posicionamentos quanto à filiação internacional dos movimentos sindicais. Por exemplo, a Federação Sindical Mundial (FSM) possuía filiação comunista, a Confederação Internacional dos Sindicatos Livres (CISL) possuía filiação ao sindicalismo dos EUA.

A razão mais profunda para divergência nessa questão era que a União Sindical

Pan-Africana defendia um sindicalismo estritamente africano, tendo como forte tendência à hegemonia da Guiné ex-francesa e de Gana (SANTOS, 1968, p. 222). No que se refere às resoluções gerais relacionadas ao fomento da unidade africana, recomendou-se a atribuição de bolsas de estudos de diversos níveis, desde estudantes, professores, agrônomos e músicos para intercâmbio em diferentes regiões do continente africano, além da supressão de vistos para atividades culturais interafricanas.

As resoluções específicas relacionadas ao processo de descolonização fizeram um apelo contra o neocolonialismo, definiu que a Comunidade francesa e a Comunidade Econômica Europeia eram novas formas de imperialismo e determinou a criação de um Comitê para o apoio dos movimentos nacionalistas, dentre os quais se inserem aqueles das colônias portuguesas (ORGANIZATION INTERNATIONAL, 1962, p. 431).

A III Conferência dos Povos Africanos ocorreu no Cairo entre os dias 25 e 31 de Março de 1961. A Conferência contou com a presença de cerca de 250 delegados de 71 partidos políticos, movimentos sociais e organizações sindicais de 36 países. Os diferentes discursos de Gamal Abdel Nasser (Egito), de Ali Boumendjel (Argélia) e de diversos líderes políticos da Conferência recomendaram apoio ao GPRA, vigilância da questão Congoleza e defesa de uma frente anti-imperialista, antiocidental e anti-ONU (SANTOS, 1968, p. 235). O III Congresso Pan-Africano dos Povos defendeu a formação dos Estados Unidos da África e os ideais do Grupo Casablanca, que tinha em seu projeto original a formação de uma defesa comum para todo o continente africano capaz de combater o imperialismo e o neocolonialismo.

Uma das resoluções gerais aprovadas relacionadas à unidade africana recomendou à criação do Conselho Consultivo Africano, composto de parlamentares designados pelos estados membros, cujo objetivo era a formulação de uma política comum para os estados africanos, dos Conselhos dos Estados Africanos para executar as decisões do Conselho Consultivo, da Comissão de Técnicos Econômicos Africanos para a formulação de políticas econômicas capazes de fomentar o desenvolvimento socioeconômico do continente, da Comissão dos Chefes Militares para a defesa comum do continente e da Comissão Cultural.

Em seu discurso na III Conferência dos Povos Africanos, Amílcar Cabral analisou as fraquezas da unidade africana que se expressaram na crise congoleza, que culminou com a morte de Lumumba e nas lutas entre povos africanos que impediam a unidade nacional (CABRAL, 1961, p. 2). Cabral formula seu princípio de unidade nos seguintes termos:

A unidade - da nação, das forças nacionalistas, de ação e pela unidade africana - é a principal força que temos contra o neocolonialismo. A fraqueza econômica dos países africanos é nossa principal fraqueza diante do neocolonialismo, será apenas a

unidade africana, construída sobre bases econômicas e políticas, que eliminará as chances de instalação desta nova forma de exploração de nossos povos. Para que isso se realize, será necessário que o povo de cada país consiga tornar-se todos os verdadeiros senhores do seu destino. Isso só é possível através da luta que toma em cada país uma forma exigida pelas condições concretas de seu desenvolvimento econômico e político (CABRAL, 1961, p.2-3).<sup>64</sup>

A unidade africana para Amílcar Cabral se constroi em paralelo com a formação da nação, se assenta em bases políticas e econômicas, sendo essencial para se combater o neocolonialismo, que é a continuidade da exploração colonial via subdesenvolvimento dos novos países, e é um dos meios que permite ao povo tornar-se senhor da sua História e libertar-se do imperialismo, que ocorrerá na emergência da Revolução Africana. A unidade africana deve fazer-se no sentido de uma revolução africana, uma vez que o objetivo é a libertação do neocolonialismo e do imperialismo. Para Cabral (1961, p. 4),

Para nós, revolução africana quer dizer: transformação da vida económica actual das sociedades africanas no sentido do progresso. Esta transformação exige como condição prévia a liquidação da dominação económica estrangeira, de que depende qualquer outra espécie de dominação. Reforçar os meios de acção, quer dizer: desenvolver os meios eficazes e criar outros na base do conhecimento da realidade concreta da África e de cada país africano, e do conteúdo universal das experiências adquiridas em outros meios e por outros povos (...). É preciso não esquecer que a revolução africana está ao serviço da paz e do progresso de toda a humanidade. Se os povos africanos chegarem a tomar em suas mãos, a explorar e a desenvolver racionalmente todas as riquezas materiais e humanas dos seus países, será uma contribuição decisiva para a paz mundial, para o desaparecimento total do imperialismo.<sup>65</sup>

Percebe-se que para Amílcar Cabral as sucessivas crises da unidade africana ocorrem pela necessidade de uma revolução africana contra as forças imperialistas. Amílcar Cabral compreende que sem a ocorrência da revolução africana, conseqüentemente, a ruptura com a dominação estrangeira fica prejudicada.

Para a consolidação da unidade africana, a III Conferência dos Povos Africanos, seguindo os estatutos aprovados na II Conferência dos Povos Africanos, elegeu uma nova Comissão Diretora<sup>66</sup>, na qual Mário de Andrade representou Angola. A Comissão Diretora

<sup>64</sup> L'unité – de la nation, des forces nationalistes, dans l'action et pour l'unité africaine – voilà la force principale dont nous pouvons disposer contre le néo-colonialisme. La faiblesse économique des pays africains étant notre faiblesse principale devant le néo-colonialisme, ce ne sera que l'unité africaine, bâtie sur des bases économiques et politiques, qui pourra éliminer les chances d'installation de cette nouvelle forme d'exploitation de nos peuples. Pour que cette condition soit valable, il faudra que dans chaque pays le peuple arrive à balayer tous le véritable maître de son destin. Cela n'est possible qu'à travers la lutte qui prendra dans chaque pays la forme exigée par les conditions concrètes du développement économiques et politiques.

<sup>65</sup> Maiores detalhes ver: <http://casacomum.org/cc/visualizador?pasta=04602.014#!4>.

<sup>66</sup> Integrantes da Comissão Diretora do III Congresso dos Povos Africanos: Abdoulaye Diallo (Guiné ex-francesa), Kingue Abel (Camarões), Ismael Touré (Guiné), Ahmed Boumendjel (Argélia), Antoine Kiwewa (Congo Léopoldville), Kodjo Botsio (Gana), Modibo Diallo (Mali), Mahjoub Ben Seddik (Marrocos), Djibo Bakari (Níger), Tunji Otegbeye (Nigéria), Kanyama Chyume (Malauí), Ali Abdoullahy (Somália), Tennyson Makiwane (África do Sul).

iniciaria os trabalhos para a realização da IV Conferência dos Povos Africanos em Bamako num prazo de dois anos, todavia as disputas ocorridas entre o Grupo de Casablanca e Grupo Monróvia impediram a realização do evento.

A participação de Mário de Andrade e de Amílcar Cabral nos eventos pan-africanistas analisados na seção anterior evidenciou a necessidade de promoção da unidade africana não apenas na fase posterior a conquista da independência nacional, mas era necessária a promoção da unidade já durante o processo de libertação nacional. Nesse sentido, os movimentos políticos deveriam promover a libertação nacional, mas tendo em vista também o fomento da unidade africana para a libertação total do continente africano.

Importante salientar que os movimentos de libertação nacional que Mário de Andrade e Amílcar Cabral integraram careciam de maior enraizamento interno em Angola e Guiné-Bissau e Cabo Verde até 1960. A data oficial de fundação do MPLA e do PAIGC de 1956, defendida pela memória institucional dos partidos, é objeto de questionamento justamente em razão de não terem uma ação efetiva internamente nas colônias portuguesas até 1960.

A forte repressão política da PIDE nas colônias portuguesas levou-os a se organizarem fora das colônias, sendo inclusive numa dessas repressões políticas que Viriato da Cruz conseguiu fugir de Angola e se juntou aos angolanos Lúcio Lara e Mário de Andrade, ao guineense Amílcar Cabral, ao são-tomense Guilherme do Espírito Santo e ao moçambicano Marcelino dos Santos em Paris para formar o Movimento Anticolonialista em 1957.

O movimento anticolonialista adotou uma carta contendo cerca de 20 princípios e de 4 resoluções. A carta consultiva da reunião define do primeiro ao décimo sexto princípio as premissas da luta contra o colonialismo. Por exemplo, defende-se que o colonialismo é “inimigo” dos povos africanos das colônias portuguesas, portanto, não há mínima condição de negociação com as forças coloniais, sendo necessário uma “luta concreta” a todo e qualquer poder colonial constituído.

