

ALFREDO MARGARIDO

*negritude
e humanismo*

1964

EDIÇÃO DA CASA DOS ESTUDANTES DO IMPÉRIO

LISBOA

TÍTULO: Negritude e Humanismo

AUTOR: Alfredo Margarido

1.^a Edição: Casa dos Estudantes do Império.

Série Ensaio. Lisboa 1964

Composição e impressão: Editorial Minerva. Lisboa

2.^a Edição: União das Cidades Capitais de Língua Portuguesa (UCCLA)

A presente edição reproduz integralmente o texto da 1.^a edição.

Artes Finais da Capa: Judite Cília

Composição e Paginação: Fotocompográfica. Almada

Impressão: Printer Portuguesa. Mem Martins

Esta edição destina-se a ser distribuída gratuitamente pelo Jornal SOL, não podendo ser vendida separadamente.

Tiragem: 55 000

Lisboa 2015

Depósito Legal: 378 502/14

Apoios Institucionais:



ALFREDO MARGARIDO

*negritude
e humanismo*

1964

EDIÇÃO DA CASA DOS ESTUDANTES DO IMPÉRIO

L I S B O A



A aparição do termo «negritude» verificou-se à volta de 1935, e foi criado por Aimé Césaire (nasceu em 25 de Junho de 1913) e por Léopold Sédar Senghor (nasceu em 9 de Outubro de 1906), para designar uma personalidade africana, que Senghor assim definiu: «*o que faz a negritude de um poema, é menos o tema do que o estilo, o calor emocional que dá vida às palavras, que transmuda a palavra em verbo*». É, portanto, com estas duas personalidades que a tese da negritude começa a esboçar-se, procurando definir e assentar as infra e as super-estruturas. Mas há-de ser, contudo, a publicação do ensaio esclarecedoramente intitulado «*Orphée noir*» ⁽¹⁾, de Jean-Paul Sartre, que virá dar possibilidades de sistematização aos dados até então dispersos pelas obras daqueles pensadores e de outros escritores negros, crioulos e malgaches de expressão francesa.

⁽¹⁾ O ensaio intitulado «*Orphée noir*» foi primitivamente publicado como prefácio à «*Anthologie de la nouvelle poésie nègre et malgache*», organizada por Léopold Sédar Senghor, Presses Universitaires, 1948. Foi, mais tarde, incluído em «*Situations, III*», Gallimard, Paris.

A utilização cada vez maior do termo nem sempre tem levado em linha de conta a sua origem e o seu significado, não sendo difícil encontrá-lo empregado mais como uma palavra feitiço, sobrecarregada de poderes míticos, do que como um termo perfeitamente identificado com um abstracto racionalmente estabelecido. Decerto o próprio Sartre o rodeou de algum equívoco pois, como vemos, se serve ele de uma imagem da mitologia grega, Orfeu, para, vestindo-lhe uma pele negra de empréstimo, a entregar à África, como uma chave mágica capaz de possibilitar a abertura das muitas portas económicas, políticas, quiçá religiosas, até então cerradas ao homem negro.

Não iremos proceder, agora, à crítica integral do processo da negritude mas, apenas, mostrar os pontos de partida sartrianos para podermos, então, mostrar o que existe de racionalmente autêntico na expressão e aquilo que não passa de considerações irracionais e, por consequência, abusivas. Para isso é necessário varrer do campo doutrinário tudo o que se refere a uma irracionalidade que tanto Sartre como Senghor (e muitos outros, depois, na sua esteira) pretenderam encontrar nas manifestações das sociedades e dos indivíduos negros. Tal irracionalidade, que apela para um mundo de puro-sentimento, para uma consciência abissal das «essências negras» é, sobretudo, alógica.

Quando, em 1953, Francisco Tenreiro e Mário Pinto de Andrade organizaram um caderno intitulado «Poesia negra de expressão portuguesa», Mário P. de Andrade

apenas se refere a uma «negritude», pela primeira vez expressa em língua portuguesa por Francisco José Tenreiro, no seu livro «Ilha de Nome Santo», datado de 1942. E este, por sua vez, assim pretende definir a «negritude»: *«porque a negritude põe de lado facções políticas e patriotismos de mal de pote, e repousa numa consciência em vias de renascimento, o Negro neste diálogo que agora se inicia entre a Europa e a África, é estruturalmente claro e directo nas suas falas, amargo e duro por vezes — a dureza necessária para que os ouvidos de todos a possam aperceber plena»*. Não ficamos, na verdade, grandemente elucidados quanto ao que é a negritude no seu plano geral e, ainda menos, quanto ao seu significado no vasto mundo negro de expressão portuguesa. A falha vinha, porém, de trás, tinha a sua origem nos teóricos franceses que, ao aceitarem o vocábulo como uma forma sintética de designar o humanismo negro, acabavam por deixar tudo no vago, no indeterminado.

DE CÉSAIRE E SENGHOR A SARTRE

Aimé Césaire e Senghor forneceram, contudo, as primeiras bases para esta incursão no plano do irracional. O primeiro, num poema célebre ⁽²⁾, fala-nos em

⁽²⁾ «*Cahier d'un retour au pays natal*», Gallimard, Paris.

*aqueles que não inventaram nem a pólvora nem
[a bússola
aqueles que nunca souberam domar o vapor nem
[a electricidade
aqueles que nunca exploraram nem os mares nem
[o céu
mas aqueles sem os quais a terra não seria a terra,*

enquanto Senghor, num campo menos dúbio de interpretação do que a poesia, encontrava uma fórmula para explicar o que poderia haver de dicotómico, de frontalmente oposto, entre os valores ocidentais europeus e os que pertenceriam à África negra: «*a emoção é negra como a razão é helenica*», que mais tarde ⁽³⁾, havia de explicar mais miudamente, escrevendo: «*tem-se dito com muita frequência que o negro é o homem da natureza. Vive tradicionalmente da terra e com a terra, no e pelo cosmos.*»

É a estas afirmações que Sartre vai beber directamente o fundamental da sua teoria da negritude, que coloca brancos e negros em posições antitéticas, que só forçadamente podem ser complementares, pois que, comentando os versos de Césaire, nos diz que esta reivindicação altiva da não-tecnicidade inverte a situação de penúria, transformando-a num elemento positivo: «*o que podia passar por uma falta transforma-se em fonte positiva de riqueza.*

⁽³⁾ «*Présence Africaine*», nouvelle série bimestrielle, VIII-IX-X, Junho-Novembro de 1956, pg. 52.

A relação técnica com a Natureza revela-a como quantidade pura, inércia, exterioridade: ela morre. Pela sua recusa ativa de ser homo-faber, o negro devolve-lhe a vida». Já tive oportunidade de mostrar ⁽⁴⁾, o quanto de apressado existia nesta conclusão de Sartre, pois o homem africano nunca poderia ser o homem de uma natureza pura. Tal posição conduz-nos, de resto, a uma involução, que nos leva às teses feuerbachianas do mito da natureza pura. Ora sabemos que «*qualquer produção é apropriação da natureza por parte do indivíduo, dentro e por meio de uma forma social*» ⁽⁵⁾. Porque, de facto, não existe nenhum produto da natureza que não possua um lado natural, directamente ligado à maneira como se implanta no solo, se desenvolve, e ainda às formas que adquire, e um outro que é humano, pois que, ao considerarmos qualquer produto da natureza, estabelecemos um exame, uma comparação, incluímos tal produto na área das formas utilizadas pelo homem. É aliás Engels quem observa, na *Dialéctica da Natureza*, que o simples acto de partir uma noz é já uma forma de analisar.

