

AS MULHERES BRANCAS DOS HOMENS DA RESISTÊNCIA
AFRO-LUSO-BRASILEIRA:
UM OLHAR SOBRE AS RELAÇÕES COLONIAIS

Sandra Sousa
University of Central Florida

Resumo: Inspirado no livro *Colour Bar* da historiadora Susan Williams sobre a relação “escandalosa” de Seretse Khama, primeiro presidente de Botswana, com a britânica Ruth Williams, este artigo debruça-se sobre os casamentos inter-raciais de Abdias do Nascimento e Amílcar Cabral com Elisa Larkin e Maria Helena, respectivamente, através de cartas e outras fontes, a fim de examinar como estas figuras centrais de movimentos anti-coloniais e/ou de justiça racial conciliaram tais relações íntimas com suas ideologias anti-hegemônicas. Questões a considerar incluem as seguintes: Como é que estas relações se enquadram dentro de narrativas de excepcionalismo racial do Brasil, do colonialismo português (de maneira a contestar ou a reproduzi-las), e do mundo lusófono mais amplo, e como estas narrativas são recordadas hoje? Representam estas relações uma forma de expurgação da culpa branca pós-colonial enquanto reproduzem uma ordem socio-racial vigente?

Palavras-chave: Amílcar Cabral; Abdias do Nascimento; Relações inter-raciais coloniais e pós-imperiais; Excepcionalismo racial

Abstract: Inspired by historian Susan Williams’ book *Colour Bar* on the “scandalous” relationship of Seretse Khama, first president of Botswana, with the British Ruth Williams, this article focuses on the inter-racial marriages of Abdias do Nascimento and Amílcar Cabral with Elisa Larkin and Maria Helena, respectively, through letters and other sources, with the purpose of examining how these main figures of anti-colonial movements and/or racial justice were able to reconcile

such intimate relationships with their anti-hegemonic ideologies. The following questions are being considered: How can these relationships be perceived in the narratives' framework of Brazilian racial exceptionalism, Portuguese colonialism (in a way to counteract or reproduce them), and the greater Lusophone world, and how these narratives are remembered today? Do these relationships represent a way of purging the post-colonial white guilt while they reproduce the social-racial order?

Keywords: Amílcar Cabral; Abdias do Nascimento; Colonial, Post-imperial and inter-racial relationships; Racial exceptionalism

A história de Seretse Khama, considerado por muitos como o Mandela de Botswana¹, é, talvez, a mais simbólica em termos de casamentos inter-raciais no âmago das políticas europeias coloniais que avassalaram durante décadas o continente africano. Em 1945, o herdeiro real de Bangwato, a mais extensa nação do protetorado britânico de Bechuanaland, chega ao Reino Unido a fim de prosseguir os seus estudos em Direito na Universidade de Oxford. Esta decisão por parte do seu tio, regente dos Bangwato, tinha como intuito preparar Seretse para o seu papel como futuro “Kgosi”—rei, chefe—da nação Bangwato, colocando-o numa posição de força para lidar com a administração colonial inglesa. Ao mesmo tempo, Tshekedi Khama pretendia afastar o sobrinho da segregação racial e das desigualdades sociais sul-africanas que o tinham deixado deveras incomodado. Dois anos depois, num jantar, Seretse conhece, e apaixona-se por aquela que viria a ser a sua companheira para a vida, a inglesa Ruth Williams. A partir daqui começa uma longa odisseia permeada por inúmeros dissabores causados tanto pelas relações geopolíticas coloniais e imperialistas entre a Inglaterra e a África do Sul e a Rodésia do Norte, como pelas supostas regras tribais do povo Bangwato. De acordo com a lei e costumes deste, a esposa do Kgosi deve ser escolhida pelo seu povo e, normalmente, pertencer a uma família real africana. Reagindo contra as tentativas de todos os lados de impedir o seu casamento, Ruth e Seretse oficializam a sua união em 1958, abrindo portas a uma vida em comum permeada por um longo exílio para Seretse, longas separações físico-geográficas, e um persistente combate contra a política racista

¹ Cf. Susan Williams, *Colour Bar*, p. 330.

britânica que, embora não existente na lei e em teoria, se encontrava bem presente na prática da vida cotidiana.

Esta história real de amor entre uma mulher branca, “filha” do império britânico, com um africano não é única. De acordo com Susan Williams,

In 1942, Jomo Kenyatta had married a white woman called Edna Grace Clarke, who became the second of his four wives. According to the *West African Review* in September 1949, ‘In the Gold Coast today more Africans are married to English girls than ever in its chequered matrimonial history, and every other student brings out...a white bride.’ There was also a rumor at the Colonial Office that Kwame Nkrumah was considering marriage to an English woman with whom he may have been ‘on terms of intimacy,’ according to a British mandarin, when he was in the UK in 1947². (21)

A preocupação com estas uniões, ou a possibilidade das mesmas, revelam, no entanto, a centralidade com que eram consideradas pelos representantes coloniais, principalmente em relação àqueles que, pouco a pouco, iam resgatando o Império do poder colonial. De fato, os oficiais britânicos submeteram o casal a toda a espécie de “jogos políticos sujos,” começando com a estratégia de impedir o casamento. O que se revela aqui importante para a análise em que me pretendo debruçar prende-se com um comentário de Pilkington, um dos membros principais da Sociedade Missionária de Londres, em relação a Ruth. De acordo com Pilkington, Ruth tinha começado

‘this business out of a kind of emotional reaction to the colour bar in Africa’ (...). But if this was true, he worried, she ‘will possibly be more difficult to deal with than if it had been a case of a chorus girl or suchlike, when money would have talked possibly.’ Should the marriage go ahead, he predicted, it would be a tragedy. ‘How long,’ he wondered, ‘could such a marriage last in this country (just as I know so well in Northern Rhodesia) there is in theory no Colour Bar but in practice!! Looking further ahead what possible hope have any children of such a marriage?’ (Williams 24-25)

Colocando de lado o problema dos futuros descendentes desta união típica da época em relação ao lugar dos mulatos na sociedade, esta forma de avaliar a intenção de

² Kwame Nkrumah acabou por casar com a egípcia Fathia Halen Ritzk, pouco tempo depois da independência de Gana (1957), o que causou igualmente o pânico das autoridades britânicas e americanas, preocupadas com as implicações políticas desta união. Várias teorias conspiratórias foram formuladas na altura, principalmente pelos funcionários americanos.