No quinto princípio, defende-se que a “libertação do Africano” é uma “luta sagrada e vital”. A luta será conduzida a partir de um movimento de massas que contará com a efetiva participação de jovens, homens e mulheres de todas as colônias portuguesas, não se referindo especificamente as expressões nacionais (angolano, guineense ou moçambicano).

Terceiro, define que a “luta patriótica dos Africanos” se dará inicialmente pela via da clandestinidade e que “todos os africanos honestos devem ser mobilizados nas organizações patrióticas” (MAC, 1957, p. 4).

Por último, importante considerar a importância da unidade, que emerge duas

vezes na superfície textual dos seguintes princípios:

“17. A unidade de todos os povos das colônias portuguesas da África é indispensável na luta contra o colonialismo português. 18. A unidade de todos os povos africanos é indispensável para a libertação da África do jugo colonial e imperialista, para a consolidação da liberdade e a soberania das nações africanas. Os povos das colônias portuguesas da África devem alcançar a sua libertação, unidos aos outros povos africanos, e visar a completa aniquilação do jugo imperialista na África. As exigências táticas da luta anticolonialista dos povos das colônias portuguesas na África e a conquista definitiva de sua independência nacional devem determinar as relações desses povos com os outros povos do mundo. Essas relações deverão ser estabelecidas de acordo com a atitude de cada um desses países em relação a luta anticolonialista, o direito de todos os povos à autodeterminação e o problema da paz mundial.” (MAC, 1957, p. 4).<sup>67</sup>

A primeira resolução apresentada na carta consultiva salienta a necessidade de “criar imediatamente novas organizações de luta contra o colonialismo português, seja nas colônias portuguesas, seja nas regiões do mundo onde se encontrem africanos dessas colônias” (MAC, 1957, p. 5). A segunda resolução aprova a criação do “Movimento de Libertação Nacional dos Povos das Colônias Portuguesas”, enfatizando a necessidade de que todos os Africanos residentes fora das colônias portuguesas se integrem neste movimento. A terceira resolução manifesta a importância de “Tomar medidas imediatas para participar da Conferência Afro-Asiática do Cairo, anunciada para dezembro de 1957, um ou grupo de africanos das colônias portuguesas”. A quarta resolução cria um “Comitê Provisório de Direção Coletiva”, que funcionaria até a formação do Movimento de Libertação Nacional dos Povos das Colônias Portuguesa, de modo a obter recursos financeiros para a execução das resoluções aprovadas naquela reunião consultiva, que deu início ao Movimento Anti-Colonialista.

O Manifesto do (MAC) foi publicado após a II CONCP em 1965, quando Cabral ressaltou em discurso a importância do manifesto para a organização dos movimentos de libertação nas colônias portuguesas, que circulou entre os militantes do MAC entre os anos de 1957 e 1959. O manifesto define o MAC da seguinte maneira:

O MAC é uma organização política clandestina, de luta anti-colonialista, de que fazem parte nativos de Cabo-Verde, Guiné, Angola, S.Tomé e Príncipe e Moçambique. Foi fundado pelo Partido Africano da Independência da Guiné dita portuguesa (PAI) e pelo Movimento Popular de Libertação de Angola (MPLA) que formam a estrutura basilar do MAC. O MAC está aberto a todas as organizações de

<sup>67</sup> 17. L'unité de tous les peuples des colonies portugaises d'Afrique est indispensable dans la lutte contre le colonialisme portugais. 18. L'unité de tous les peuples africains est indispensable à la libération de l'Afrique du joug colonial et impérialiste, à la consolidation de la liberté et à la souveraineté des nations africaines. Les peuples des colonies portugaises d'Afrique doivent réaliser leur libération, unis avec les autres peuples africains, et avoir pour objectif l'anéantissement total du joug impérialiste em Afrique. 19. Les exigences tactiques de la lutte anticolonialiste des peuples des colonies portugaises d'Afrique et la conquête définitive de leur indépendance nationale doivent déterminer les relations de ces peuples avec les autres peuples du monde. Ces relations devront s'établir en fonction de l'attitude de chacun de ces pays devant la lutte anticolonialiste, devant le droit de tous les peuples à s'autodéterminer, et devant le problème de la paix mondiale.

massas e partidos políticos dos países Africanos sob dominação de Portugal e que lutam pela liquidação do colonialismo português. **A ação fundamental do MAC consiste em suscitar, desenvolver e coordenar a unidade dos Africanos na luta contra o colonialismo português.** O MAC tem por objetivo a conquista imediata da independência nacional dos países Africanos sob dominação colonial portuguesa e a liquidação total do colonialismo português em África. O MAC, em relação aos problemas fundamentais do presente e do futuro imediato dos povos das colônias portuguesas em África, declara adoptar sempre uma posição justa, de acordo com os interesses, a liberdade, a dignidade e o progresso desses povos (MOVIMENTO ANTI-COLONIAL, 1965, p. 17). (grifo nosso).

Importante salientar que naquele texto consultivo da reunião de 1957 que criou o MAC não se faz nenhuma referência aos partidos do PAI e do MPLA, como salientamos anteriormente nem mesmo se fez referência as expressão nacionais (angolano ou guineense), tendo apenas manifestado a necessidade de se criar “organizações patrióticas” nas colônias e no exterior para organizar os “Africanos”.

De qualquer modo, o MAC foi uma iniciativa importante entre as lideranças políticas dos movimentos de libertação nacional e manifestou a necessidade de promoção da unidade africana e estabeleceu alguns princípios políticos para a unidade africana, tal como a necessidade de observar a luta contra o imperialismo, que se manterá no decorrer da luta de libertação nacional.

Os delegados do MAC encontraram alguns problemas quando foram participar da Conferência dos Povos Africanos em Túnis (1960), na medida em que

Conta Eduardo dos Santos que as coisas em Tunis não correram bem. Em Paris, onde ele se encontrava na altura, veio um telefonema a pedir que Amílcar Cabral embarcasse sem demora para a capital tunisiana. Aos delegados do MAC colocava-se um dilema sério. Nos corredores, à margem dos trabalhos, as restantes delegações africanas não se cansavam de recomendar aos representantes daquele Movimento a conveniência de, no futuro, se apresentarem com uma formação nacional própria, à semelhança de Holden Roberto, igualmente ali presente com a UPA (Únião Popular Angolana) (PACHECO, 1997, p. 43).

A II Conferência dos Povos Africanos em Túnis exigiu que os delegados que participassem do fórum fossem representantes de movimentos políticos com formação nacional própria. Por isso, houve uma incompatibilidade do MAC com os princípios da Conferência de Túnis, que defendia que cada delegado fosse membro de movimento político respectivo a cada colônia portuguesa.

A dissolução do MAC ocorreu na própria Conferência, tendo que cada delegado futuramente vir representando um movimento ou um partido que representasse seu respectivo povo. Contudo, o objetivo da unidade africana presente nas lideranças do MAC passou a se organizar na Frente Revolucionária Africana para a Independência das Colônias Portuguesas (FRAIN), sendo a unidade expressa muito mais de ação, de estratégia e de tática, utilizadas na luta de libertação nacional do que num movimento político centralizado como o MAC. A

Carta de fundação da FRAIN apresenta as seguintes afirmações:

No presente a F.R.A.I.N. é formada, estruturalmente, pelo P.A.I. e pelo M.P.L.A., com a adesão de Africanos sem partido, nativos das colónias portuguesas e residentes no exterior dos seus países. A F.R.A.I.N. está aberta a todas as organizações de massas e a todos os partidos políticos dos países africanos sob dominação portuguesa, que exprimam a vontade de fazer parte dela e que concordem expressamente com os princípios desta carta. A F.R.A.I.N. suscita, desenvolve e coordena a unidade de todos os Africanos na acção concreta contra o colonialismo português, e apoia-se em movimentos patrióticos formados por Africanos dos países em causa. O objectivo da F.R.A.I.N. é a conquista imediata da Independência Nacional dos países africanos sob dominação colonial portuguesa e a liquidação total do colonialismo português em África. Para conquistar a Independência Nacional e realizar a libertação dos Povos das colónias portuguesas, a F.R.A.I.N. usará meios pacíficos de não-violência e de desobediência civil, mas fará recurso a represália contra a violência, se a isso for obrigada pelo colonialismo português (FRAIN, 1960, p. 1).

Os membros da FRAIN assinam de acordo com seu respectivo movimento político nacional, tendo como membros originários o PAI e o MPLA, utilizando de meios pacíficos e violentos, caso fosse obrigado pelo colonialismo português. A dissolução da FRAIN ocorreu na I CONCP, realizada nos dias de 18 a 20 de abril, em 1961, na cidade de Casablanca no Marrocos, reunindo o MPLA, o PAIGC, a União Democrática Nacional de Moçambique (UDENAMO) e os representantes de Goa.