Obliterando, ainda e voluntariamente, todas as aquisições técnicas das civilizações africanas, podia Sartre ampliar o alcance da oposição entre o branco engenheiro e o negro camponês, entre a concepção cartesiana do universo

⁽⁴⁾ Prefácio à primeira edição da antologia «Poetas de Moçambique», edição da CEI, Lisboa, s/d.

⁽⁵⁾ K. Marx, *Zur Kritik der Politischen Oekonomie*, 10.^a edição, Pg. XVIII.

e a visão apenas sentimental dele. De resto, como iremos já verificar, a negritude sartriana é, quase sempre, o louvor sistemático de elementos que, afirmando-se por via de uma mítica «essência negra», só podiam ser comentados, interpretados e compreendidos no plano do sentimento.

PONTOS DE ARTICULAÇÃO DA NEGRITUDE

Ao examinar, com alguma extensão, as teses sartreanas, Albert Franklin ⁽⁶⁾, estabeleceu os seguintes pontos de articulação da tese da negritude:

- o racismo anti-racista
- o sentimento do colectivismo
- o ritmo
- a concepção sexual
- a comunicação com a natureza
- o culto dos antepassados

se bem que Sartre não tenha procedido a uma estruturação rigorosa da sua negritude que, essa, se encontra antes expressa em algumas frases líricas. Assim a vemos definida como «*uma certa atitude afectiva em relação ao mundo*», pelo que não nos pode surpreender que, em outro passo

⁽⁶⁾ «*Présence Africaine*», n.º 14, pg. 287 e seg.

do seu ensaio, nos diga ainda, num comentário ao processo de julgamento por que tem passado a Europa no pensamento negro africano: *Essa Europa, que esperava encontrar um pouco da sua grandeza nos olhos domésticos dos africanos, veio a verificar que já não há olhos domésticos: há-os selvagens e livres que julgam a nossa terra.*

Esta maneira de pôr o problema releva do plano lírico-irracional em que Sartre sempre colocou a negritude, pois que, na verdade, não há essa espécie de «liberdade» a que o texto se refere, já que o julgamento do processo colonial europeu depende, antes, da soma dos interesses nacionais que intervêm na sistematização dos dados do colonialismo. Não se trata apenas de interesses de uma classe, pois que, neste primeiro momento do processo de liquidação do colonialismo, as burguesias se ligam intimamente ao proletariado para tornarem viável a luta nacional. Mas tal combate nacional é apenas um meio transitório, vencido o qual o proletariado se encaminha para a revolução.

Esquecendo a existência da necessidade, Sartre transferiu o problema para uma zona onde são voluntariamente desprezados os problemas das relações económicas, não apenas da Europa colonialista com a África colonial, como ainda aqueles que são criados pelas relações entre o colono e o colonizado. Fazendo das sociedades algo de inerte, que se define apenas por via de uma «essência negra», acaba por confundir as exigências sociais, à força de estabelecer uma distinção entre o real e a exigência de totalidade do humano.

Em muitas passagens de «*Orphée noir*», Sartre aborda, de perto ou de longe, o problema da distinção entre o homem branco e o homem negro, que lhe parece fundamental. E, por isso, querendo significar a distância a que se colocam dos brancos os poetas negros, crioulos e malgaches, antologiadados por Senghor, diz: *O Ente é negro, o Ente é de fogo, nós somos ocidentais e longínquos, temos de justificar os nossos costumes, as nossas técnicas, a nossa palidez de mal-cozidos e a nossa vegetação verde-cinza*».

É evidente a existência de um mal-entendido; os europeus brancos não terão de justificar os seus costumes senão na medida em que possam constituir (e constituam) um elemento que participe nas técnicas de alienação.

Como sabemos, o colonialismo europeu interessa-se mais pelos territórios do que pelas populações, como foi notado por A. Sauvy e, por consequência, o indivíduo apenas lhe importa como produtor ou como mão-de-obra.

É óbvio que essa prática colectiva da exploração aparenta não implicar uma responsabilidade pessoal, pois que parece natural e normal agir como «toda a gente». O carácter excepcional que se dá às populações de cor, assenta ainda numa barreira intransponível, que é ao mesmo tempo social e económica, uma implicando a outra, num cír-

culo vicioso que só pode ser ultrapassado pela denúncia sistemática da vacuidade de tal processo.

Com efeito, a cor da pele desempenha um papel primordial nesta procurada marginalidade, porque nela se consubstancia a *excepcionalidade* das populações de cor, a qual, por sua vez, justifica a classificação de *inferioridade* que atinge os grupos de cor.

A aparição do indivíduo em África teve de se fazer por via da afirmação inusitada da cor da sua pele, reivindicando para si as peculiaridades do corpo, que se caracteriza não só pela cor da pele, mas também pela forma do nariz, pelo cabelo lanoso, pelos lábios grossos.

Tais características encontram a sua contra-partida no estatuto social que é atribuído às populações coloniais de cor. Mas, e aqui reside outro dos fundamentos do problema, tal estatuto é-lhe consignado porque o poder político e o poder económico (indissociáveis) estão nas mãos da super-estrutura branca.

Torna-se evidente que o facto de o colonizador branco ter nascido com uma epiderme branca é um acontecimento que, sendo determinado por actos pré-natais, em nada parece comprometê-lo, mas como ao nascer dotado de uma pele particular, tal indivíduo se inscreve, imediatamente, numa zona privilegiada, é também evidente que o mesmo há-de suceder, no plano inverso, ao homem negro. Tais diferenças de epiderme originam atitudes espirituais diversas, que mergulham as suas raízes em razões económicas distintas; delas nasce a «razão» para que as

sociedades brancas se sintam autorizadas a dominar as sociedades negras.

Os teóricos colonialistas, incapazes de explicar este domínio por razões práticas e coerentes, imediatas, preferiram refugiar-se num domínio metafísico, procurando argumentos de ordem espiritual, religiosos, tendentes a provar que o negro era (e é), em primeiro lugar, um homem inferior, destinado a servir eternamente o branco e, em segundo, que tal inferioridade foi determinada pelo próprio Deus, sendo, portanto, ilimitada no tempo e no espaço. Sabemos que os Boers, à força de procurar, descobriram na Bíblia a prova de que apenas o branco foi criado à imagem e semelhança de Deus.

Classificados os negros na categoria de não-homens, todos os esforços dos colonizadores irão correr no sentido de demonstrar a verdade do «postulado»; plano do homem branco (7), não apenas porque isso viria provocar perturbações de ordem metafísica, mas sobretudo porque atacaria o conjunto de privilégios que fazem da pele branca uma insígnia de superioridade. E, no caso de acontecer

(7) Em alguns territórios africanos a administração colonialista proíbe a exibição de películas onde o homem branco apareça em nível ou papel inferior ao do homem negro. Assim simples documentários de encontros de boxe, onde o louro e branco é derrotado pelo seu adversário negro, são interditos. A indústria de televisão foi proibida na África do Sul por tornar possível uma «intimidade» exagerada e incontrolável entre brancos e negros, podendo aqueles entrar em casa destes e podendo os últimos «possuir» e «desfrutar», ainda que apenas espiritualmente, as mulheres brancas que o pequeno écran lhes levaria a casa.

ser necessário aceitar esse homem negro num plano de aparente igualdade social, então recorrer-se-á a um argumento bem conhecido: «não é como os outros», arrancando-o, desta forma, à massa abstrata dos demais homens negros e utilizando-o contra as sociedades de cor, acusando os seus componentes de não possuírem as mesmas qualidades daqueles homens excepcionais. Impedindo-os, por isso, de aceder a um plano mais elevado. Consegue-se, deste modo, uma justificação e, também, uma tranquilização da consciência que se auto-justifica. Aceitando os poucos negros que o seu aparelho minorizador deixa ascender na escala do conhecimento, nega imediatamente aos restantes as mesmas qualidades e fica tranquila, a sociedade branca, quanto à razão que assiste ao seu domínio.