Ruth de querer unir-se a Seretse pelo matrimônio é reveladora. Neste sentido, ela poderá juntar-se a um rol de mulheres brancas que decidiram unir-se a homens africanos, ou de outras etnias, motivadas pelo trauma da culpa pós-colonial. Joy Wang refere, em relação a um outro caso, que estas mulheres apagam “the boundaries between the personal and the political by projecting [themselves] as [...] symbolic white [women] whose sexual acquiescence is delivered as a form of private penance” (38). Wang afirma ainda que

The assumptions of [these women] are, firstly, that [they have] an individual responsibility in relation to the historical legacy of empire, and secondly, that [their] response cannot merely take the form of intellectual solidarity with anti-colonial movements, but instead must involve a renunciation of [their] “white privilege” that is visceral and bodily in nature. (38)

Neste sentido, os exemplos descritos configuram-se como tendências misóginas da culpa branca feminina, uma vez que esta é inscrita no corpo como voluntária permissão da chamada “colonização do próprio corpo.” Esta seria uma das mais inquietantes representações da culpa pós-colonial branca e da perturbadora apropriação do romance inter-racial como forma de reparação. Para Wang, a culpa histórica é, contudo, um processo que involuntariamente reitera, em vez de renunciar, os termos do privilégio branco, i.e., reafirma as premissas racistas que pretende destruir. Estas mulheres, ao terem relações inter-raciais, não estariam simplesmente a expulsar a sua culpa através da sua própria exclusão social, mas as suas ações estariam duplamente, e paradoxalmente, imbuídas de abjeção e agência, ou seja, o desejo inter-racial feminino branco pode ser entendido com expressão de agência, poder e redenção política. Wang afirma contundentemente que “The renunciation of power signals not only the presence of power to spare, but also a sense of self-importance that transcends the boundaries of self-hood as traditionally framed by a moment in history” (39).

Estaria Ruth Williams ao casar com Seretse Khama a tentar libertar-se de algum tipo de culpa histórica feminina? Certamente não a podemos incluir no grupo de mulheres cuja relação matrimonial é de subjugação sofredora ao marido. Se tivermos em conta as preocupações de Pilkington e do governo britânico, ela se situaria mais no

complexo paradoxo de reparação da culpa através da sua agência ao mesmo tempo que continua a exercer poder e privilégio. Provavelmente era disto que as autoridades britânicas tinham medo e foi isso mesmo que aconteceu. Ruth foi totalmente aceita pelo povo Bangwato, as mulheres Bangwato lutaram pelo seu regresso a África e consideraram-na “mãe,” elas próprias adquirindo mais agência e poder durante o longo processo de resolução da situação política de Seretse e Ruth.

Este longo preâmbulo e incursão numa das histórias mais escandalosas de um dos líderes africanos para a independência e liberação humana do apartheid, tem aqui em vista, senão uma comparação de um paradigma relacional entre os anos quarenta e sessenta do século XX, uma necessidade de melhor compreensão destas relações e do que elas nos poderão informar acerca da complexa rede sociorracial dos impérios coloniais. Todos os “heróis” e “gigantes” de África—Kwame Nkrumah, Patrice Lumumba, Amílcar Cabral, Eduardo Mondlane, Samora Machel, W. E. B. Du Bois e Martin Luther King, Marcus Garvey, Albert Luthuli e Oliver Tambo, Seretse Khama—, como lhes chamava Mandela³, estavam ligados a uma missão em comum de libertação do colonialismo, do imperialismo e do racismo intrínseco à sua ideologia. Alguns, no entanto, foram mais longe na sua luta, contraindo matrimónio com “as filhas” do império. Por outro lado, alguns críticos diriam que estes foram menos longe ao casar com mulheres brancas, considerando este fenómeno como uma aquiescência ou aceitação dos valores e significados da supremacia branca.

Tentaremos aqui aprofundar estas relações inter-raciais nascidas no seio do império colonial português e da luta contra a injustiça racial debruçando-nos sobre os casamentos inter-raciais de Abdias do Nascimento e Amílcar Cabral com Elisa Larkin e Maria Helena, respetivamente, através de cartas e outras fontes, a fim de examinar como estas figuras centrais de movimentos anti-coloniais e/ou de justiça racial conciliaram tais relações íntimas com suas ideologias anti-hegemónicas. Questões a considerar incluem as

³ Cf. Susan Williams, *Colour Bar*, p. 329

seguintes: Como é que estas relações se enquadram dentro de narrativas de excepcionalismo racial do Brasil, do colonialismo português (de maneira a contestar ou a reproduzi-las), e do mundo lusófono mais amplo, e como estas narrativas são recordadas hoje? Representam estas relações uma forma de expurgação da culpa branca pós-colonial enquanto reproduzem uma ordem socio-racial vigente?

1 Amílcar Cabral e Maria Helena/ Abdias do Nascimento e Elisa Larkin

Conhecido como um dos líderes mais bem-sucedidos das lutas africanas para a independência das colônias portuguesas durante os anos de 1960-70, Amílcar Cabral desenvolveu o seu pensamento político durante mais de uma década. Como afirma Ronald H. Chilcote, num dos provavelmente primeiros artigos académicos sobre o revolucionário cabo-verdiano-guineense, este pensamento

has developed through the successive phases of his career, as a student in Lisbon (1946-50), as a agronomist who surveyed agricultural resources for the Portuguese Government (1950-6), and as a nationalist leader and a revolutionary (1963 to the present)⁴ (373)

Sendo Cabo Verde a colônia portuguesa considerada como a exceção, resultante da sua alta miscigenação, era vista oficialmente como tendo uma cultura diferente de e superior ao resto da África. Como resultado, “Cape Verdeans were considered ‘civilized’ and Portuguese citizens” (Chilcote 373). Daqui resultou um maior acesso à educação,⁵ a que Cabral teve acesso, seguindo, como era normal para alguns membros da sociedade mais privilegiados, para a metrópole a fim de ingressar no ensino superior. Em 1950, depois de cinco anos de estudo, Cabral completa o curso de Engenharia Agrónoma no Instituto Superior de Agronomia em Lisboa. Durante esta fase, o estudante Amílcar associa-se a estudantes africanos provenientes das colônias portuguesas de Angola e

⁴ Chilcote escreve no ano de 1968, ainda em vida de Amílcar Cabral.