Mário de Andrade tornou-se o primeiro presidente da CONCP, fazendo o discurso de abertura da CONCP. Andrade (1961, p. 13), desde já inscreveu seu discurso dentro do combate da luta anti-imperialista, saudou a figura histórica de Mohammed V, “Símbolo Imortal do combate pela libertação africana” e afirmou que os objetivos da CONCP são aprofundar a especificidade da situação de colonizado e consolidar a personalidade dos movimentos nacionais, de forma a obter êxito na luta contra o inimigo comum.

Ao justificar a necessidade de formação da CONCP, Andrade (1961, p. 14) observa que “Não se trata de nos isolar de todo do grupo africano ou afro-asiático, mas, pelo contrário, de enriquecer nossas experiências. Mas devemos justificar esta Conferência? Devemos explicar, numa altura em que o povo angolano se comprometeu resolutamente, de braços dados, a liquidar o colonialismo português?”<sup>68</sup>

Ele justificou ainda que a escolha da luta armada foi uma necessidade diante dos métodos empregados pelo colonialismo português, sobretudo com as repressões e o terror policial utilizados nos massacres de Goa, em 1946, quando os nacionalistas foram brutalmente assassinados mesmo defendendo os princípios de não violência de Gandhi, e nos

---

<sup>68</sup> IL ne s’agit pas de nous isoler de l’ensemble du groupe Africain ou Afro-Asiatique mais, bien au contraire, d’enrichir ses expériences. Mais faut-il justifier cette rencontre? Faut-il expliquer, à un moment où le peuple Angolais s’est résolument engagé les armes à la main, à liquider de colonialisme portugais?

massacres de São Tomé (1953) e de Pijiguiti na Guiné (1959), quando se demonstrou cabalmente que não havia diálogo com o colonialismo português.

Durante esta conferência, teremos que estudar a unidade de ação de nossas respectivas organizações, bem como o estabelecimento de meios para coordenar a ação de combate ao colonialismo português. (...). Nossas respectivas organizações se reúnem para coordenar esforços para lutar impiedosamente contra o inimigo comum e, ao mesmo tempo, pretendemos fechar as fileiras da Frente Nacional em cada um de nossos países. Assim, esta Conferência de Casablanca terá como objetivo iniciar a luta contra o colonialismo português no plano nacional, africano e afro-asiático. (...). É verdade que somos sensíveis às mensagens de solidariedade que nos chegam de todo o mundo e, em particular, da África e da Ásia, mas não devemos esquecer que o governo português conduz impunemente uma guerra colonial, guerra de extermínio físico de nossas populações (ANDRADE, 1961, p. 16-17).<sup>69</sup>

A exposição de motivos no discurso de Mário de Andrade enfatiza que a CONCP será lócus de fomento da unidade de ação contra o colonialismo português, mas também espaço de consolidação das personalidades dos movimentos nacionais, por isso a importância de salientar que a luta de libertação nacional deve caminhar lado-a-lado com as lutas no “plano africano” e no “plano afro-asiático”. Percebe-se que para Mário de Andrade o confinamento da luta de libertação nacional no pragmatismo apenas da conquista da independência política conduziria ao neocolonialismo no continente africano. Desse modo, Andrade (1961, p. 18) afirma que

Apelamos à vigilância antes das manobras do imperialismo, defensores do neocolonialismo que demonstram profundo interesse pela riqueza de nossos países. Seria um erro acreditar que o imperialismo desistiu, como o Presidente Gamal Abdel Nasser apontou bem, no discurso de abertura da Terceira Conferência dos Povos Africanos, realizada recentemente no Cairo. 'A luta contra o imperialismo, diz ele, torna-se uma luta pela defesa das terras africanas e pela salvaguarda das minas africanas, porque a revolução nacional é a defesa da bandeira nacional, e a independência africana não poder permitir que carreguemos a bandeira e deixemos a terra e as minas nas mãos do imperialismo. ' É sob a bandeira da luta decisiva por todos os meios, tendo em vista a liquidação imediata de todas as formas de opressão que pairam sobre nossos países ou ameaças de qualquer domínio estrangeiro, que declaro solenemente a Primeira Conferência das Organizações Nacionalistas das Colônias Portuguesas. Abaixo o colonialismo português! Viva a solidariedade da luta dos Povos que amam a paz e a liberdade! (ANDRADE, 1961, p. 18).<sup>70</sup>

<sup>69</sup> Nous aurons à étudier au Cours de cette Conférence, l'unité d'action de nos organisations respectives ainsi que l'établissement des moyens pour coordonner l'action de lutte contre le colonialisme portugais. (...). Nos organisations respectives se réunissent pour coordonner des efforts de lutte sans merci contre l'ennemi commun et, parallèlement, nous entendons resserrer les rangs du front National dans chacun de nos pays. Ainsi, la Conférence de Casablanca aura pour but d'engager le combat contre le colonialisme portugais et sur le plan national et sur les plan africain et afro-asiatique. (...). Il est vrai que nous sommes sensibles aux messages de solidarité qui nous parviennent de tous les coins du monde et en particulier de l'Afrique et de l'Asie, mais il ne faut pas oublier que le gouvernement portugais conduit impunément sa guerre coloniale, une guerre d'extermination physique de nos populations”.

<sup>70</sup> Nous réclamons de la vigilance devant les manoeuvres de l'imperialisme, des tenants du néo-colonialisme qui manifestent un intérêt douteux pour les richesses de nos pays. Car ce serait une erreur de croire que l'imperialisme a rendu les armes, comme l'a bien souligné le Président Gamal Abdel Nasser, dans le discours d'ouverture de la troisième Conférence de Peuples Africains, tenue dernièrement au Caire. 'La lutte contre

A unidade africana para Mário de Andrade se fundamenta nos quadros da luta anti-imperialista, que seria única via para a conquista da “independência africana”, sendo a CONCP necessária para fomentar este objetivo na luta de libertação nacional. A Declaração Geral Unidade-Solidariedade-Cooperação da CONCP apresenta a seguinte definição sobre a concepção de Unidade:

“PROCLAMA A UNIDADE DE AÇÃO DAS ORGANIZAÇÕES NACIONALISTAS NA LUTA POR TODOS OS MEIOS DA LIQUIDAÇÃO IMEDIATA DO COLONIALISMO PORTUGUÊS E DA LIBERTAÇÃO DE QUALQUER FORMA DE OPRESSÃO; (...) CONFIRMA as declarações e resoluções aprovadas pelas Conferências dos Povos Africanos e da Solidariedade Afro-Asiática” (CONCP, 1961, p. 33).<sup>71</sup>

Importante observar que o texto aprova integralmente as resoluções aprovadas nas Conferências dos Povos Africanos e nas Conferências da Solidariedade Afro-Asiática, mas não faz nenhuma menção às três Conferências de Estados Africanos Independentes, ocorridas respectivamente em Acra (1958), em Monróvia (1959) e em Adis-Abeba (1960). O texto ainda subscreve integralmente a Declaração Universal dos Direitos do Homem e o princípio da Coexistência de Bandung.

Todavia, no que se refere à questão da unidade africana, o declaração geral da CONCP aprova parcialmente à declaração geral da Conferência Africana de Casablanca de 4 a 7 de janeiro de 1961, especificamente na questão dos estados africanos não encorajarem o estabelecimento de bases militares estrangeiras, pondo em risco a libertação da África, e a resolução específica sobre a Mauritânia, que versava sobre o direito legítimo do Marrocos sobre a Mauritânia.

O conteúdo da unidade para os membros da CONCP possui níveis distintos de articulação, uma vez que a Unidade se manifestava tanto na solidariedade interafricana entre países independentes e nações em via da independência nacional da África, quanto na relação dos povos do continente africano com povos de outros continentes que sofreram as “quatro

---

l'imperialisme, dit-il, devient une lutte pour la défense des terres africaines, pour la souvergarde des mines africaines, car la révolution nationale est le soutien du drapeau national, et l'indépendance africaine ne peut permettre que nous portions em main de drapeau et que nous laissions les terres et les mines entre les mains de l'impérialisme'. C'est sous la bannière de la lutte décisive par tous les moyens, em vue de la liquidation immédiate de toutes les formes d'oppression qui pésent sur nos pays ou des menaces de toute domination étrangère, que je declare solennellement ouverte la Première Conférence des Organisations Nationalistes des Colonies Portugaises. A bas le colonialisme portugais! Vive la solidarité de lutt e des Peuples épris de paix et de liberte!.