Não é de admirar, por isso, que as primeiras notas oficiais a respeito da guerra da Argélia, se referissem, apenas, a meras operações policiais levadas a cabo contra bandos piratas. Esvaziando do seu conteúdo ideológico tais combates, a sociedade colonialista pretendia ocultar que tais «bandos» estavam lutando contra as circunstâncias sociais provocadas pela praxis do capitalismo francês colonialista. Procurava, a sociedade francesa colonialista, encontrar uma justificação para poder proceder ao rápido esmagamento desses «bandos» sem, com isso, se sentir afectada na sua consciência «colonialista». Será inútil descermos agora a considerarmos toda a evolução do problema, mas não há dúvida que constitui ele uma séria elu-

ciação dos processos colonialistas, quando se lhes depara uma movimentação social que pretende pôr em causa a legitimidade das estruturas político-económicas.

Diremos que tal movimentação revolucionária se processou apenas porque os argelinos tomaram consciência da diferença de coloração de epiderme que os afastava dos franceses? Se tal tivesse sucedido, a tese de Sartre estaria certa e legitimada pelos acontecimentos. Sucede, porém, que a guerra argelina se iniciou em consequência do conhecimento das condições objectivas da vida na sua totalidade, e se a sociedade capitalista colonialista francesa pretendia encontrar na diferença de coloração das epidermes uma justificação, as condições da praxis não deixavam nenhuma dúvida quanto à totalidade do processo da alienação, e a insurreição, primeiro, a revolução, depois, tiveram de surgir.

Assim também o humanismo negro só pode legitimar-se como um convite ao conhecimento. A consciência de um nacionalismo africano opõe-se à existência de uma consciência nacional europeia; e se esta se serve de argumentos que datam do nazi-fascismo (como os de *direitos sagrados, grandeza e integridade da nação, missão civilizadora*, etc. ⁽⁸⁾), não há dúvida que são eles bem frágeis perante o facto de que «*num determinado estágio do seu desenvolvimento, as forças produtivas materiais entram em contradição com as relações de produção existen-*

⁽⁸⁾ Recorde-se que foi esta a argumentação utilizada pela O. A. S.

tes...» Tal foi o que sucedeu na Argélia, tal é o que serve para radicar a consciência do humanismo negro, sem apelar para elementos fortuitos ou de duvidosa categoria metafísica. O homem negro-africano está integrado num determinado quadro de elementos produtivos materiais, sujeito à pressão de circunstâncias de carácter positivo, umas de tipo socialmente ilegítimo (as da sociedade colonialista), outras de tipo socialmente legítimo (as da sociedade negra, ou antes, colonizada).

Fala-nos ainda Sartre de um regresso dialéctico e místico às origens que implica necessariamente um método. E tal regresso far-se-ia em consequência de uma morte do negro para a cultura branca, como se, de facto, tal cultura branca pudesse ter subvertido, em algum momento, a sagesa negra, embora tal sagesa não possa ser compreendida como um regresso a formas espirituais que não encontram já apoio nas condições materiais do continente africano. Vejamos, porém, qual é a posição do branco nas sociedades africanas.

Diz-nos o padre Placide Tempels: *«o branco, fenómeno novo surgindo no mundo bantu, só podia ser apercebido de acordo com as categorias da filosofia tradicional dos bantos. O branco foi então incorporado no universo das forças, no lugar que lhe cabia, conforme a lógica do sistema ontológico bantu. Surpreendia-os a habilidade técnica do branco. O branco parecia ser senhor das grandes forças naturais. Era então necessário admitir que o branco era um antepassado, uma força humana supe-*

rior ultrapassando a força vital de qualquer negro. A força vital do branco é tal que contra ela os «manga», ou a aplicação das forças eficazes naturais de que dispõem os negros, parecem desprovidas de efeito» (9).

Se nos dermos ao cuidado de examinar o conteúdo afectivo do *mana*, o que nele encontramos é um verdadeiro conhecimento do destino e da eficiência dos objectos de que dispõe o grupo social, pois que o *mana* se encontra localizado, a maior parte das vezes, num objecto comum. Como bem mostra Tran-Dúc-Tháo, o *mana* de uma lança consiste, apenas, de facto, no próprio poder dessa lança de matar o adversário pela acção da ponta. Mas como as determinações reais são camufladas por uma força sobrenatural, de pura eficácia mística, essa mesma lança mata não por ser pontiaguda, mas, muito pelo contrário, por carregar em si o *mana*.

Aproximando estas observações do que nos relata o padre Tempels, constatamos que os brancos estão incluídos no quadro dos *manas* apenas por controlarem formas e forças técnicas que, até então, estavam fora do quadro dominado pelo homem. Pois que, com efeito, os seres legendários, as figuras que formam o panteão e a mitologia africanas, usam o mesmo tipo de armas, de utensílios e de ferramentas, que os homens reais na vida quotidiana: o punhal, a lança, o escudo. Ou seja, a acção mística, como de resto sucede também nas mitologias gregas ou ro-

(9) Père Placide Tempels, «*La Philosophie Bantoue*», ed. Présence Africaine, 2.^a edição, pg. 45.

manas (e mais atrás, ainda, no Egipto, ou na Suméria), reproduzem a estrutura das actividades reais.

Esta constatação, de resto, vem ao encontro de outra, de um investigador português⁽¹⁰⁾: o negro considera o branco superior apenas pelo facto de este dominar as técnicas, por ser engenheiro-electrotécnico ou engenheiro-mecânico. Do mesmo modo se compreende que os inquéritos realizados em tempos no Congo ex-belga, revelassem da parte dos autóctones a sua preferência pelas profissões que tinham a ver com a lei (o advogado, o juiz, são os elementos cupulares da administração, no plano da lei; equivalendo por isso ao chefe tradicional da vida tribal), ou com a técnica (o mecânico é o homem que domina a máquina, o avião, as ferramentas mecânicas, os escravos de aço que consubstanciam os *manas* dos brancos; neste plano o mecânico equipara-se, em parte não dispendiosa, com o feiticeiro).

Em tal caso não se trata de uma submissão cultural, pois que é dentro das culturas tradicionais que essa preferência se verifica, sem significar corte com os elementos filosóficos, familiares ou outros. É evidente que o branco pode desejar fundamentar esta noção de superioridade, evitando a criação de escolas e de universidades, mas o humanismo negro explica-nos que tal noção se esboroa

⁽¹⁰⁾ José Redinha, — «*Etno-sociologia do Nordeste de Angola*», ed. Agência Geral do Ultramar, Lisboa.

ràpidamente logo que as populações africanas são postas em condições de frequentar escolas e aprender o domínio das ferramentas e das técnicas.

Verificamos assim, sem possibilidade de dúvidas, que o racismo branco não pode ser combatido por um mero racismo negro que, cantando embora o esplendor da pele negra, a sua insubstituibilidade, não permite a conquista do domínio da técnica, sem a qual não é possível uma frutuosa compreensão dos problemas económicos. O que, tudo somado, torna impossível a edificação de uma política autênticamente africana. E convém afirmar aqui que enquanto se não der uma autêntica negação da alienação africana, se não poderá verificar, na Europa colonialista, uma paralela libertação do proletariado europeu, já que, na verdade, a condição deste último é determinada, em parte substancial, pelas condições de exploração económica e humana do continente africano. Ao tomar consciência da exploração a que está sujeito, o homem negro coloca-se dentro do plano do humanismo negro. E este não é apenas um facto da cor da pele, mas sim a aliança do conhecimento desta cor da pele com o conhecimento das circunstâncias práticas da vida que constituem a praxis. Eis porque, na verdade, o racismo anti-racista acaba num beco sem saída, pois não garante ao homem africano uma total compreensão da especificidade dos seus problemas.