⁵ Tal não significa, obviamente, que a taxa de analfabetismo fosse baixa. De acordo com Chilcote, “Despite these advantages, the illiteracy rate may be as high as 80 per cent, and the islands suffer from devastating drought and famines that from time to time have brought death to tens of thousands of inhabitants” (374).

Moçambique em organizações oficiais, como a famosa Casa dos Estudantes do Império⁶ ou o Centro de Estudos Africanos. Helder Martins refere, naturalmente, Amílcar Cabral como uma das “figuras que mais se destacaram” na Casa⁷ durante a década de quarenta e cinquenta. Durante esta última década, trabalha, no entanto, ao serviço do Estado português como consultor na Guiné, que percorre durante o recenseamento agrícola, além de trabalhar igualmente para firmas privadas nessa colónia e em Angola.

É em Lisboa que aos 22 anos, Cabral se enamora de uma colega, Maria Helena de Ataíde Vilhena Rodrigues, de 19 anos, natural de Chaves, e que viria a ser uma das primeiras mulheres agrónomas em Portugal. As *Cartas de Amílcar Cabral a Maria Helena. A Outra Face do Homem* (2016), revelam-nos outras dimensões da vida do principal líder dos movimentos de libertação das colónias portuguesas de África, nomeadamente a amorosa, desde o começo da sua relação com a ainda colega Helena até 1963, já casados, com uma filha, e três anos antes do PAIGC (*Partido Africano para a Independência da Guiné e Cabo Verde*) iniciar a luta armada pela independência, na Guiné Bissau.

A respeito das relações dos membros da Casa dos Estudantes do Império, afirma Helder Martins,

Outro dos aspectos do carácter humano da *Casa*, que ninguém tem ousado referir, é o facto de na *Casa* ter havido muitos namoricos sem consequência e terem-se lá protagonizado namoros e namoricos com namorados e namoradas que não eram da *Casa* e que passaram a frequentá-la, mas igualmente namoros a sério, que deram em casamento. Não quero entrar em muitos detalhes sobre esta matéria, pois iria omitir involuntariamente muitos bons exemplos, mas recordo-me dum moçambicano que “*nacionalizou*” uma angolana, de três angolanos que “*nacionalizaram*” três cabo-verdianas, para além dos casamentos que ocorreram entre os da mesma nacionalidade. (163)

⁶ Helder Martins, autor do recente livro *A Casa dos Estudantes do Império. Subsídios para a História do seu período mais decisivo (1953 a 1961)*, e antigo membro da Casa, refere que “esta resultou da fusão, numa Casa dos Estudantes de Moçambique, criada em Coimbra, por um grupo de estudantes moçambicanos em Dezembro de 1941, da Casa dos Estudantes de Angola, criada em Lisboa, em 1943, por iniciativa dum outro grupo de estudantes angolanos, dirigidos por Sócrates Dáskalos e Alberto Marques Mano de Mesquita (sobrinho do então Governador-Geral de Angola), a que se vieram juntar as Casas de Estudantes de Cabo Verde, Índia e Macau” (31).

⁷ Numa carta a Maria Helena datada de 28 de Agosto de 1948, Cabral menciona o seu envolvimento na Casa: “Na sexta-feira à noite, estive numa Assembleia Geral da C.E.I., até às 2h. da madrugada! Eu gostaria que me visse a defender a aquisição de uma casa nos arredores de Lisboa, com amplas condições de exploração agrícola, para a residência futura de todos os estudantes do Ultramar. (...) Mas eu gostaria que me visse a argumentar. Consegui comover a Assembleia (peneiras)” e, francamente, fiquei com a impressão de que, apesar de ter falado como estudante de Agronomia, eu devia ter estudado Direito. Para ti, Lena, isso não é novidade, pois sabes bem como sou ‘aldrabão’” (73).

Martins não refere, no entanto, o caso do namoro de um cabo-verdiano com uma portuguesa nem outros “namoricos” que poderão ter ocorrido com mulheres brancas da metrópole. Intencional ou não, uma vez que Amílcar foi um dos maiores protagonistas que saiu da Casa, esta omissão poderá, no entanto, ser reveladora se tivermos em conta o contexto histórico da união de Amílcar a Maria Helena. Antes de abordarmos as cartas de Amílcar a Helena *per se* de forma a tentarmos descortinar este tipo de relação, é importante termos como pano de fundo uma visão ampla do que se passava em termos de relações étnicas no Império português. No seu estudo, Ricardo Roque oferece algumas possibilidades no que diz respeito a casamentos mistos como um modo colonial de relacionamento com as sociedades indígenas e os modos coloniais de relação com laços de matrimónio como uma realidade indígena. De acordo com o pesquisador, “the use of the conventional notion of intermarriage risks exposing ... an underlying obsession of the Western colonisers—an obsession at its height in the Victorian period—with the ‘purity of blood’ and the social, cultural, and biological degeneration that could result from the creation of mixed or hybrid offspring caused by sexual intercourse between individuals of different races or species” (204). Roque afirma ainda que colocar a ênfase no termo raça pode conduzir-nos a visões reducionistas que negligenciam o facto de que, em muitas instâncias, raça “did not decisively operate as an organising principle in the practical dealings of social actors” (204). Assim sendo, “Race was certainly one of several aspects or frameworks that affected the way Europeans and indigenous people related to each other, but it was not necessarily the defining aspect” (204). Neste sentido, as pragmáticas coloniais de governo, por exemplo, foram determinantes na configuração de relações coloniais com respeito ao casamento, independentemente dos sentimentos e ideias racistas ou não-racistas dos colonizadores. O que Ricardo Roque pretende sugerir é não mais do que a complexidade das relações coloniais no âmbito do império português. Nas suas palavras, “Portuguese relations with local societies and customs—including marriage—were complex, historically contingent and greatly varied” (205).