<sup>71</sup> PROCLAME L'UNITÉ D'ACTION DES ORGANIZATIONS NATIONALISTES DANS LA LUTTE PAR TOUS LES MOYENS EM VUE DE LA LIQUIDATION IMMÉDIATE DU COLONIALISME PORTUGAIS ET DE LA LIBÉRATION DE TOUTE FORME D'OPPRESSION; (...) CONFIRME les déclarations et résolutions adoptées par les Conférences des Peuples Africains et de la Solidarité Afro-Asiatique.

violências históricas”, racismo, colonialismo, escravismo e imperialismo.

Esse princípio de unidade já estava presente numa das quatro resoluções da carta adotada pelo MAC (1957, p. 5), quando se defende a necessidade de tomar medidas imediatas para a participação de integrantes do MAC na Conferência Afro-asiática do Cairo de 1957. Por isso, Mário de Andrade e Amílcar Cabral participavam das conferências de solidariedade afro-asiática e dos movimentos dos não-alinhados.

A II Conferência das Organizações Nacionalistas das Colônias Portuguesas se reuniu entre 3 e 8 de Outubro de 1965 na cidade de Dar-es-Salam. O presidente da Conferência foi Agostinho Neto, teve como secretários, Mário de Andrade, Marcelino dos Santos, Amalia Fonseca e Aquino de Bragança e contou com a participação de 34 delegados, representando as organizações políticas do MPLA, PAIGC, Frente de Libertação de Moçambique, Comitê de Libertação de São Tomé e Príncipe (CLSTP), União Nacional de Trabalhadores da Guiné (UNTG), União Democrática das Mulheres de Guiné e Cabo Verde (UDEMU).

A II CONCP foi realizada de modo a analisar a dinâmica interna da luta dos povos contra o colonialismo português, formas de cooperação no plano político-militar e ações concertadas no plano africano, afro-asiático e internacional (CONCP, 1965, p. 8). Importante observar que a unidade se manifesta em cada uma desses fatores elencados anteriormente, por exemplo, nas questões político-militares, a frente de combate é vista como fator de unidade, quando estimula a integração entre homens, mulheres e jovens de diferentes setores nacionais.

No que se refere à unidade africana, denuncia e condena as “manobras imperialistas”, que visam sabotar as iniciativas para a realização da unidade africana exprimidas na Carta da OUA (CONCP, 1965, p. 19). No que se refere à solidariedade entre os povos da África, da Ásia e da América, salienta a importância da realização da IV OSPAA a ser realizada em Winneba em Ghana, que poderá promover a “consolidação da cooperação entre os povos da África, da Ásia e da América Latina”, fator importante na liquidação do colonialismo e do imperialismo (CONCP, 1965, p. 27).

Amílcar Cabral fez um discurso intitulado “A unidade política e moral - força principal da nossa luta comum”, representando a delegação do PAIGC, na II CONCP. Sua análise nesse texto define o significado geral da luta de libertação nacional:

Devemos estar conscientes, nós, os movimentos de libertação nacional integrados na CONCP, de que a nossa luta armada é apenas um aspecto da luta geral dos povos oprimidos pelo progresso. É neste âmbito que devemos ser capazes de integrar a nossa luta. Devemos considerar-nos como soldados, muitas vezes anónimos, mas soldados da humanidade nesta vasta frente de luta que é a África dos nossos dias. Nós, da CONCP, batemo-nos em África pela dignidade do homem, pelo progresso

do homem, pela felicidade do homem. É exactamente nesse âmbito que devemos ter a coragem, tanto durante esta conferência como noutra sítio qualquer, de proclamar em voz alta, as nossas opções fundamentais, as nossas opções a favor da humanidade. Por outro lado, devemos saber definir claramente a nossa posição em relação ao nosso povo, em relação à África e em relação ao mundo (CABRAL, 1977, p. 167).

A luta de libertação nacional, portanto, integra-se nestes três níveis mencionados, Povo, África e o Mundo. Em relação ao nível do povo,

Nós, da CONCP, queremos que nos nossos países martirizados durante séculos, humilhados, insultados, que nos nossos países nunca possa reinar o insulto, e que nunca mais os nossos povos sejam explorados, não só pelos imperialistas, não só pelos Europeus, não só pelas pessoas de pele branca, porque não confundimos a exploração ou os factores de exploração com a cor da pele dos homens; não queremos mais a exploração no nosso país, mesma feita por Negros. (...). Queremos dizer-vos que em relação à África, nós da CONCP, estamos confiantes nos destinos da África. Temos na própria África exemplos a seguir, e temos igualmente em África exemplos a não seguir. A África é, pois, hoje, rica de exemplos, e se nós, amanhã, traírmos os interesses dos nossos povos, não será porque não o soubéssemos, será porque quisemos trair e não teremos então qualquer desculpa. Em África, somos pela libertação total do continente africano do jugo colonial, porque sabemos que o colonialismo é um instrumento do imperialismo. Queremos, pois, ver varrida totalmente do solo de África todas as manifestações do imperialismo, estamos na CONCP inflexivelmente contra o neocolonialismo, seja qual for à forma que ele tomar. A nossa luta não é apenas contra o colonialismo português; queremos, no âmbito da nossa luta, contribuir da forma mais eficaz para expulsar para sempre do nosso continente a dominação estrangeira (CABRAL, 1977, p. 167)

O objetivo da luta de libertação nacional compreende a luta dos povos africanos contra a exploração perpetrada tanto por brancos quanto por negros, contra o etnocentrismo europeu, contra o imperialismo e contra o neocolonialismo. A consecução desses objetivos possui elementos dinamizadores, como a unidade africana. Desse modo,

Em África, batemo-nos pela unidade africana, mas pela unidade africana a favor dos povos africanos. Consideramo-nos que a unidade é um meio e não um fim. A unidade pode reforçar, pode acelerar a realização dos fins, mas não devemos trair o objetivo em vista. É por isso mesmo que não estamos muito apressados em reclamar a unidade africana. Sabemos que ela surgirá passo a passo, como um resultado dos esforços fecundos dos povos africanos. Surgirá ao serviço da África, ao serviço da humanidade. Estamos convencidos, absolutamente convencidos, na CONCP, que a valorização, em conjunto, das riquezas do nosso continente, contribuirá para criar um espaço humano rico, consideravelmente rico, que por seu lado contribuirá para enriquecer ainda mais a humanidade. Mas não queremos que o sonho deste fim possa trair nas suas realizações os interesses de cada povo africano. (CABRAL, 1977, p. 167).

A unidade africana é processo que sedimenta a ligação entre povos africanos e mundo, uma vez que luta contra todas as formas de exploração, sobretudo a luta contra o imperialismo. Essa unidade se constrói quando os interesses legítimos dos povos africanos são colocados acima de projetos pessoais dos novos líderes e de interesses estranhos aos anseios populares. Percebe-se que a unidade africana para Amílcar Cabral é processo lento e complexo, na medida em que se torna também parte da unidade nacional, empreendida nos

movimentos de libertação. A unidade africana também se articula com eixo mundo,

Somos em África, a favor de uma política africana que procure defender em primeiro lugar os interesses dos povos africanos, de cada país africano, mas a favor também de uma política que não esqueça em momento algum os interesses do mundo, de toda a humanidade. Somos a favor de uma política de paz em África e de colaboração fraternal com todos os povos do mundo. No plano internacional, defendemos na Concp, uma política de não-alinhamento. É esta política que melhor convém aos interesses dos nossos povos na etapa atual da nossa história. Mas, para nós, não-alinhamento não quer dizer voltar às costas aos problemas fundamentais da humanidade, à justiça. Não-alinhamento, para nós, é não nos comprometermos com blocos, não alinharmos nas decisões dos outros. Nós, reservamo-nos o direito de decidir nós mesmos e se por acaso, as nossas opções, as nossas decisões coincidem com as dos outros, a culpa não é nossa (CABRAL, 1977, p. 168).