Ao pretender uma revolta das consciências, Sartre não considerou a necessidade de uma revolta mais funda, que pusesse em causa os fundamentos do colonialismo. E, no

entanto, um verso de Césaire, esclarece bem o sentido que a sua negritude toma,

*as nossas faces belas como o verdadeiro poder
[operatório da negação,*

operação que, como não pode deixar de ser, ocorre no plano do materialismo dialéctico, o qual nos afirma que o problema do humano — e mais precisamente o problema das sociedades modernas — do «mistério social», e a sua ultrapassagem, são fundamentais para o materialismo dialéctico. Negando a negação, Césaire mostra-nos o sentido realmente revolucionário da sua poesia e divorcia-se do sentido irracional que Sartre lhe empresta. O que aqui se verifica, é que essa negação da negação se processa em relação a populações submetidas a formas de trabalho altamente alienatórias, o que implica a negação da propriedade individual que se fundamenta no trabalho pessoal, ou seja ainda, na mais-valia, no tempo de trabalho não-pago. E este, mais do que nenhum outro continente, é a África que bem o conhece e muito o tem produzido nestes últimos cinco séculos.

Assim o humanismo negro impõe ao homem de cor que tome consciência das particularidades da sua constituição física e do papel que ela o obriga a desempenhar no quadro geral das sociedades colonizadas; mas obriga-o sobretudo a meditar as condições objectivas da praxis constituída, procurando subverter os modelos de domínio eco-

nómico que o obrigam a ser apenas produtor de mais-valia. O domínio político está directamente ligado aos modelos económicos, e estes exigem, por sua vez, o domínio das técnicas.

2 — O SENTIDO DO COLECTIVISMO

O colectivismo de Jean-Paul Sartre parece querer dizer que as sociedades africanas desconhecem a exploração do homem pelo homem. Conclusão deveras fácil, que esquece toda a longa movimentação social da África anterior ao domínio colonialista e dele contemporânea. Decerto a ocupação europeia criou profundas fracturas sociais e, mais do que isso, forçou o aparecimento de um individualismo que as próprias tabelas de salários reforçaram, mas isso não impede, porém, que anteriormente a tais perturbações, não existissem formas de alienação, formas de exploração descaráveis.

Não deixa de ser certo, porém, que este colectivismo é uma das constantes das sociedades africanas, que nem a cidade consegue destruir inteiramente. Georges Balandier, nos seus estudos sobre as sociedades africanas ao tempo sob administração francesa, mostra como as relações cidade-mato se mantêm relativamente firmes, malgrado a distância que separa estas duas formas de sociedade. Mas, note-se, este facto não sucede apenas com as sociedades africanas, verifica-se também nos grupos europeus de tipo campesino, que permitem ainda, apesar de

tudo, um esboço de família extensa ⁽¹¹⁾. De facto o operário oriundo dos meios campestres, mantém ligações estreitas não apenas com os elementos da sua família já radicados na cidade, mas também, com aqueles outros que se mantiveram na aldeia natal. O emigrante galego ou português, abandona a família na sua terra natal, gasta trinta ou quarenta anos a trabalhar em algum ponto afastado do globo, e regressa depois a essa mesma aldeia, alquebrado, mas com alguns capitais acumulados.

Quer isto dizer, portanto, que tal colectivismo não constitui um elemento caracteristicamente negro mas se encontra, em graus diversos, nas sociedades cujo padrão económico se identifica com o das sociedades africanas.

Quando nos encontramos perante economias de subsistência, funcionando de acordo com padrões económicos rudimentares, deparamos com este colectivismo, que exige do indivíduo uma entrega total às necessidades do grupo. Tais grupos fechados, transferidos para as zonas urbanas, identificam-se com um tipo de necessidades, de opiniões, de reacções psicológicas, do mesmo carácter, pelo que a sua união, procurando um mesmo local para habitar, trabalhos de características idênticas, e tanto quanto possível na mesma empresa, mais não faz do que tentar preservar um sentido comunitário rudemente amea-

⁽¹¹⁾ Ver meu prefácio a «*Tempo de Guerra*», de Vasco Pratolini, edição Arcádia. No que se refere a comunidades agro-pastoris, será de interesse consultar as obras de Jorge Dias e, nomeadamente, a que se refere a Rio de Onor, edição do Instituto para a Alta Cultura, Lisboa.

çado, mas que inútilmente se tentará preservar. A destruição das bases económicas que garantiam a permanência desse colectivismo, propicia o aparecimento da família de tipo ocidental, constituída por marido, mulher e filhos, a que, por vezes, se associam os ascendentes directos dos cônjuges. O salário individual, exige o encurtamento das responsabilidades dos indivíduos para com a família e, pouco a pouco, esta vai-se reduzindo, até que a família extensa desaparece, fragmentada pelas exigências económicas do novo padrão de vida.

Estas constatações não pretendem negar que o colectivismo africano não seja autêntico, mas tão só que o humanismo negro o deve considerar como sendo a directa consequência de padrões económicos de tipo comunitário, que limita as suas exigências à subsistência. Logo que aparecem as economias de mercado e o salário consegue vencer a resistência dos grupos tribais, o colectivismo começa a ser ameaçado e acabará por ruir. O aparecimento de um individualismo negro, corresponde de perto ao individualismo branco provocado pelos mesmos motivos e percorrendo o mesmo caminho. A desapareição da família extensa é a prova imediata e concreta do facto.

3 — O RITMO

Também Senghor nos previne quanto à força da influência do ritmo na vida do homem negro: «*quando assisto a um jogo de equipa, a um desafio de futebol, por*

exemplo, participo no jogo com o corpo inteiro» (12). Evidentemente, Senghor exagera os particularismos do homem negro africano, pois é bem sabido que entre os espectadores brancos se dá o mesmo fenómeno, isto é, os espectadores participam no jogo, com todo o corpo, imitando nas bancadas os movimentos dos jogadores, aplicando por vezes alguns violentos remates... nas costas dos vizinhos da frente. Poderemos dizer que esta participação se verifica porque, nos genes destes jogadores de bancada, estão presentes alguns elementos negroides? Seria pelo menos singular servirmo-nos de uma argumentação deste tipo para darmos ao homem negro africano o seu domínio integral do ritmo.

Decerto existe um ritmo caracteristicamente africano, e E. Bornemans constata que quando se ensina a um negro uma música ocidental, este a submete a três fases de transposição:

- 1 — Batimento dos tempos fortes 1 e 3 com o pé e dos tempos fracos 2 e 4 com as mãos. (Estes constituem já uma síncope rudimentar).
- 2 — Desaparição dos tempos fortes 1 e 3 batidos pelos pés.
- 3 — Interrupção momentânea das mãos, ligação intensa na voz do tempo 2 com o tempo 3 e do tempo 4 com o tempo 1 (13).

(12) Léopold Sédar Senghor, «*De la négritude*», *Diogenes*, 37, Paris, 1962.

(13) E. Bornemans, *Les racines de la musique americaine*, Paris, 1948.

Mas, seja como for, estes ritmos correspondem a formas de trabalho que exigem a participação colectiva do grupo. Por isso estas canções de trabalho ou são cantadas em coro, ou por alguém que, de fora, comanda o ritmo do esforço muscular. Tal tipo de canções ritmadas, feitas para ordenar um esforço físico pesado e lento, encontram-se ainda hoje, por exemplo, nos pedreiros que arrastam ou levantam uma pedra, nos camponeses que ajudam um carro de bois, etc.