Embora o estudo de Roque se concentre no período do final do século dezanove e, mais especificamente, na colónia de Timor Leste, revela-se importante no sentido de alertar para super-simplificações e para a complexificação das relações entre colonizadores e colonizados. O problema que encontramos é a quase inexistência de estudos que se debrucem sobre o outro lado da questão, ou seja a relação entre a mulher branca (colonizadora ou não) com os colonizados. Existe na esmagadora maioria—e a explicação é óbvia—uma tendência para observar e estudar estas relações como tendo acontecido apenas entre o homem colonizador e a mulher indígena, à qual se liga através do casamento (ou não). Uma das razões pelas quais estas relações coloniais se tornam mais complexas, deve-se igualmente ao facto de elas terem acontecido não apenas nas colónias mas na metrópole ou, se quisermos, no centro do Império, num movimento oposto de deslocação. No caso que aqui nos ocupa, é o colonizado que se desloca para o centro e aí enceta relações com as mulheres que “ficaram em casa,” com as filhas do império, em todo o caso, com a mulher portuguesa branca. Um dos exemplos mais significativos no império português é o de Amílcar Cabral com Maria Helena. Porventura, a questão da raça poderá ter sido circunstancial e não foi forte o suficiente para impedir o casamento e a longa união entre Cabral e Helena, mas, como iremos ver da análise de algumas cartas, ela encontrava-se insidiosamente presente.

Nos anos quarenta quando Cabral chega a Lisboa para estudar, a cultura da renascença imperialista dos anos trinta e quarenta ainda estava em voga, uma cultura que não estava predisposta a aceitar facilmente o culturalismo luso-tropicalista desenvolvido por Gilberto Freyre nas suas obras. Como refere Miguel Vale de Almeida, “it would rather stress the inferiority of Blacks or the superiority of European civilization (a stand taken, respectively, by Armindo Monteiro and Norton de Matos...)” (49). No entanto, a partir da década de cinquenta, e após a Segunda Guerra Mundial, mudanças significativas entraram em curso: a abolição do Acto Colonial em conjugação com a revisão da Constituição de 1951 dão lugar à criação de uma retórica consubstanciada na natureza pluricontinental e plurirracial da nação. Daí que “In contrast with its ordinary pejorative meaning in racialist colonial discourse, (inter)marriage has gained an anti-racist

celebratory connotation in the study of Portuguese colonisation.” (Roque 204-205). O conceito de luso-tropicalismo desenvolvido por Freyre é usado como arma não apenas para manter o império, mas para distorcer as realidades vividas pelos seus habitantes⁸. Voltando a Ricardo Roque, este refere que

From the 1950's, an allegedly unique Portuguese tendency to inter-racial marriage has been infamously used to support lusotropicalist ideological readings of the Portuguese empire. A special inclination to marry, or to simply interact sexually with, indigenous people of distinct cultural, racial and ethnic backgrounds, and consequently a tendency to produce harmonious mixed-race communities, has since been argued by advocates of the benevolence and exceptional nature of Portuguese colonization as a demolisher of racial barriers. (205)

Deste modo, o luso-tropicalismo como representação social enfatiza a singularidade das relações coloniais portuguesas baseadas na capacidade portuguesa de lidar com pessoas de diferentes culturas, ou seja, tornou-se uma espécie de ideologia que serviu, e ainda serve⁹, para encobrir o racismo e o preconceito social. Estudos recentes sobre as implicações da representação luso-tropicalista em Portugal e a forma como tal se transfere em termos de racismo e aceitação das comunidades africanas em Portugal revelam que “the luso-tropicalist representation about colonial relations may protect Portuguese against the public expression of overt prejudice, but does not protect them from new and hidden forms of prejudice, such as covert cultural inferiorization” (Vala et al 300). Na realidade, o luso-tropicalismo poderá ter ajudado a formar uma noção “romântica” da sociedade portuguesa, mas, como refere Jorge Vala et al., de um ponto de vista objectivo, “it is hard to believe that the relations between Portuguese and colonized people were cordial¹⁰” (290).

⁸ Como nos alerta Miguel Bandeira Jerónimo, uma coisa era a lei, outra a realidade nas colónias e nas relações coloniais: “The *Regime do Indigenato* that was formed by the combined legislation of 1926, 1929 and 1954 continued the tradition of legalization of native forced labour (which maintained many similarities with previous slave systems), and institutionalized and legitimized the production and administration of social, political and economic differentiation within the colonial societies; processes always shaped by enduring forms of practical and ideological racialization” (199).

⁹ Jorge Vala, Diniz Lopes e Marcus Lima referem que “Today, luso-tropicalism is still considered a part of Portuguese national identity” (288).

¹⁰ Os autores afirmam que para tal basta lembrar que “De Las Casas wrote not only about the extermination of Black of Indians by Spanish colonizers, but also about the extermination of Black people by the Portuguese (De Las Casas 1552/1996). It should also be noted that between 3 million and 18 million

Embora estes estudos sejam recentes, não é difícil imaginar a situação social em Portugal na época em que Cabral saiu de Cabo Verde para estudar em Lisboa e começou a desenvolver uma relação de maior proximidade com a sua colega Maria Helena. Inocência Mata refere-se a estas cartas entre o casal como

um laboratório de construção da subjetividade e identidades autorais (tais como funcionam testemunhos dos que com Amílcar Cabral conviveram) que nos informam sobre uma identidade caleidoscópica (amante fervoroso, filho dileto, pai extremoso, irmão, amigo, profissional consciente): esta é, aliás, uma particularidade da carta, que funciona como uma auto-representação, sobretudo porque sabemos que ‘cada narrativa de si se posiciona de diferente maneira segundo a ênfase que coloque na exaltação de si mesmo, na autoindagação, ou na restauração da memória colectiva. (33)

Para além do mais, acrescenta Mata, elas funcionam

também como filigrana documentativa de um tempo ainda presente na memória coletiva, vale dizer, no caso, (trans)nacional (pelo menos Guiné-Bissau, Cabo Verde e Portugal)—(...)— [“produzidas”] por um humanista e nacionalista de todas as horas (33).