A política do não alinhamento em África está relacionada com a emergência do Movimento do Terceiro-Mundo presente nas formações do grupo asiático-africano na ONU, na Conferência de Bandung de 1955 e na Organização de Solidariedade dos Povos Afro-Asiáticos de 1957 (EDMONDSON, 2010, p. 1014). A política do não-alinhamento também está presente na Carta da OUA nos princípios da “política independente e da coexistência pacífica”. A esse respeito Cabral (1964, p. 5), já havia defendido na II Conferência dos Chefes de Estados e Governos dos Países Não-Alinhados,

Assim, estamos cientes da natureza complexa de nossa luta que não se limita à liquidação do jugo colonial. Quer gostemos ou não, estamos lutando contra o imperialismo, que é a espinha dorsal do colonialismo, em todas as suas formas. No entanto, a experiência da longa luta anti-imperialista nos ensina que está fora de questão que os movimentos de libertação nacional se aliem as forças do imperialismo. (...). Para coexistir, é necessário primeiro existir e, portanto, os imperialistas e os colonialistas devem ser forçados a recuar para que possamos dar uma nova contribuição à civilização universal, baseada no trabalho, na personalidade dinâmica e na cultura de nosso povo.<sup>72</sup>

Assim, o princípio da coexistência pacífica amplamente defendido desde a Conferência de Bandung torna-se sem conteúdo manifesto, quando não inseridos nos quadros da luta anti-imperialista, uma vez que para Amílcar Cabral o imperialismo impede a livre e soberana existência dos povos. Ainda na II CONCP, Amílcar Cabral e Mário de Andrade também apresentaram o texto “África e a luta de libertação nacional nas colônias portuguesas”, fazendo as seguintes considerações sobre o continente africano:

Alguns estados africanos, geralmente considerados como a vanguarda do continente, perceberam que o fato de acentuar as contradições internas existentes na África, as contradições nas opções políticas, os modos de desenvolvimento e as diversidades dos regimes constituíam-se, na realidade, uma arma a serviço dos imperialistas que,

<sup>72</sup> Ainsi, nous sommes conscients du caractère complexe de notre lutte qui ne se réduit pas seulement à la liquidation du joug colonial. Que nous le voulions ou non, nous luttons contre l’impérialisme, qui est le support du colonialisme, sous toutes ses formes. Or, l’expérience de la longue lutte anti-impérialiste nous enseigne qu’il n’est pas question pour les mouvements de libération nationale de composer avec les forces de l’impérialisme. (...).“(...). Pour coexister, il faut d’abord exister et il faut donc que les impérialistes et les colonialistes soient forcés de battre en retraite afin que nous puissions apporter à la civilisation universelle une contribution nouvelle, basée sur le travail, la personnalité dynamique et la culture de nos peuples.

ao explorá-la, pretendiam perpetuar a balcanização do continente. Por outro lado, a evolução vertical deste ou daquele Estado, tomada isoladamente, estava apenas consagrando seu isolamento. A divisão poderia assim encorajar os países africanos a procurarem fora das forças de apoio para o seu desenvolvimento (ANDRADE e CABRAL, 1966, p. 46).<sup>73</sup>

A ausência de unidade de ação entre estados africanos recém-independentes para a promoção do desenvolvimento humano e material é o ponto chave para a resolução das contradições criadas pelo colonialismo em África. Ambos entendem que o isolamento de cada país ou a “evolução vertical” pode levar ao compromisso com interesses imperialistas. Prosseguindo,

A atual conjuntura é, portanto, o resultado de um desenvolvimento progressivo de três fases: a primeira, caracterizada pelo triunfo da pré-condição da independência; o segundo pela busca de um conteúdo real para uma certa independência, através de uma reivindicação de liberdade econômica; e a terceira extensão de razões de estado, levando a esse equilíbrio da coexistência de razões de Estado, no contexto da Unidade Africana, e em paralelo, a afirmação de uma personalidade própria na África, liberada do dilema de uma escolha entre os blocos formados pelas grandes potências. Outro elemento da conjuntura africana é representado pelos acordos regionais baseados em cooperação econômica, ou por agrupamentos comandados por uma herança comum da era colonial. Estes acordos e agrupamentos não assumem necessariamente uma personalidade política, implicando em alguns casos uma coexistência de regimes frágeis por natureza. Atualmente, esta fragilidade é posta à prova pela manipulação de intervenções estrangeiras, especialmente no "caso congolês". [...]. As reações constatadas diante da brutalidade da operação de Stanleyville e suas extensões que agora constituem a "questão congoleza" mostram a fragilidade da solidariedade inter-africana. Portanto, o problema fundamental permanece: as contradições inerentes à natureza do poder político dos estados (ANDRADE e CABRAL, 1966, p. 46-47).<sup>74</sup>

A primeira fase (pré-condição da independência), a segunda fase (busca do conteúdo real da independência) e a terceira fase (coexistência de razões de estado) são importantes para a consolidação dos estados africanos e, por conseguinte, da natureza do

---

<sup>73</sup> Certains Etats africains, généralement considérés comme l'avant-garde du continent, s'aperçurent que le fait d'accentuer les contradictions internes existantes en Afrique, contradictions sur les options politiques, les voies de développement et les diversités des régimes, constituait en réalité une arme au service des impérialistes qui, en l'exploitant, prétendaient perpétuer la balkanisation du continent. D'un autre côté, l'évolution verticale de tel ou tel Etat, pris individuellement, ne faisait que consacrer son isolement. La division ne pouvait ainsi qu'inciter les pays africains à chercher à l'extérieur les forces d'appui à leur développement.

<sup>74</sup> La conjuncture actuelle est donc le résultat d'un développement progressif de trois phases: la première, caractérisée par le triomphe du préalable de l'indépendance; la seconde par la recherche d'un contenu véritable pour cette indépendance, à travers une revendication de liberté économique; et la troisième, prolongement de la seconde, conduisant à cet équilibre de la coexistence des raisons d'Etat, dans le cadre de l'unité africaine, et parallèlement, l'affirmation d'une personnalité propre à L'Afrique, libérée du dilemme d'un choix entre les blocs formés par les grandes puissances. Un autre élément de la conjuncture africaine est représenté par les accords régionaux basés sur la coopération économique, ou par les regroupements commandés par un héritage commun de l'époque coloniale. Ces accords et ces regroupements ne recouvrent pas nécessairement une identité des options politiques, impliquant dans certaines cas une coexistence des régimes, fragile par nature. A l'heure actuelle, cette fragilité est mise à l'épreuve par les manipulations des interventions étrangères, en particulier dans << l'affaire congolaise >>. [...]. Les réactions enregistrées devant la brutalité de l'opération de Stanleyville et de ses prolongements qui constituent aujourd'hui la <<question congolaise>> montrent la fragilité de la solidarité interafricaine. Le problème fondamental demeure: à savoir, les contradictions inhérentes à la nature du pouvoir politique des Etats.

poder político desses novos entes em formação. Para Mário de Andrade e Amílcar Cabral, o poder político em África deve levar em consideração a construção da “solidariedade inter-africana”, para uma efetiva libertação do colonialismo e do imperialismo. Assim,

A OUA teoricamente assume um papel instrumental na liquidação dos obstáculos que ainda estão no caminho dos povos para a sua libertação total. É assim que os defensores mais fervorosos da unidade africana, que são ao mesmo tempo os líderes de experiências sociais geralmente considerados os mais progressistas da África, o vêem (ANDRADE e CABRAL, 1966, p. 49).<sup>75</sup>

A “libertação total” envolve uma reflexão acerca da “natureza do poder político”, tanto dos novos estados africanos quanto daqueles em via de emergência. Isso leva a necessidade da elaboração de novos instrumentos de ações onde os próprios estados emergentes africanos pudessem construir opções de desenvolvimento livre de imperialismos.

Decorrido cerca de seis anos, Andrade (1971) defendeu que a OUA mudasse a sua defesa do anticolonialismo para a defesa do anti-imperialismo, na medida em que cada vez mais as independências nacionais não demonstravam ser suficientes para combater o neocolonialismo, sendo necessário uma “estratégia de libertação com revolução social”.

Elikia M’bokolo (2011) salienta que a OUA demonstrou sua debilidade quando apenas 9 estados cumpriram a resolução adotada na Cúpula de Accra (1965) que incluía o corte de relações diplomáticas ou o uso da força, se o Reino Unido apoiasse as práticas racistas do parlamento rodesiano, que garantia maioria de 50 brancos no parlamento ou uma declaração unilateral de independência.

Segundo, a debilidade da OUA esteve presente nas iniciativas de diálogo ou na continuidade de laços comerciais clandestinos ou abertamente com o regime racista sul-africano, que era abertamente contrário ao princípio do antirracismo defendido pela OUA. Terceiro, a falta de atuação mais incisiva na crise do Biafra (1967-1970), que levou a morte de cerca de um milhão de pessoas vítimas da fome em virtude do bloqueio estatal que impediu a independência de Biafra ou no golpe de estado em Uganda (1971-1979), quando os militares associados aos interesses ingleses deram um golpe de estado no presidente Milton Obote que iniciou algumas medidas de nacionalização de algumas empresas do Reino Unido.

Por último, a falta de ação da OUA para a consecução do desenvolvimento socioeconômico constante no preâmbulo de sua carta de fundação, assentando que os

---

<sup>75</sup> L’OUA revêt théoriquement un caractère instrumental de liquidation des obstacles qui sont encore sur le chemin des peuples pour leur libération totale. C’est ainsi que l’entendent les plus fervents défenseurs de l’unité africaine, qui sont en même temps les dirigeants des expériences sociales généralement considérées comme les plus progressistes de l’Afrique.

recursos naturais e humanos de África fossem colocados na melhoria das condições de existências dos povos africanos, ações estas que se iniciaram apenas no ano de 1973, quando se iniciou um estudo que resultou na adoção do “Plano de Ação de Lagos” em 1980, que visou a dar maior centralidade nos problemas econômicos do que no problemas políticos como tinha ocorrido desde 1963.