Porque, na evolução geral do som, e considerando a sua passagem para a linguagem articulada, não é difícil verificar que o grito animal (ainda hoje característico dos grandes símios), transitou para a linguagem humana estruturando-se de acordo com o trabalho produtor. E este, era, como não podia deixar de ser, colectivo, tendo ainda como característica própria o uso de ferramentas cujas consequências materiais, na área do trabalho, eram idênticas. O canto, a palavra ritmada e organizada em função do trabalho, eis o primeiro ponto de articulação da linguagem.

Não custa por isso aceitar que A. Schaeffner ⁽¹⁴⁾ vá ao ponto de afirmar que a música negra está em atraso sobre o desenvolvimento da civilização africana, se bem que

⁽¹⁴⁾ A. Schaeffner, *A música de África*, in *História da música*, Larousse, Paris.

nos encontremos já perante uma série múltipla de alterações, que surgem na medida mesma em que os sistemas de trabalho e as ferramentas utilizadas se modificam.

É por isso com alguma estranheza, que registamos as afirmações de Sartre: *«é o ritmo, com efeito, que cimenta estes múltiplos aspectos da alma negra, é ele que comunica a sua leveza nietzscheana a estas pesadas intuições dionisiacas, é o ritmo — tam-tam, jazz, estremecimento destes poemas — que figura a temporalidade da existência negra»*.

Incapaz de ligar as formas do ritmo a formas peculiares de produção, Sartre está em pleno delírio verbalista. Não concebe, nem por um momento, que não haja no ritmo negro africano a menor parcela de «pesada intuição dionisiaca», mas sim total obediência às formas de produção. E só assim se pode chegar à aceitação e explicação das alterações introduzidas no corpo musical da África negra. As formas precisas dos cantos, das danças ou dos jogos, correspondem a destinos bem definidos. Tanto o grupo social como as entidades tribais adoptam fórmulas colectivamente utilizadas, que mantidas inalteráveis se transmitem de geração em geração (como sucede com os *manas*, ou com os muquixes). O já citado E. Bornemans classificou estas fórmulas em oito tipos fundamentais: 1 — Cantos de rapazes para agir sobre as raparigas: amor, provocação, desprezo; 2 — Cantos de guerra: combate, exortação, medo; 3 — Cantos de trabalhadores: resistência, coragem, cansaço; 4 — Cantos dos padres, feiti-

ceiros e chefes para influenciar a natureza: chuva, sol, enfeitiçamento; 5 — Cantos de velhos para preparar o adolescente para a idade de homem: lendas, iniciação, sexo; 6 — Cantos dos chefes e dos nobres: poder, respeito, receio; 7 — Cantos maternos e femininos: canções de ninar, tristeza, alegria; 8 — Cantos de crianças: alegria e brincadeira.

Assim não nos custa hoje encontrar, na África negra, duas formas distintas de música: uma que se mantém fiel às formas tradicionais, na medida em que estas se mantêm, por sua vez, fiéis a formas económicas já ultrapassadas; outra, produzida primeiro nas zonas urbanas ou urbanizadas, que acompanha novos padrões de trabalho e de economia, onde se introduzem os ritmos afro-americanos, afro-cubanos, afro-sul-americanos. A habanera, o tango, a rumba, o samba, a conga, o swing, o mambo, o baião, introduzidos e divulgados por meio da rádio, do disco e do cinema, sobrepõem-se rapidamente aos ritmos tradicionais, embora estes procurem resistir, sujeitando-se a novos tratamentos rítmicos. A obra musical, anónima até então, passa a ser produzida individualmente, o compositor surge como entidade nova nas sociedades africanas.

Quer tudo isto dizer que se o ritmo é uma das características da vida do homem africano, fazendo-se sentir em todos os planos (trabalho, ócio, religião, etc.), este evolui de acordo com as alterações (profundas ou leves) que vão surgindo nas formas de produção; nas relações do homem com a técnica, na maneira como as forças da alienação

sobre ele impendem. Distinguir hoje entre ritmos urbanos e ritmos rurais é apenas encontrar nos ritmos musicais uma projecção das formas de produção. Assim sendo, o ritmo africano não é, como pretende Sartre, uma «*figuração da temporalidade negra*», mas um dos muitos elementos no qual se projectam as formas de produção, que o humanismo negro procura resolver de maneira eficiente e rápida.

4 — A CONCEPÇÃO SEXUAL

Trata-se de uma das afirmações mais comuns a respeito do homem negro, a de que ele possui impulsos sexuais mais violentos, e menos possíveis de dominar, de canalizar, do que os do homem branco. Isto quererá significar que a vida do negro africano, e do negro em qualquer parte do mundo, é dominada pelo sexo, e que toda a sua movimentação social se processa tendo apenas em vista a satisfação de apetites sexuais que, pela sua mesma violência, o impedem de dar atenção a qualquer outra coisa. Não falta ainda quem, para alicerçar esta teoria, procure no comportamento de algumas populações negras ou mestiçadas (casos de Cabo Verde, do Brasil, das Antilhas), uma razão adicional que justifique esta tese.

E, no entanto, não será difícil verificar que o comportamento sexual «livre» de tais populações tem a sua raiz nas práticas colonialistas da escravatura, que não hesitavam em destruir as famílias, em separar os cônjuges, de-

signando-lhes novos parceiros, de acordo com as conveniências ou até os caprichos do senhor. Ainda não há muito seria possível encontrar exemplos de tais práticas em territórios onde a colonização tinha já oficialmente desaparecido. A aparente «imoralidade» de tais práticas foi-se radicando na medida em que os proprietários de escravos a elas recorriam para garantir uma maior natalidade, que lhes vinha aumentar o número de escravos e, por consequência, o valor do seu património. Técnica de antropotecnia que, como é óbvio, está também directamente ligada aos módulos da produção.

E também aqui se esquece Jean-Paul Sartre que a visão pan-sexual do mundo é característica de todas as civilizações e que, de acordo com Jung, corresponde a um arquétipo. E o mesmo Jung chama a atenção para a identidade existente entre os dados da consciência civilizada e os da primitiva (utiliza-se aqui o vocabulário de Jung para melhor compreensão do problema): (o arquétipo) *representa ou personifica determinados dados instintivos da alma primitiva, obscura, das raízes reais mas invisíveis da consciência individual. A importância primordial da ligação a estas raízes é-nos mostrada pela preocupação do espírito primitivo com certos factores «mágicos» que, de facto, não são mais do que aquilo a que chamamos arquétipos* (15). Observe-se, de passagem embora, que os arquétipos de Jung não resistem a uma análise sólida, pois

(15) C. G. Jung et Ch. Kerényi, *Introduction à l'Essence de la Mythologie*, Payot, Paris, pg. 103.

a «magia» se centra numa estrutura técnica da produção bem precisa, que se apoia na cooperação; e acrescentemos ainda que tais formas «mágicas» continuarão a persistir, enquanto não chegarmos a um estágio em que a natureza completamente se humanize. Mas quisemos mostrar que, mesmo fora do campo do materialismo dialético, se podia encontrar forma de identificar os elementos sexuais, embora por meio de uma linguagem menos racional.

Mas a preocupação da antiguidade grega, por exemplo, com as relações sexuais entre o céu e a terra era realmente muito profunda. Hesíodo assim nos fala do nascimento de Afrodite: *«o nascimento dos Titãs, oriundos da união do céu e da terra, do casamento de Uranos e de Gaia, fora inútil. Uranos impediu a saída dos seus filhos do seio da terra, até que Kronos (Saturno), o seu último filho, cometeu, com a ajuda de sua mãe, qualquer coisa de espantoso. Quando Uranos quis outra vez aproximar-se de sua mãe, Kronos cortou o membro viril de seu pai e atirou-o ao mar»* (16).