Carlos Lopes, Secretário Executivo da Comissão Económica das Nações Unidas em África, aborda as cartas num sentido semelhante ao de Inocência Mata ao afirmar que

As cartas de Amílcar a Helena fazem História em dueto, na medida do edifício emocional que representam. É um percurso de dupla e mútua aprendizagem, onde a Mulher que Amílcar escolhe viaja com ele nos sentidos literal e figurado, onde a troca de afeto se mescla com a contemplação da vida, dos sentimentos, de sociedades em vias de mudança num Mundo bastante eclético (39-40).

Lopes afirma igualmente que

Através das cartas, Helena e Amílcar viajam pelo tempo, inscrevendo a sua história na História, mareando entre Lisboa, Casas Novas, Guiné, São Tomé e Angola. A saudade, patente em praticamente todas as linhas de Amílcar, torna-se ingrediente para quase todas as conversas que as cartas transparecem (40).

Africans were made slaves and transported to Brazil, and that the Portuguese colonization in this last country led to the death of 5 million native Indians” (290).

As cartas publicadas pela editora Rosa de Porcelana, dividem-se essencialmente em duas décadas: 1946-1950 e 1950-1960. Um dos problemas com que nos poderemos deparar na análise das mesmas é a ausência da voz de Helena, uma vez que apenas temos acesso às cartas de Amílcar. No entanto, através do conteúdo das cartas de Cabral algo se pode deduzir do pensamento de Helena, para além de por vezes Amílcar colocar nas suas cartas passagens *ipsis verbis* das de Helena. A este respeito, Carlos Lopes afirma, por exemplo, que “Embora declaradamente de carácter confessional, onde abundam expressões que nos são conta dos estados de ânimo de Helena, o registo das cartas varia consoante as diferentes dimensões das questões abordadas [...]” (38).

O Comandante Pedro Pires—Presidente da Fundação Amílcar Cabral, um dos prefaciadores do livro de cartas e, como o mesmo refere, “dos ainda vivos, um dos mais próximos companheiros [de Amílcar] no tempo da luta de libertação nacional” (19)—declara que “Seria deselegante e injusto não destacar (...) a forte personalidade da Maria Helena” (24). Segundo Pires, ela

Surgiu ao lado do Amílcar e, referida por ele, como uma pessoa sensível, compreensiva, generosa e inteligente, capaz de compreender e de reorientar as suas opções, mesmo fazendo concessões dolorosas. Sem a sua integridade intelectual e as suas dúvidas e interrogações, o diálogo seria muito mais pobre e os entendimentos muito mais frágeis. Ainda, para uma apreciação mais justa da dimensão do humanismo dos dois, gostaria de ressaltar a natureza dos seus laços e afetos familiares: ambos cultivavam um forte apego à família e guardavam um amor sincero às terras das respetivas origens, porquanto o universalismo dos seus ideais não corroeou em nada o apego afetivo que consagravam às suas origens. (24)

Nestas cartas—a primeira de 7 de outubro de 1946 em que Amílcar ainda trata Maria Helena de forma formal e distante, usando “você e “colega”—interessa-nos sobretudo analisar a forma como Amílcar lidou com o “excepcionalismo” racial português. Naturalmente que sendo um dos poucos estudantes negros de Agronomia, são frequentes os comentários racistas que escuta ao verem-no com Helena, jovem branca. As observações que faz nas suas cartas, muitas vezes em resposta às preocupações de Helena, são evidência de que o casal era com frequência posto à prova. Aparentemente, mesmo quando não está na companhia de Amílcar, Helena é alvo de comentários devido à sua

relação com o jovem estudante. A carta de 25 de Abril de 1948 é um dos exemplos em que Amílcar teoriza sobre os preconceitos raciais e os mitos em torno da superioridade branca:

Eu gostaria, querida, de comentar ‘tudo aquilo’ que disseram, mas, parafraseando Natividade, direi que ‘não vale a pena gastar tinta com tão ruim dito.’ Ruim – porque é destituído de qualquer valor; ruim – porque avilta aqueles que, ainda que inconscientemente, o proferiram; ruim, afinal – porque é o produto de alguma coisa lamentável, da ferida criada na alma pela falsidade de preconceitos nascidos de condições criadas pelo próprio homem, da teimosia (cega, aliás) num erro que hoje, dentro de limitadíssimas oportunidades, é denunciado pelas mais palpantes manifestações das realidades, realidades que a Vida patenteia e a Ciência demonstra. (91)

Amílcar continua dissertando sobre raça, numa carta que demonstra uma incrível serenidade e humanidade para com o outro, para além de um confronto consigo mesmo:

Não sabem (eu gostaria de poder dizer-lhes) que sei que sou negro, isto é, que não sou caucásico ou mongoloide, mas que entre estas três raças existem diferenças apenas na cor da pele e em alguns traços fisionómicos; que tu sabes que eu sou negro e, mais do que isso, que não é na cor da pele que reside o valor de um homem ou as características que poderão denunciar a sua superioridade ou inferioridade perante os outros indivíduos. (91)

Amílcar afirma ainda que os preconceitos raciais são fruto da ignorância e da cegueira, enfatizando que “a ‘linha de cor’ é um mito que, felizmente, a Humanidade, sempre progressiva, vai afastando do seu seio, semelhantemente ao que sucedeu a muitos outros mitos” (91).

Uma das afirmações de Amílcar nesta carta relembra a afirmação de Joy Wang, anteriormente citada, sobre a culpa branca feminina, ou seja, o facto de estas mulheres apagarem “the boundaries between the personal and the political by projecting [themselves] as ... symbolic white [women] whose sexual acquiescence is delivered as a form of private penance” (38). Declara Cabral, “o teu amor por mim não é um amor de mártir ou de sacrificada, mas, sim, o amor de um Mulher por um Homem, amor que dignifica e eleva” (91), afirmando uma consciência sobre o que poderá estar em causa na sua relação com Helena e, ao mesmo tempo, negando a possibilidade de existência de algum tipo de culpa por parte de Helena. Cabral prefere afirmar a pureza do amor, um

amor que existirá para além da expurgação da culpa feminina. Por outro lado, tenta convencer Helena que há formas de não sentir culpa, na possibilidade de ela existir:

Não sabem, Lena, que à pergunta ‘Que será dela quando tiver um filho,’ tu poderás responder, muito singelamente que será uma *Mãe*. (...) Não sabem, Lena, que os nossos filhos, brancos, morenos ou mulatos, serão homens ou mulheres que terão como objetivo primacial a defesa dos interesses dos seus semelhantes, vencendo todos os preconceitos que aviltam e que estão em desacordo com as mais elementares normas da Moral ou da Religião. (92-93)

O medo da miscigenação implicado neste excerto revela toda uma mentalidade colonial portuguesa que não se afasta da vivida por Seretse Khama e Ruth Williams e que nega a excecionalidade do Império Português. Se quisermos comparar os dois casais, tal como Ruth, e excetuando um período de dúvidas, Helena apoiava Amílcar no seu projeto africano¹¹, seguindo-o e mudando-se com ele para a Guiné. Estas dúvidas encontram-se bem explícitas na carta de 20 de agosto de 1948. Amílcar recusa-se a discutir questões que pensa já deverem estar amadurecidas no espírito de Helena¹², no entanto, sente-se revoltado com as dúvidas desta:

Todavia, nota que, quando, depois de te referires às pessoas que te dizem coisas mirabolantes por causa da cor da minha pele, me vens dizer: ‘tenho receio que os nossos filhos não tenham a tua maneira fantástica de ver as coisas, e sofram com todas estas palermices’ e ‘fazem até que eu duvide de ti,’ sinto crescer em mim uma certa dúvida e penso que, se encarasse a ‘questão do nosso amor’ como uma luta, poderia concluir que ainda tu não decidiste qual o campo que preferes, ou que, quando muito, tens um pé num campo e o outro, noutro. (135)

Amílcar prossegue afirmando que não encara a questão do amor entre os dois dessa forma e lhe é impossível discutir com pessoas que parecem ter uma grande

¹¹ A título de exemplo, Amílcar escreve a 23 de agosto de 1948: “África? Sim, eu tenho que ir para África, mas tu estarás comigo. Eu não vou deixar que tu fiques. Eu farei tudo, tudo para que me acompanhes sempre. Sempre. (...) É certo que tenho ideais. Mas não creio que os meus ideais não sejam teus, que os não queiras tanto como eu. É certo que alguns—talvez não os sintas vibrar em ti como eu sinto. Mas tenho a certeza de que sentirás. Tenho a certeza, Lena, de que tu sabes bem que eu não quero mais os meus ideais do que a ti. Não. Não, porque eles também são teus, porque eu conto contigo para a luta em prol dos nossos ideais” (149).

¹² Por exemplo, Amílcar declara que “É certo que poderia aqui e novamente, analisar as causas do erro ou das ilusões em que se alicerçam tais opiniões e afirmar-te que o mito das raças é apenas um mito. Mas não o faço. Não o faço, porque seria repetir e a repetição, aqui, seria o reflexo da minha não confiança em ti” (135).

influência no espírito de Helena, motivando-a a não se preocupar com os seus ditos, pois “não têm razão quando dizem que gostas de mim por sugestão” (135), e não sabem o que dizem quando sugerem que “os casamentos assim falham sempre” (135).

Voltando à resposta de Amílcar na carta de 7 de outubro de 1946, podemos entrever que Helena acreditava no seu amor por Amílcar e não via a sua relação como forma de compensação pelos erros do Império: “Sim, tens razão: não sonham nem nunca poderão imaginar (os preconceitos deturpam tudo) quanto és capaz de gostar de mim, quanta surdez contrapões aos seus ditos. Mas uma surdez ativa que se refletirá numa destruição sistemática de todos os falsos argumentos que te possam (poderão?) apresentar” (92).

Se analisarmos com detalhe as palavras de Amílcar, a chave poderá estar na expressão “os preconceitos deturpam tudo,” ou seja, eles poderão levar à criação de razões outras, que não apenas e simplesmente a união pura e simples de duas pessoas que se amam, para justificar a relação entre uma mulher branca nascida no centro do império e um dos seus subordinados, embora educado, africanos. Da carta de Amílcar, antevê-se uma serenidade e certeza no amor entre os dois:

Sim, é porque creio, apesar de todas as manifestações de uma acentuada falta de ‘delicadeza da alma,’ naquela ‘pureza essencial da personalidade humana,’ que não me perturbo perante os ditos e o desacordo dos descontentes, lamentando apenas o não poder falar-lhes.
E fico tranquilo, cada vez mais confiante, porque sei que em nada influenciarão o nosso amor, e creio que tudo o que disserem servirá apenas para reforçar os laços que nos unem, dando-nos uma mais perfeita consciência das nossas responsabilidades. (92)

Estas responsabilidades seriam a criação a dois de um mundo mais humano e igualitário que passaria pela destruição do colonialismo e imperialismo em África e possibilitaria o acesso de todos à educação e aos bens essenciais. É de notar que Cabo Verde serve para Amílcar como um exemplo: “Há tantos miúdos pretos, mulatos, morenos, brancos (de todas as cores). É uma imagem fiel do que é Cabo Verde. Lá não se sabe o que é ‘ser desta ou daquela cor.’ Lá o que interessa é o homem em si” (208-209). Esta é, como anteriormente referido, a versão oficial do governo—Cabo Verde como

símbolo da multiculturalidade e multirraciedade—com a qual Cabral se parece alinhar ainda em 1948. De um comentário seu numa das cartas podemos inferir uma certa simpatia, mesmo que brincalhona, pelo “português,” e um certo choque de opiniões entre si e Helena sobre questões coloniais:

A propósito de ‘os Portugueses’: afinal de contas, nunca me supus tão português. O desafio de ontem provou-mo. Se bem que desconfio que talvez tivesse sido espírito ‘clubista.’ Em todo o caso, se o meu vibrar foi de português, justifica-se: o cabo-verdiano é na realidade, e até onde se pode ser, obra portuguesa, português, portanto. Estás contente? Ah, o teu patriotismo doentio!” (291)

Dois anos depois, tal já não acontece, separando-se totalmente em termos ideológicos de Portugal, e enfatizando as contradições do império:

A Constituição portuguesa é dos mais belos documentos da igualdade dos homens, sem distinções ante o direito às benesses da civilização—e o negro, em Portugal, é afastado do exército, da marinha, da Magistratura, etc. Leis do gênero da referida—quando não servem apenas para ‘deitar poeira nos olhos,’ não conseguem mais do que amedrontar os racistas menos audaciosos ou menos poderosos, economicamente. Outras serão as que hão de extirpar de vez e para sempre o preconceito—e essas terão de corresponder a uma alteração profunda do complexo econômico-social do Mundo, base, afinal, dos preconceitos. (312)

No futuro, o racismo, prevê Amílcar, não será mais do que um dos episódios mais vergonhosos da história da humanidade. O futuro líder do PAIGC revolta-se contra a mentira¹³ e a hipocrisia de um salazarismo podre e irracional: “Receções oficiais. Sorrisos compostos, frases prenhes de retórica e de mentira, uma foto no Jornal, que cumpre a sua missão do elogio obrigatório. A pátria é a pátria e o Povo bem feliz. Felizardão: até teve o Cristo para se sacrificar por ele” (330).

¹³ Numa carta de 1948, Amílcar afirma contundentemente detestar a mentira: “Sim, Lena, detesto a mentira. (...) É a mentira, Lena, que mantém, através de séculos sem conta, milhões de seres humanos na miséria tanto material como moral. É a mentira, Lena, que mantém na ignorância, milhões de seres inteligentes que poderiam ser, num mundo de verdade, obreiros da felicidade e do bem-estar da Humanidade” (253). Numa outra carta de 3 de janeiro de 1951, clama contra a hipocrisia: “‘Feliz Ano Novo.’ O que espanta nesta decantada Civilização Cristã—é o cinismo comum às manifestações mais vulgares. Um cinismo tremendamente hipócrita, uma hipocrisia tremendamente cínica. ‘Feliz Ano Novo’” (329).

Tais palavras imbuídas de sarcasmo são de alguém que entendeu a mentira e a hipocrisia inscritas na palavra luso-tropicalismo, e contra a qual se insurgiu igualmente, do outro lado do oceano, o conceituado líder da liberação afro-brasileira, Abdias do Nascimento. Fundador do Teatro Experimental do Negro em 1944 no Rio de Janeiro, usando a arte como forma revolucionária na luta contra a opressão negra, Abdias do Nascimento não foi também alheio às falácias do coração, casando com Elisa Larkin, uma americana branca. Embora não seja um nacionalista africano, Nascimento na mesma senda dos líderes africanos e pan-africanistas, “was concerned with rescuing African memory from the ‘falsities, distortions and negations that Europe for so long have been weaving around Africa’” (in Karenga, A7). Tal como estes líderes, Abdias do Nascimento não encontrou contradições entre a sua luta pelos direitos africanos e a sua união a Elisa Larkin, a qual também o seguiu e foi sua companheira de luta. Nascimento conheceu Elisa quando aceitou uma posição como professor na Universidade Estadual de Nova Iorque, na cidade de Buffalo. A sua união foi favorecida pelo fato de Elisa falar português, pois tinha sido estudante no Brasil durante a adolescência. Casaram em 1978 e a sua união durou até ao falecimento do ativista político em 2011. Recentemente, Larkin lançou o livro *Abdias Nascimento – Grandes Vultos que Honraram o Senado* (2014), uma biografia sobre a memória, a história e o legado do seu marido. Atualmente, Elisa é diretora-presidente do Instituto de Pesquisas e Estudos Afro-Brasileiros (Ipeafro), localizado no Rio de Janeiro, e permanece ativa na militância. Numa entrevista de 2018 concedida à *Muito*, Daniel Oliveira pergunta-lhe como tinha sido a sua inserção, como mulher branca, em espaços do movimento negro:

Antes de conhecer o Abdias, como norte-americana, eu tinha um engajamento no movimento contra a Guerra do Vietnã e fazia muita discussão com a esquerda marxista que não enxergava a importância da questão colonial. Depois, na luta contra o apartheid, fazia pesquisas sobre o investimento da universidade, da qual eu era estudante, na África do Sul e me deparava com os mesmos marxistas que achavam que a questão racial era subordinada às questões de classe. E depois fiquei impactada, de maneira muito forte, com um massacre na repressão de uma rebelião numa penitenciária do Estado de Nova York, perto de minha cidade natal, Buffalo. Quarenta e duas pessoas assassinadas e todas as mortes foram atribuídas aos presos negros, indígenas e latinos. Então, me engajei na defesa jurídica e política desses acusados. E novamente a gente se deparou com os advogados, esquerdistas brancos. Não conseguia entender como não enxergar as questões racial e colonial como estruturantes. Via o impacto disso sobre essas populações. (s/p)

Embora a sua resposta não nos informe de algum tipo de problemas que tenha tido como mulher branca estrangeira, norte-americana e esposa de um negro na sociedade brasileira, ela revela o seu ativismo nos Estados Unidos que lhe permitiu apoiar e lutar em conjunto com Abdias do Nascimento durante mais de três décadas da sua união. No entanto, numa entrevista dada por Amauri Pereira, militante importante do movimento negro brasileiro ressurgido a partir de 1978, este comenta o impacto do retorno de Abdias dos EUA, na ocasião de fundação do Movimento Negro Unificado (MNU), e a visão que jovens militantes, como ele, tinham dele: um negro burguês, vindo dos EUA, casado com uma mulher branca. Chegando ao facto de quase não deixarem Abdias participar do ato de fundação do MNU:

Então, foi fundado o MNU e, no outro dia, veio o Abdias Nascimento, já com Elisa Larkin. Que era um negócio meio mítico para nós, porque Elisa vinha com aquela áurea de ser uma branca, mulher de Abdias Nascimento. Era branca, mas era uma branca de luta, então valia a aliança com ela. A gente tinha um negócio assim: 'A Elisa é nossa!'