A fragilidade da OUA em garantir os interesses da unidade africana no interesse dos povos africanos esteve presente também nas concepções de unidade africana de Mário de Andrade e de Amílcar Cabral quando salientaram a importância de fomentar os princípios da luta anti-imperialista no MAC, na FRAIN e na CONCP, espaços institucionais de integração entre partidos políticos e movimentos sociais capazes de promover a importância da unidade africana.

Do mesmo modo que a OUA possuiu suas dificuldades em garantir as ações de unidade africana, uma vez que muitos de seus membros estavam mais preocupados em garantir seus interesses nacionais, os membros integrantes da CONCP também tiveram suas dificuldades para a participação na construção da unidade africana, na medida em que a luta de libertação nacional demandava grande esforço político para gerenciar os conflitos internos entre os movimentos de libertação nacional.

As disputas internas do MPLA presentes na revolta activa que reclamava maior democratização, bem como as disputas com outros partidos angolanos (FNLA e UNITA) pelo poder político no novo estado em Angola, evidenciam as fragilidades para a construção do Estado nacional e consequentemente da articulação com outros países em prol da unidade africana. No PAIGC, as disputas internas entre guineenses e caboverdianos minaram o projeto de união entre as duas colônias, culminando com o golpe de estado na Guiné-Bissau em 1980.

Percebe-se, pois, que diferentes projetos nacionais se contrapunham nas colônias, por meio das diferentes elites políticas ou das classes sociais emergentes oriundas do próprio processo de libertação nacional, dificultando o debate e a praxis dos princípios da unidade africana. Tanto Mário de Andrade quanto Amílcar Cabral defenderam a libertação total do continente africano baseado na luta contra o capital imperialista, contudo os projetos nacionais acabaram se tornando um passo inicial antes da luta contra o imperialismo.

Se a comunidade nacional e os habitus sociais dos novos cidadãos ainda careciam de maior tempo de integração no nível nacional, a integração no nível continental era ainda mais complexa. A integração dos novos estados na escala continental, portanto, superior à escala nacional não se constitui em uma questão especificamente intelectual, mas envolve as experiências de indivíduos e de grupos ligadas a conteúdos emocionais, uma vez que apenas a

justificativa da sobrevivência é insuficiente de se criar os novos elementos de identificação nas escalas nacionais e continentais (ELIAS, 1998). Mário de Andrade que teve a oportunidade de fazer uma autocrítica de suas teses defendidas na década de 1960 e 1970 defendeu a necessidade da construção da democracia cultural, por meio da qual seria possível a maturação do ser social nas escalas nacional, continental e mundial e como via para que os indivíduos e grupos sociais fossem os agentes criadores da comunidade nacional.

A experiência de Mário de Andrade no âmbito local e nos congressos pan-africanistas evidenciou as relações entre unidade africana e cultura, uma vez que o desenvolvimento cultural ou a “revitalização” das culturas nacionais estão associados à formação da unidade africana, que deve se fundamentar na luta contra todas as formas de escravidão, de colonialismo, de imperialismo e de racismo. A experiência de Amílcar Cabral no nível local e nos congressos pan-africanistas expôs sua defesa intrasigente de que a unidade africana devia ser articulada a ideia de revolução africana, que significa a libertação total das riquezas materiais e humanas dos povos diante do imperialismo.

O conteúdo da unidade africana para Mário de Andrade e para Amílcar Cabral, defendido no MAC, na FRAIN e na CONCP, se fundamentou na defesa dos princípios das Conferências dos Povos Africanos e da Solidariedade Afro-Asiática, que salientavam a importância do protagonismo dos movimentos sociais ligados aos setores populares, fato que não era consenso entre as lideranças políticas pan-africanistas, tal como Nkrumah que pensavam que a unidade ou solidariedade deveria se limitar apenas a África com protagonismo dos agentes políticos do estado.

A segunda característica importante defendida por Mário de Andrade e Amílcar Cabral é que a unidade africana não pode se restringir a cooperações econômicas, mas deve se firmar enquanto personalidade política presentes nas razões de estados emergentes em África. A unidade africana para Mário de Andrade e Amílcar Cabral faz parte do processo de desenvolvimento cultural e revolucionário do continente africano, sendo processo político contituente das razões de estados emergentes e da necessidade de participação popular na formação da personalidade política do estado.

## **CONSIDERAÇÕES FINAIS**

A crítica de Mário de Andrade e de Amílcar Cabral aos processos de alienação colonial e de assimilação cultural levou-os a questionar os diferentes modelos de integração a sociedade colonial e possibilitou a busca por novas estratégias de subjetivação em que diferentes identidades culturais passaram a disputar os espaços da nova sociedade.

O rompimento com o habitus social do assimilado e a busca pela reafrikanização dos espíritos, isto é, a busca por uma nova identidade africana que fosse capaz de promover o renascimento dos valores negro-africanos e que rompesse com os condicionamentos políticos da cultura negro-africana cada vez mais se revelaram como possíveis apenas com a libertação total do território nacional e com a formação de uma nova sociedade.

Apesar de todos os aspectos positivos da emancipação política presente na formação da nação, o novo homem presente na noção de cidadania, elaborada pelas *intelligentsias* nacionalistas, se mostrou um elemento estranho para diferentes povos e grupos sociais que possuem suas próprias formas de vida em comunidade e se viram forçados a se integrar na nova comunidade nacional.

Mário de Andrade e Amílcar Cabral chegaram à conclusão de que até mesmo a formação da nação era incapaz de se libertar do colonialismo, uma vez que os condicionamentos políticos impostos a novas identidades nacionais e africanas se manifestavam em todo continente africano. Por isso, suas estratégias de libertação nacional integravam o vasto campo do nacionalismo anti-imperialista em que a revolução social era necessária para a luta contra o neocolonialismo e para a libertação humana.

A dialética do ter/ser da cultura de Mário de Andrade e o processo de resistência cultural de Amílcar Cabral caminham no sentido de que os indivíduos, grupos e classes que integram uma comunidade nacional devem responsabilizar-se pelo devir histórico da comunidade no processo de libertação nacional de suas respectivas comunidades, para combater as diversas formas de exploração que impedem o livre desenvolvimento sociocultural da nação.

A nova identidade cultural africana deveria basear-se no esforço para libertar o continente do imperialismo, sendo este o fundamento cultural e político para a construção da unidade africana. A nação e a unidade africana, portanto, se constituem na luta contra todas as formas de neocolonialismo e de imperialismo presente no continente africano.

Mário de Andrade e Amílcar Cabral perceberam em suas reflexões sobre a unidade africana as limitações dos movimentos pan-africanistas e a incapacidade da OUA em lidar com as intervenções imperialistas e as soluções neocoloniais dos novos estados independentes, pondo cada vez mais na ordem do dia a necessidade de que apenas a estratégia da “libertação nacional com revolução social”, a partir da formação de uma frente popular com formas dinâmicas de solidariedade africana e entre todos os agentes da luta anti-imperialista.

Desde a formação do MAC, da FRAIN e da CONCP, o princípio político do

anti-imperialismo e da revolução africana esteve presente como objetivo da luta de libertação nacional, tendo como objetivo integrar os diferentes movimentos de libertação nacional das colônias portuguesas para a promoção de uma identidade cultural africana que deveria constituir-se na luta contra todas as formas de exploração do capital imperialista no continente africano.

Mário de Andrade e Amílcar Cabral eram conscientes da necessidade da revolução social. Todavia, os dois possuem diferenças quanto ao momento de encaminhar a libertação nacional para a revolução social. Amílcar Cabral distinguiu duas fases da luta, sendo a fase colonial mais ligada à fase de destruição do estado colonial e a fase neocolonial mais ligada ao processo de revolução social. Mário de Andrade entende que o processo de revolução social deveria iniciar-se ainda durante a fase colonial na organização da frente socioeconômica que conduziria o processo de desenvolvimento antes e após a independência nacional. A ausência desta ação aumentaria a fraqueza da frente socioeconômica e tornaria mais propício à solução neocolonial como ocorreu em outros países que se tornaram independentes.

Essa diferença de perspectiva em relação à revolução social se fundamenta nas diferenças entre Mário de Andrade e Amílcar Cabral no que concerne a formações das classes sociais em África. Amílcar Cabral compreende que há uma burguesia africana capaz de cometer um “suicídio de classe” no pós-independência, aliando-se desse modo aos setores populares e Mário de Andrade compreende que não existe ainda uma classe em si, mas “aliado de classes” da burguesia europeia em África, sendo necessário urgentemente o início do processo de industrialização e desenvolvimento socioeconômico ainda durante a libertação nacional.

Assim, o combate aos neocolonialismo e ao imperialismo deve começar ainda antes da independência nacional, posto que ausência de uma classe social com preponderância nas forças produtivas nacionais enfraqueceriam os novos estados independentes em África e os organismos imbuídos do projeto de formação da unidade africana no continente.