(16) Hesíodo, *Theogonia*, 168-206. Podíamos, aliás, sugerir uma interpretação baseada nas formas de produção agrícolas, para esta lenda. Assim, o homem fecunda a terra com os seus grãos, mas a terra não os liberta enquanto o homem — seu último filho, da linha de evolução ascendente dos animais — não lhos arranca pela força, com uma ferramenta de metal, o que corresponde ao corte de uma forma aparentada com os símbolos fálicos. Esse grão é, depois, moído, para ser transformado em farinha e cozido, sendo então lançado à água, a uma espécie reduzida de mar, pois essa água leva sal, como condimento.

Poderemos, depois de ter lido estas referências, dizer que «no mar e no céu, nas dunas, nas pedras, no vento, o Negro encontra o aveludado da pele humana, acariciando-se no ventre da areia, nas coxas do céu...?» Parece-nos pelo menos francamente exagerado a não ser que, de facto, queiramos reconhecer, caricaturando um pouco Cheick Anta Diop, que toda a mitologia greco-romana pertence a uma mesma raiz mediterrânica, que entronca com a sagesa egípcia que, como ele no-lo demonstra, é negra. Mas teríamos, então, de pensar que estávamos apenas a inverter o alcance e a intenção dos mitos camíticos, sem qualquer vantagem real para a compreensão dos problemas peculiares da África negra.

Um humanismo negro limitar-se-ia a dizer que os valores sexuais do homem negro africano estão na dependência directa das suas relações com o mundo exterior e que será, portanto, pelo menos exagerado querer dar à essência negra, como elementos particulares, caracteres sexuais que, pelo que conhecemos, são idênticos em todos os homens, quando enquadrados em determinada ecologia e vivendo de acordo com os modelos económicos derivando dessas formas ecológicas.

5 — A COMUNICAÇÃO COM A NATUREZA

Já atrás verificámos que Sartre considera que os versos de Césaire são uma recusa da técnica por parte do ho-

mem negro e que tal recusa consubstancia uma vitória sobre os quadros técnicos a que o homem negro esteve (e está) alheio. Perigosa posição esta que, na sua simplicidade, estreita o mundo das relações do homem com a natureza. Por isso não nos pode admirar que Sartre afirme ainda: *«do utensílio, o branco sabe tudo. Mas o utensílio arranha a superfície das coisas, ignora a duração, a vida. A negritude, pelo contrário, é uma compreensão por simpatia»*.

Para recorrer apenas ao trabalho bem conhecido de Jomo Kenyatta (*Facing mount Kenya — the tribal life of the Gikuyu*) encontramos esta afirmação: *«os kikuios sabem extrair o ferro da areia desde há séculos; deste modo o uso dos utensílios metálicos remonta neles a tempos imemoriais»*. Ora a produção de tais utensílios obriga, naturalmente, a uma técnica de recolha de matéria-prima, a uma outra de elaboração dessa matéria-prima, até produzir o objecto-acabado e, finalmente, a uma técnica complementar, que será a da sua distribuição. Por consequência, a análise da produção do homem mostra-nos que a essência humana corresponde aos momentos desta produção. Assim, o termo «produção» envolve todas as etapas da racionalização dos sistemas de trabalho, de modo a «criar» a ideia e, logo, a forma e a função do objecto; a recolher as matérias-primas e, finalmente, à produção desse objecto. O que significa, ainda, que as relações do homem negro com a natureza se não processam de acordo com o idealismo que lhe empresta Sartre.

De resto, para considerarmos tal pureza perante a natureza, teríamos ainda de considerar que o negro africano não possui habitação, a qual, sendo um instrumento, com uma determinada eficácia no tempo e no espaço, propõe, como não pode deixar de ser, a utilização de materiais de acordo com as características ecológicas e assim por diante. Por consequência, a técnica é o conjunto dos gestos e das operações que têm em vista um resultado objectivo, que produz objectos de acordo com uma série determinada, a qual, por sua vez, se inscreve no conjunto geral das operações sociais.

Porque bem vemos nós que a uma determinada forma operacional que consiste em arrancar à natureza, com instrumentos característicos, um determinado conjunto de substâncias, corresponde uma outra que depende de instrumentos diferentes, a qual consiste em preservar essas mesmas substâncias. O agricultor negro utiliza uma enxada para trabalhar a terra, para lhe extrair o milho ou a mandioca de que se sustenta, e vai arrancar a essa mesma terra os materiais com que faz o celeiro, ou as panelas de barro, onde guardará esse milho ou a farinha extraída dessa mandioca, para se alimentar durante um período mais ou menos longo. Encontramo-nos perante operações técnicas, perante instrumentos que constituem movimentos da actividade do homem, do grupo social ou tribal.

Podemos remontar ao momento em que o instrumento, a ferramenta, o utensílio, passou de mero acidente, exigido por uma forma de trabalho, para uma forma de traba-

lho sistematizado, dependendo de formas objectivadas de comportamento. Quando tal se verificou, o uso permanente da ferramenta deu aso ao aparecimento de um conjunto de hábitos colectivos, que correspondem directamente a técnicas adquiridas pelo grupo. Podemos, de resto, dividir estes hábitos em parcelas que se completam: de um lado as que se referem ao seu fabrico (e podemos, como já vimos, referir este primeiro hábito à «ideia» que cria o objecto e que depende de exigências características do trabalho, aliadas às matérias primas de que o grupo dispõe), e do outro as modalidades de utilização dessa mesma ferramenta. Deste modo, a um mesmo tipo de ferramenta correspondem utilizações similares, que produzem o efeito exigido pelo trabalho a efectuar, já que a ferramenta, à medida que se vai aperfeiçoando, se encontra mais estreitamente relacionada com a tarefa que tem de desempenhar no quadro da produção. Deste modo o grupo encontra-se objectivamente ligado pelos seus padrões técnicos a formas de produção que comprometem a totalidade das actividades humanas.

Estamos assim perante a existência concreta do objecto, que possibilita a definição do trabalho produtor, organizado de acordo com padrões técnicos precisos. Mas, Sartre coloca-se numa posição idealista, posição característica do formulário burguês, que procura ardidamente escamotear a dura realidade do trabalho produtor. Dura realidade que, na África negra se torna ainda mais áspera, dadas as condições de exploração da mão-de-obra dita in-

dígena. Ora não há dúvida que Sartre, pela maneira como pretende divorciar o negro da técnica, não consegue esconder as formas idealistas que empresta às formas do trabalho produtor. Por isso as suas definições nos surgem absurdas, levando a *negritude* para planos artificiosos, que de todo escamoteiam o homem à natureza, impedindo-o, por isso mesmo, de tomar conhecimento da sua alienação.

No próprio momento em que se processa um regresso ao concreto, por intermédio do materialismo dialéctico, surpreendemos esta tentativa de escamotear às sociedades negras a soma das suas técnicas milenárias, numa tentativa, talvez não deliberada, de as impedir de identificar a familiaridade originária do homem com a natureza. E em Senghor é o mesmo receio de encarar a dura realidade das formas que definem o trabalho produtor em África, que o arrasta para as concepções profundamente idealistas, no fim de contas características das burguesias europeias. A recusa do papel do engenheiro não passa, afinal, de uma tentativa de manter o trabalho tradicional das sociedades africanas no mesmo nível empírico, impedindo-o de mais latamente se estruturar, de acordo com um conhecimento científico e racionalizado da própria natureza.