E aí se fez a discussão, as maiores brigas. Já queriam detonar o Abdias, porque as principais lideranças eram Hamilton e Miltão. (...) Eles eram as principais lideranças ultra-radicais. Eles diziam: 'O Abdias é um burguês negro que foi para os Estados Unidos. Agora vem aqui querendo mandar. Não tem nada disso. Vamos detonar o Abdias.' Aí tivemos que circular um papel dizendo: 'O que é isso? É hora de juntar, hora de união. O cara lutou, o cara é de luta!' Enfim, aceitamos o Abdias, 'quebramos o galho' dele—realmente era assim, a radicalidade era muito grande: era quase um favor ao Abdias Nascimento (154-155)

Embora o MNU tenha criado uma situação de discriminação em relação ao casamento de Elisa com Abdias, neste caso, não parece também haver uma culpa branca feminina em necessidade de expurgação, pelo contrário, Elisa tem uma forte consciência social que a levou à iniciativa política e social. O seu privilégio branco, na verdade, levou-a a formas de agência efectiva, e não no sentido de “political redemption” analisado por Joy Wang.

Estes três casos, distintos geograficamente, mas semelhantes em termos sociopolíticos, demonstram que, por vezes, estas uniões podem significar mais do que a expressão da culpa branca feminina. Se, por um lado, e no caso de Amílcar Cabral e Maria Helena e Abdias do Nascimento e Elisa Larkin, elas confirmam o excepcionalismo racial

do Brasil e do colonialismo português e dele podem servir como porta-bandeira, paradoxalmente, também o negam. Se racismo e desigualdades não tivessem existido e estes casais não o tivessem sentido na pele, razão não haveria para juntos se unirem a movimentos mais amplos de luta contra a opressão colonial e imperial. Se, por um lado, através do amor que poderá quebrar qualquer barreira reproduzem narrativas ideológicas do seu tempo, por outro, essa reprodução é inadvertida e ultrapassa a mentira e a hipocrisia embutidas no luso-tropicalismo e no mito da democracia racial, complexificando o sistema de relações dentro do espaço colonial e pós-colonial. Como diria Amílcar Cabral, na sua penúltima carta a Maria Helena, “Que haja a compreensão e a paz racional que é a única mesologia adequada às nossas consciências” (387).

TRABALHOS CITADOS

ALMEIDA, Miguel Vale de. *An Earth-Colored Sea. 'Race', Culture and the Politics of Identity in the Post-Colonial Portuguese-Speaking World*. New York: Berghahn Books, 2004.

Cartas de Amílcar Cabral a Maria Helena. A Outra Face do Homem. Org. Iva Cabral, Márcia Souto e Filinto Elísio. Lisboa: Rosa de Porcelana, 2016.

CHILCOTE, Ronald H. *The Journal of Modern African Studies* 6.3 (1968): 373-388.

JERÓNIMO, Miguel Bandeira. “The ‘Civilization Guild’: Race and Labour in the Third Portuguese Empire, c. 1870-1930.” *Racism and Ethnic Relations in the Portuguese-Speaking World*. Ed. Francisco Bethencourt and Adrian Pearce. Oxford: Oxford University Press, 2012. 173-199.

KARENGA, Maulana. “Abdias do Nascimento at Palmares: Resistance, Affirmation and Self-Produced Possibility.” *Los Angeles Sentinel*, 06-02-11, p. A7.

LOPES, Carlos. “História em Duetto.” *Cartas de Amílcar Cabral a Maria Helena. A Outra Face do Homem*. Org. Iva Cabral, Márcia Souto e Filinto Elísio. Lisboa: Rosa de Porcelana, 2016. 37-40.

MATA, Inocência. “As cartas de Amílcar a Maria Helena como ‘documento expressivo’ na construção de uma narrativa coletiva.” *Cartas de Amílcar Cabral a Maria Helena. A Outra Face do Homem*. Org. Iva Cabral, Márcia Souto e Filinto Elísio. Lisboa: Rosa de Porcelana, 2016. 27-33.

MARTINS, Helder. *Casa dos Estudantes do Império. Subsídios para a História do seu período mais decisivo (1953 a 1961)*. Lisboa: Caminho, 2017.

OLIVEIRA, Daniel. “Elisa Larkin Nascimento: ‘Grande parte dos retrocessos tem uma dimensão racista.’” *Gelêdes*. 28 Març 2018. < <https://www.geledes.org.br/elisa-larkin-nascimento-grande-parte-dos-retrocessos-tem-uma-dimensao-racista/>>

PEREIRA, Amauri Mendes. *Histórias do Movimento Negro no Brasil. Depoimentos ao CPDOC*. Org. Verena Alberto e Amílcar Araújo Pereira. Rio de Janeiro: CPDOC-FGV, 2007.

PIRES, Pedro. "Convergência no tempo e nos propósitos." *Cartas de Amílcar Cabral a Maria Helena. A Outra Face do Homem*. Org. Iva Cabral, Márcia Souto e Filinto Elísio. Lisboa: Rosa de Porcelana, 2016. 19-24.

ROQUE, Ricardo. "Marriage Traps: Colonial Interactions with Indigenous Marriage Ties in East Timor." *Racism and Ethnic Relations in the Portuguese-Speaking World*. Ed. Francisco Bethencourt and Adrian Pearce. Oxford: Oxford University Press, 2012. 203-225.

VALA, Jorge, Diniz Lopes e Marcus Lima. "Black Immigrants in Portugal: Luso-Tropicalism and Prejudice." *Journal of Social Issues* 64.2 (2008): 287-302.

WANG, Joy. "White Postcolonial Guilt in Doris Lessing's 'The Grass is Singing'." *Research in African Literatures* 40.3 (2009): 37-47.

WILLIAMS, Susan. *Colour Bar. The Triumph of Seretse Khama and his Nation*. UK: Penguin Books, 2016.

Sandra Sousa holds a PhD in Portuguese and Brazilian Studies from Brown University. Currently, she is Assistant Professor in the Modern Languages and Literatures Department at the University of Central Florida, where she teaches Portuguese language, Lusophone and Latin American Studies. Her research interests include colonialism and post-colonialism; Portuguese colonial literature; race relations in Mozambique; war, dictatorship and violence in contemporary Portuguese and Luso-African literature; feminine writing in Portuguese, Brazilian and African literature. She has articles published in the USA, Brazil and Portugal. She is the author of *Ficções do Outro: Império, Raça e Subjectividade no Moçambique Colonial* (Esfera do Caos, 2015) and has co-edited *Visitas a João Paulo Borges Coelho. Leituras, Diálogos e Futuros* (Colibri, 2017).

Artigo convidado.