Pesquisas futuras são necessárias para compreender as razões políticas e ideológicas das opções feitas por Amílcar Cabral e Mário de Andrade no campo da cultura, da revolução e da unidade africana, na medida em que diferentes alternativas foram traçadas no campo do socialismo africano que eles integravam.

## REFERÊNCIAS

ADI, Hadim.; SHERWOOD, Marika. **Pan-African History: Political Figures from Africa and the Diaspora since 1787**. London: Routledge, 2003.

ALL-AFRICAN People's Conferences. **International Organization**, v. 16, n. 2, p. 429-434, 1962. ISSN 00208183.

ANDERSON, Benedict. **Comunidades Imaginadas: reflexiones sobre el origen y la difusión del nacionalismo**. Ciudad de México: Fondo de culturaeconomica, 1993.

ANDRADE, Mario Pinto de. **Poesia Negra de Expressão Portuguesa**. Fundação Mário Soares, 1953. Disponível em: <<http://casacomum.org/cc/visualizador?pasta=04354.006.002>>. Acesso em: 23 Abril 2019.

\_\_\_\_\_. **Poesia negro-africana de expressão portuguesa**. Fundação Mario Soares, 1954. Disponível em: <<http://casacomum.org/cc/visualizador?pasta=04355.007.006#!1>>. Acesso em: 23 Abril 2019.

\_\_\_\_\_. **Le manifeste de Conscience Africaine**. Présence Africaine, Paris, Dezembro 1956. Disponível em: <<http://casacomum.org/cc/visualizador?pasta=04334.001.003#!1>>. Acesso em: 24 Abril 2019.

ANDRADE, Mário Pinto de. **Cultura Negro-Africano e Assimilação**. Lisboa: Fundação Mário Soares, 1958. Disponível em: <<http://casacomum.org/cc/visualizador?pasta=04306.002.002#!1>>. Acesso em: 25 Abril 2019.

\_\_\_\_\_. **A Poesia Africana de Expressão Portuguesa: Evolução e tendências actuais**. Lisboa: Fundação Mário Soares, 1967. Disponível em: <<http://casacomum.org/cc/visualizador?pasta=04306.002.004>>. Acesso em: 26 Abril 2019.

\_\_\_\_\_. **Réflexions autour du Congrès de la Havane. Présence Africaine**, Paris, n. 65, p. 156-165, Jan./Mar. 1968. Acesso em: 10 Abril 2019.

\_\_\_\_\_. **Formação e papel histórico dos intelectuais africanos**. Lisboa: Fundação Mário Soares, 1988. Disponível em: <<http://casacomum.org/cc/visualizador?pasta=04358.005.002#!4>>. Acesso em: 2 Janeiro 2019.

\_\_\_\_\_. **Mario Pinto de Andrade: uma entrevista dada a Michel Laban**. Lisboa: João Sá da Costa, 1997.

\_\_\_\_\_. **Origens do nacionalismo africano: continuidade e ruptura nos movimentos unitários emergentes da luta contra a dominação colonial portuguesa (1911-1961)**. Lisboa: Publicação Dom Quixote, 1998.

ANDRADE, Mario Pinto de; CRUZ, Viriato da; LARA, Lúcio. **Message**. Lisboa: Fundação Mário Soares, 1959. Disponível em: <<http://casacomum.org/cc/visualizador?pasta=04334.001.004#!1>>. Acesso em: 25 Abril 2019.

ANDRADE, Mario Pinto de; CABRAL, Amílcar. **L' Afrique et la Lutte de Libération**

**Nationale dans les Colonies Portugaises.** Lisboa: Fundação Mário Soares, 1966. Disponível em: <<http://www.casacomum.org/cc/visualizador?pasta=04330.008.012>>. Acesso em: 25 Abr. 2019.

ASANTE, Samuel Kwadwo Boaten; CHANAIWA, David. O Pan-africanismo e a Integração Regional. In: MAZRUI, Ali A.; WONDJI, Christophe. **História Geral da África: A África desde 1935.** Brasília: Unesco, v. VIII, 2010. Cap. 24, p. 873-896.

BELLUR, Poorvi. Challenging the Binary: Egyptian Nationalism and Non-Alignment in the Bandung Conference of 1955. **Michigan Journal of History**, University of Michigan, v. 14, n.1, p. 33-54, Jan./Dez., 2018.

BENOT, Yves. **Ideologias das Independências Africanas.** Lisboa: Sá da Costa, 1981. v. 1.

BISSIO, Beatriz. Bandung, não alinhados e mídia: o papel da revista “Cadernos do Terceiro mundo” no diálogo sul-sul. **Austral: Revista Brasileira de Estratégia e Relações Internacionais**, v.4, n.8, p. 21-42, Jul./Dez. 2015.

BHABHA, Homi. **O Local da Cultura.** Belo Horizonte: Editora UFMG, 2001.

BITTENCOURT, Macerlo. **"Estamos Juntos": O MPLA e a luta anticolonial (1961-1974).** Tese de Doutorado. Universidade Federal Fluminense, Instituto de Ciências Humanas e Filosofia, 2002.

BRAUDEL, Fernand. História e Ciências Sociais: a longa duração. **Revista de História**, v.XXX, n.62, p. 261-294, Abr./Jun. 1965.

BRICHTA, Laila. **A bem da Nação: Literatura, associativismo e educação no Brasil e em Angola (1930-1961).** Tese de Doutorado. Universidade Estadual de Campinas, Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, 2012.

CABRAL, Amílcar. **Discurso proferido pelo delegado da Guiné "Portuguesa" e das Ilhas de Cabo Verde, Amílcar Cabral (Abel Djassi), Secretário Geral do PAI, na III Conferência dos Povos Africanos, no Cairo.** Lisboa: Fundação Mário Soares, 1961. Disponível em : <<http://casacomum.org/cc/visualizador?pasta=04602.014#!1>>. Acesso em: 25 Abr. 2019.

\_\_\_\_\_. **Discurso proferido por Amílcar Cabral na Conferência de Accra.** Lisboa: Fundação Mário Soares, 1961. Disponível em: <<http://casacomum.org/cc/visualizador?pasta=04602.018#!2>>. Acesso em: 25 Abril 2019.

\_\_\_\_\_. **Breve analyse de la structure sociale en Guinée Portugaise.** Fundação Mário Soares, 1964. Disponível em: <<http://casacomum.org/cc/visualizador?pasta=04602.035#!1>>. Acesso em: 14 Maio 2019.

\_\_\_\_\_. **Discurso na II Conferência dos Chefes de Estado e Governos dos Países Não-Alinhados.** Lisboa: Fundação Mário Soares, 1964. Disponível em: <<http://casacomum.org/cc/visualizador?pasta=04602.036#!5>>. Acesso em: 14 Maio 2019.

\_\_\_\_\_. **A prática revolucionária: Unidade e Luta II.** Lisboa: Seara Nova, 1977

\_\_\_\_\_. **Unity and Struggle: speeches and writings.** Londres: Heinemann, 1980.

CÉSAIRE, Aimé. **Cuaderno de un Retorno al Pais Natal.** México: Editorial Era, 1969.

CÉSAIRE, Aimé. Cultura e colonização. In: SANCHES, Manuela Ribeiro. (org.). **Malhas que impérios tecem: textos anticoloniais, contextos pós-coloniais.** Lisboa: Edições 70, 2011.

COMITINI, C. **Amílcar Cabral: a arma da teoria.** Rio de Janeiro: Codecri, 1980.

CONFÉRENCE des organisations nationalistes des colonies portugaises. Lisboa: Fundação Mário Soares, 1961. Disponível em: <<http://casacomum.org/cc/visualizador?pasta=04357.009.001#!1>>. Acesso em: 25 Abril 2019.

2 ÈME CONFÉRENCE des organisations nationalistes des colonies portugaises. Lisboa: Fundação Mário Soares, 1965. Disponível em: <<http://casacomum.org/cc/visualizador?pasta=04603.007#!1>>. Acesso em: 25 Abril 2019.

DEVÉS-VALDÉS, Eduardo. **O pensamento africano subsaariano: conexões e paralelos com o pensamento latino-americano e o asiático.** Rio de Janeiro: CLACSO-EDUCAM, 2008.

EDMONDSON, Locksley. A África e as regiões em vias de Desenvolvimento. In: MAZRUI, Ali. A.; WONDJI, Christophe. **História geral da África: África desde 1935.** Brasília: Unesco, v. VIII, 2010. Cap. 28, p. 1003-1051.

ELIAS, Nobert. **A sociedade dos indivíduos.** Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 1994.

FANON, Frantz. **Em defesa da revolução africana.** Lisboa: Sá da Costa, 1980.

FANON, Frantz. **Os condenados da terra.** Juiz de Fora: Ed. UFJF, 2005.