Ora a verdade é que tal forma de se apropriar da natureza é bem conhecida do mundo africano. Diz-nos Malinowski (17): «quando o indígena tem de fabricar uma arma, não se socorre da magia. É estritamente empírico,

(17) Malinowski, *Os fundamentos da fê e da moral*.

isto é, científico, na escolha do seu material, na maneira de martelar, cortar e polir a lâmina, confia inteiramente na sua habilidade, no seu raciocínio e na sua resistência física. Não é exagerado afirmar que, em todos os domínios para os quais é suficiente o conhecimento, o indígena confia nele exclusivamente». O que, de resto, é confirmado pelos altos padrões técnicos de algumas das artes africanas; não podemos supor que os bronzes de Benim sejam apenas o resultado de uma forma emocional de dar vida... ao bronze, mas que se trata, antes, da resultante de um apuro técnico que continua a ser um elemento participante no alto padrão estético das artes da costa ocidental africana.

A diferença fundamental entre os valores brancos e os valores negros estará, por enquanto, na ausência de tempo mecanizado nas sociedades negras. Com efeito, o camponês europeu, depois de ter utilizado o relógio de sol, e o trabalho ritmado por esse mesmo sol (trabalho de sol a sol, que ainda persiste em alguns países que pretendem manter as suas estruturas arcaicas para garantir aos proprietários a utilização total da mais-valia da mão-de-obra), submetendo-se ao rodízio das estações, adoptou o relógio mecânico como elemento ritmador, e a esse relógio corresponde um novo horário: as oito horas de trabalho. No plano da exploração da terra conseguiu descobrir, com as técnicas de força, uma forma de se tornar, ainda que relativamente (e relativamente por enquanto, pois podemos prever que tais técnicas venham a progredir nestes

anos mais próximos), independente do rodízio das estações.

Mas podemos admitir, sem grandes dificuldades, que as sociedades europeias, ou asiáticas, conheceram idênticas formas de trabalho, sendo estas sobretudo condicionadas pelas condições climatológicas. Toda a racionalização do trabalho se processa em função das plantas que é possível cultivar (na gama daquelas que são conhecidas), e a influência das estações. Quer isto dizer que, em determinado momento, embora graduando-se de forma diferente na história da humanidade, as técnicas se equivaleram. E neste momento, graças às enormes possibilidades oferecidas pelos transportes rápidos, pelas formas de comunicação audio-visuais, as diferenças entre as técnicas podem ser rapidamente vencidas. Mas não podemos aceitar que Sartre nos diga que «*a negritude para empregar a linguagem heideggeriana, é o ser-no-mundo do Negro*».

Sartre, ao apoiar-se directamente em Heidegger, descobre os cordéis do seu julgamento dos valores do homem negro africano, pois que, como se sabe, o ser-no-mundo do Negro corresponde ao ser lançado na corrente do tempo, da qual o homem não pode emergir e à qual também não pode alterar a direcção. O homem é obrigado a aceitar as condições históricas da sua existência, as quais pode interpretar e compreender sem que, no entanto, lhe seja dada a possibilidade de as alterar. Este fatalismo filosófico era, decerto, o menos indicado para enformar os problemas humanos da África negra ou branca, pois que,

aceitá-lo tal como era apresentado, significava a renúncia ao exame e à discussão dos problemas, exame e discussão que só podiam ter como objectivo a sua rápida mutação.

Mas iremos mais adiante, pois que se, na realidade, Sartre se serve de Césaire para firmar as suas afirmações, não nos será difícil verificar que o filósofo obriga o poeta a dizer o contrário do que este pretende. O poeta afirma: *«a minha negritude não é uma pedra, a sua surdez opõe-se ao clamor do dia (...) derruba a prostração opaca da sua recta paciência»*. E, ao comentá-los, diz-nos Sartre: *«a negritude é pintada nestes belos versos como um acto muito mais do que como uma disposição. Mas este acto é uma determinação interior: não se trata de tomar nas mãos e de transformar os bens deste mundo»*. Singular filosofia esta! Encontramo-nos perante um acto determinado do interior, mas tal acto não pretende transformar os bens deste mundo! Idealismo filosófico, que deseja esquecer-se de que as estruturas sociais fundamentadas na propriedade individual dos grandes meios de produção, como sucede em África, propugnam uma alienação sistemática não já apenas do proletariado, mas do conjunto da sociedade colonizada.

O humanismo negro não pode recusar-se a reconhecer a existência de uma comunicação com a natureza, mas não pode deixar de verificar que a propriedade privada é um obstáculo opondo-se à criação de uma humanidade nova. A manutenção das formas de colonialismo provoca, por parte do homem submetido a tais formas, o desejo de

ser também proprietário, aumentando assim, e de forma sensível, a possibilidade de conflitos, que virão opor-se ao aparecimento de tal humanidade. Por isso, ao procurar eliminar a propriedade particular das formas de produção, tenta estabelecer uma regra fundamental: a da universalidade do trabalho social humano, sem o qual não poderá haver uma autêntica reconciliação universal entre as formas particulares que, de momento, assume o humanismo.

6 — O CULTO DOS ANTEPASSADOS

Poder-se-á dizer, enfim, que o culto dos antepassados é um valor que apenas possa ser incluído no domínio da negritude? O certo é que, em todas as formas de civilização, e quando estas não ultrapassaram a oralidade, os antepassados (de que os anciãos são os representantes directos) fornecem à existência o seu verdadeiro sentido. O regime de propriedade da comunidade está justificado como o único possível, do mesmo modo que os antepassados pertencem a toda a colectividade. Encontra-se, por isso, garantida a repartição dos bens, tornando impossível uma forma de apropriação individual que, a existir, destruiria a totalidade dos quadros sociais.

Sendo assim, os antepassados formam um panteão colectivo, do mesmo modo que as formas de produção são colectivas. Por isso mesmo, o grupo social está em condições de se opor ao desejo de apropriação por parte de um

indivíduo que, por qualquer circunstância, se tenha notabilizado no grupo social. Os antepassados servem de intermediários para que as forças, os *manas*, se incorporem nas ferramentas, nos utensílios, nas armas. A coesão do grupo é garantida pelos antepassados e o seu culto persiste enquanto as formas de produção se mantêm ao mesmo nível. Ou seja, logo que as forças de produção são obrigadas a orientar-se para outros regimes, por influência de forças externas, os antepassados perdem pouco a pouco a sua influência e acabam por desaparecer, abandonados por um grupo que já lhes não reconhece nenhuma autoridade nem influência.

Georges Balandier, em «África Ambígua»⁽¹⁸⁾, conta-nos que em algumas regiões da República do Congo lhe ofereceram a venda de alguns muquixes que, ainda há poucos anos, ninguém se atreveria a vender. O que significa que, sob a pressão de novas formas de produção (economia de mercado, salariado), os antepassados deixaram de influir nos padrões morais.

Vale dizer, finalmente, que o culto dos antepassados caracteriza, portanto, uma determinada forma de produção e que, por isso, querer atribuí-lo como valor específico da negritude, releva de uma falta de ponderação dos autênticos valores dos grupos sociais. Releva, ainda, de um idealismo burguês, que voluntariamente se deseja alhear da realidade das formas de produção.

⁽¹⁸⁾ Georges Balandier, *L'Afrique ambiguë*, Plon, Paris.