FRENTE REVOLUCIONÁRIA AFRICANA PARA A INDEPENDÊNCIA DAS COLÔNIAS PORTUGUESAS. **Carta da FRAIN.** Lisboa: Fundação Mário Soares, 1960. Disponível em: <<http://casacomum.org/cc/visualizador?pasta=04334.004.004>>. Acesso em: 25 Abril 2019.

GRAMSCI, Antonio. **Cardernos do Cárcere: os intelectuais, o princípio educativo e jornalismo.** Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, v. 2, 2001.

GRUPO DE INTELLECTUAIS DE PAÍSES SOB DOMINAÇÃO PORTUGUESA. **Message. Presence Africaine,** 1959. Disponível em: <<http://casacomum.org/cc/visualizador?pasta=04334.001.004#!1>>. Acesso em: 25 Abril 2019.

HALL, Stuart. **Da diáspora: Identidades e mediações culturais.** Belo Horizonte: editora UFMG, 2003.

HAMILTON, Russel G. **Literatura Africana, Literatura necessária.** Lisboa: Edições 70, v. I, 1981.

KODJO, Edem; CHANAIWA, David. Pan-africanismo e libertação. In: MAZRUI, Ali A.; WONDJI, Christophe. **História Geral da África: A África desde 1935**. Brasília: Unesco, v. VIII, 2010. Cap. 25, p. 897-924.

LE GOFF, Jacques. **História e Memória**. Campinas: Editora Unicamp, 1990.

LÊNIN, Vladimir Ilyich. **Uma Grande Iniciativa**: Sobre o Heroísmo dos Operários na Retaguarda. A Propósito dos «Sábados Comunistas». Lisboa: edições avante, 1979. Disponível em: <<https://www.marxists.org/portugues/lenin/1919/06/28.htm>>. Acesso em: 10 Março 2020.

MAJID, Ibn. [Mário Pinto de Andrade]. **L'esprit de tachkent**. Lisboa: Fundação Mário Soares, 1959. Disponível em : <<http://casacomum.org/cc/visualizador?pasta=04330.008.017#!3>>. Acesso em : 25 Abril 2019.

MARX, Karl. **O Capital** : crítica da economia política – vol. I – livro primeiro – tomo 2. São Paulo: Abril Cultural, 1984.

MARX, Karl; ENGELS, Friedrich. **Manifesto Comunista**. São Paulo: Boitempo editorial, 2005.

MARX, Karl. **O 18 de Brumário de Luís Bonaparte**. São Paulo: Boitempo, 2011.

M'BOKOLO, Elikia. **África negra**: história e civilizações (Do século XIX ao nossos dias). São Paulo: Casa das Áfricas, v. II, 2011.

MENDY, Peter Karibe. **Amícar Cabral**: Nationalist and Pan-africanist revolutionary. Athens: Ohio University Press, 2019.

MOVIMENTO ANTI-COLONIAL. **Réunion consultative et d'étude pour le développement de la lutte contre le colonialisme portugais**. Lisboa: Fundação Mário Soares, 1957. Disponível em: <<http://casacomum.org/cc/visualizador?pasta=04337.005.013#!4>>. Acesso em: 14 Abril 2019.

MOVIMENTO ANTI-COLONIAL. **Manifesto do Movimento Anti-colonial**. Lisboa: Fundação Mário Soares, 1965. Disponível em: <<http://casacomum.org/cc/visualizador?pasta=04357.001.001>>. Acesso em: 14 Abril 2019.

MUNANGA, Kabengele. **Negritude**: usos e sentidos. 3ª. ed. Belo Horizonte: Autêntica, 2009.

NASCIMENTO, Washington Santos. **Gentes do mato**: Os novos assimilados em Luanda (1926-1961). Tese de Doutorado. Universidade de São Paulo, Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, 2018.

NAVARRO ALVARADO, Guillermo Antonio. **África deve-se unir**: a formação da teórica da unidade e a imaginação da África nos marcos epistêmicos pan-negrístas e pan-africanos (séculos XVIII – XX). Tese de Doutorado. Universidade Federal da Bahia, Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas, 2018.

NETO, Maria da Conceição. Maria do Huambo: uma vida de indígena. Colonização, estatuto jurídico e discriminação racial em Angola (1926-1961). **Revista África**: São Paulo, n.35, p. 119-127, 2015.

OLORUNTIMEHIN, B. Olatunji. A política e o nacionalismo africano, 1919-1935. In: BOAHEN, A. A. **História Geral da África**: A África sob dominação colonial, 1880-1935. 2ª. ed. Brasília: Unesco, v. VII, 2010. Cap. 22, p. 657-674.

ORGANISATION INTERNATIONALE DE LA FRANCOPHONIE. **Le mouvement panafricaniste au XX siècle**. Francophonie: [s.n.], 2013. Disponível em: <<https://www.francophonie.org/IMG/pdf/oif-le-mouvement-panafricaniste-au-xxe-s.pdf>>. Acesso em: 14 Abril 2019.

PACHECO, Carlos. **MPLA**: um nascimento polémico (as falsificações da história). Lisboa: Editora Vega, 1997.

PERES, Fátima D’Alva Penha Salvaterra. **A revolta activa**: os conflitos identitários no contexto da luta de libertação nacional. Dissertação de Mestrado. Universidade Nova de Lisboa. Faculdade de Ciências Sociais e Humanas, 2010.

REIS, Raissa Brescia (Org.). **Cultura e Mobilização**: reflexões a partir do I Congresso Internacional de Escritores e Artistas Negros. Rio de Janeiro: Synergia Editora, 2016.

REIS, Raissa Brescia dos; RESENDE, Taciana Almeida Garrido. Bandung, 1955: ponto de encontro global. **Esboços**, Florianópolis, v. 26, n. 42, p. 309-332, maio/ago. 2019.

REVEL, Jacques. Microanálise e construção do social. In: REVEL, Jacques (Org.). **Jogos de escala**: a experiência da microanálise. Rio de Janeiro: Editora Fundação Getúlio Vargas, 1998.

RODNEY, Walter. **Como a Europa subdesenvolveu a África**. Lisboa: Seara Nova, 1975.

SAID, Edward W. **Cultura e Imperialismo**. São Paulo: Companhia das Letras, 2011.

SAMPAIO, Thiago Henrique. Portugal em África: a política de emigração para as colônias (1890 – 1974). **Revista Cadernos de Estudos Sociais e Políticos**, São Paulo, v. 3, p. 58-79, Jul./dez. 2014. ISSN 2238-3425.

SALLUM JUNIOR, Brasília. Classes, cultura e ação coletiva. **Lua Nova: Revista de Cultura e Política**, São Paulo, n. 65, p. 11-42, Mai./Ago. 2005. ISSN 1807-0175.

SANTOS, Boaventura de Sousa. **Entre próspero e caliban**: colonialismo, pós-colonialismo e interidentidade, 2003. Disponível em: <[https://estudogeral.uc.pt/bitstream/10316/81691/1/Entre%20Prospero%20e%20Caliban\\_colonialismo%2C%20pos-colonialismo%20e%20inter-identidade.pdf](https://estudogeral.uc.pt/bitstream/10316/81691/1/Entre%20Prospero%20e%20Caliban_colonialismo%2C%20pos-colonialismo%20e%20inter-identidade.pdf)>. Acesso em: 11 Junho 2019.

SANTOS, Donizeth Aparecido dos. D. O Período de “quase não Literatura” em Angola. **Interletras**, Campo Grande, Jan./Jun. 2006. ISSN 1807-1597. Disponível em:

<[http://www.interletras.com.br/ed\\_anteriores/n4/arquivos/v4/donizeth\\_O\\_PERIODO.pdf](http://www.interletras.com.br/ed_anteriores/n4/arquivos/v4/donizeth_O_PERIODO.pdf)>. Acesso em: 10 Junho 2019.

SANTOS, Eduardo dos. **Pan-africanismo de ontem e de hoje**. Lisboa: Edição do autor, 1968.

SERRANO, Carlos. Viriato da Cruz: um intelectual angolano do século XX: a memória que se faz necessária. **África**, Revista do Centro de Estudos Africanos, São Paulo, num. esp. 2012, pp. 165-178.

TEIXEIRA, Ricardino Jacinto Dumas. O conceito de sociedade civil: um debate a partir do contexto da Guiné-Bissau. **Estudos de Sociologia**: Revista do Programa de Pós-Graduação em Sociologia da UFPE, v.2, n.15, 2009.

WHEELER, Douglas; PÉLISSIER, René. **História de Angola**. Lisboa: Edições Tinta da China, 2013.

WOOD, Dan. **Imbrications of coloniality: An Introduction to Cabralist Critical Theory in Relation to Contemporary Struggles**. In: CABRAL, Amilcar. Resistance and decolonization. Lanhan [Marylan], Rowman & Littlefield International, 2016.