CONCLUSÃO

A negritude sartriana, bem como a de Leopold Sédar Senghor, baseiam-se no todo ou em parte, na filosofia heideggeriana, que se radica no *Geworfenheit* do homem (o ente lançado). Mas já Aimé Césaire procura um campo mais positivo de entender os fenómenos do mundo negro, pois, como diz L. Sédar Senghor, «*para Césaire, o «branco» simboliza o capital, tal como o negro o trabalho... através dos homens de pele negra da sua raça, é a luta do proletariado mundial que ele canta*». Como compreender, em tal caso, a recusa obstinada que opõe às formas técnicas, que permitem uma melhor racionalização das formas de produção? A recusa de Césaire não se dirige às próprias técnicas, mas sim às formas de desumanidade que elas possibilitaram e, ao recusá-las, pretende também recusar para as sociedades negras qualquer parcela de responsabilidade no infame tráfico da escravatura, e nas formas de antropotecnia que foram as de alguns povos que dos escravos fizeram um dos seus principais negócios.

O que assim podemos entender, na condenação de Césaire, é que qualquer forma de posse, contém em si uma exclusão, enquanto tais bens possuídos não forem pertença única do proletariado. Esta impossibilidade de partici-

pação (ou, por outras palavras, esta larga forma de excluir o maior número da participação na posse das formas de produção), que já se verificava na sociedade europeia que tinha fabricado os instrumentos a que objectivamente se refere Césaire (e não só os instrumentos, mas também as técnicas para a sua utilização, circunstâncias que, aliás, como já vimos, andam indissolúvelmente ligadas), agrava-se ainda mais quando se transfere para os territórios coloniais, podendo dar origem a duas formas de proletariado: o dos brancos e o dos negros, os quais, contudo, não possuem os mesmos interesses, nem estão sujeitos a idênticas formas de alienação.

Porque, como convém ainda recordar, *«na contribuição social da sua existência, os homens entram em relações determinadas, necessárias, independentes da sua vontade; estas relações de produção correspondem a um determinado grau de desenvolvimento das suas forças produtivas materiais. O conjunto destas relações de produção constitui a estrutura económica e política à qual correspondem formas de consciência social determinadas. O modo de produção da vida material condiciona o processo de vida social, político e intelectual em geral. Não é a consciência dos homens que determina a realidade, é pelo contrário a realidade social que determina a sua consciência»* (19).

Aliás, para compreendermos com maior amplitude o papel desempenhado pelas burguesias capitalistas e mer-

(19) K. Marx, *Contribuição à crítica da economia política*.

cantilistas na destruição dos valores sociais da África negra, devemos verificar que, onde quer que conquistou o poder, «a burguesia destruiu as relações feudais, patriarcais, idílicas. Todos os laços complexos e variados que unem o homem feudal aos seus superiores naturais, foram por ela impiedosamente destruídos, para só deixar subsistir o frio interesse nos laços entre o homem e o homem» (20).

Não podem restar dúvidas, portanto, aos proletariados, tanto brancos como negros, que todas as formas idealistas ou espiritualistas tradicionais, são, perante a sua experiência prática, formas de alienação que, provocadas como são pelos meios de produção, encerram em si próprias a negação sistemática das essências do proletariado. Tais formas espiritualistas procuram reforçar-se, no sentido de resistir ao aparecimento de uma humanidade nova, e isto nas zonas que deram origem e forma ao capitalismo imperialista (isto é, a Europa e parte da América), como em todas as regiões do mundo onde permanece a alienação imposta pelas formas de trabalho. E isto, quer se trate do trabalho agrícola mais tradicional, efectuado por meio de técnicas ultrapassadas, quer daquele que se realiza no âmbito das grandes indústrias que se baseiam num conhecimento científico cada vez mais amplo.

Porque o progresso das forças produtivas só pode atingir o seu plano máximo por via do seu completo desen-

(20) K. Marx, *Manifesto Comunista*.

volvimento, sem entraves artificiais determinados pela necessidade de criar, pela rarificação, preços de venda que permitam garantir um grande juro aos capitais empenhados nas formas de industrialização e comercialização dos produtos. Mas logo que se atinja um estágio onde seja possível proceder a uma apropriação das formas de actividade produtora, sem qualquer exclusão, há-de desaparecer toda e qualquer tentativa de impor a alienação através da produção da mais valia. Só alcançado este plano nos poderemos encontrar perante um homem novo, quer se trate do homem africano quer do europeu.

Para isso é necessário fazer progredir os vários mercados existentes no mundo, até se chegar à criação de um mercado mundial, única forma de alcançar a integração da totalidade dos produtores numa única forma de trabalho comum. Porque caminhamos hoje para formas de produção idênticas, graças a um tipo de máquinas iguais, fabricadas ou pela mesma empresa ou por empresas congêneres, e que, naturalmente, funcionam da mesma forma, estejam onde estiverem. Compreendemos ainda aqui que a recusa da técnica, ou do conhecimento da técnica, como faz Sartre, impediria o homem negro africano de dominar as próprias formas de produção.

Decerto ainda não atingimos neste momento um plano em que se possa entrever uma absoluta identidade das técnicas e dos sistemas de produção, se bem que, por exemplo, a distribuição de máquinas e ferramentas fabricadas por um país para muitos outros, suponha, desde logo, uma

identidade nas formas de fabrico e, por consequência, uma identidade das formas de trabalho. E não podemos dizer que tais identidades sejam esporádicas, pois a libertação do homem das tarefas mais grosseiras (tanto na agricultura como na indústria) e o cada vez mais amplo surto da automação, forçam a essa aproximação.

Neste momento ainda se não chegou a um ponto de saturação que leve a sentir a necessidade inelutável de um mercado único. Pelo contrário, as burguesias capitalistas procuram reforçar o seu aparelho de produção que, embora vá fazendo algumas concessões ao proletariado (melhoria de salários, de assistência médica, social e outras), pretende defender as suas formas de produção, com o seu poder alienatório. O Mercado Comum, longe de pretender chegar à criação de um mercado único, convida antes ao domínio de uns quantos países mais poderosamente equipados em detrimento de outros, com menores possibilidades, ou com inferior armadura técnica; o caso da Grécia, associada ao Mercado Comum em condições especiais, mostra que, realmente, este tipo de mercados pretende apenas salvaguardar as estruturas capitalistas de uma rápida socialização. Trata-se, acima de tudo, de ver como as relações de produção objectivam o movimento das forças produtivas e, conseqüentemente, qual a posição, que podem ocupar no plano de distribuição, tanto no mercado interno como nos mercados externos. O choque entre a Inglaterra e o Mercado Comum e, posteriormente, o reforço da C. E. C. L. releva exactamente desse problema.

Assim, enquanto Sartre acaba por negar a realidade da existência material do vivido (e, aliás, é essa mesma tentativa a dos existencialistas que alinham na corrente heideggeriana e, também, de alguns surrealistas que acabaram por esquecer a lição do materialismo dialéctico), a idealidade da consciência afirma, no vivido, a realidade da existência material (como, de resto, já tinha sido observado por Engels).

Examinados assim os problemas com que se defronta a África negra, não podemos deixar de reconhecer que, embora sob formas peculiares, se apresentam eles bastante idênticos aos do proletariado e campesinato europeus como aos da Ásia, aos das Américas, aos de todo o mundo, enfim, porque estamos longe de poder chegar a uma forma de reconciliação universal. Esta forma de reconciliação pressupõe, como é óbvio, a desapareição absoluta de quaisquer formas de distinção entre os homens, incluindo as que se baseiam nas cores, isto é, propugna a chegada a um estádio onde o homem não possua cor, seja apenas um homem, ou mais amplamente o homem. E tal forma de reconciliação é a única que pode permitir a realização humana da humanidade, sem a qual não será possível, de resto, a existência de uma realidade integralmente humana.

Isto é o que deseja o humanismo negro, seguindo caminho idêntico aos humanismos branco ou amarelo, que mais não procuram, afinal, do que chegar a uma conjugação directa destes humanismos, para atingirmos um único humanismo.

