

ACHILLE MBEMBE CRÍTICA DA RAZÃO NEGRA

TRADUÇÃO
MARTA LANÇA

ANTIGONA

ACHILLE MBEMBE

CRÍTICA DA RAZÃO NEGRA

Pela primeira vez na história humana, o nome Negro deixa de remeter unicamente para a condição atribuída aos genes de origem africana durante o primeiro capitalismo (pre-
dações de toda a espécie, desapossamento da autodeterminação e, sobretudo, das duas matrizes do possível, que são o futuro e o tempo). A este novo carácter descartável e solúvel, à sua institucionalização enquanto padrão de vida e à sua generalização ao mundo inteiro, chamamos o devir-negro do mundo.

ANTIGONA

Para Sarah, Léa e Aniel,
e também para Jolyon e Jean (†)

TÍTULO ORIGINAL Critique de la raison nègre

AUTOR Achille Mbembe

TRADUÇÃO Marta Lança

REVISÃO L. Baptista Coelho

CONCEÇÃO GRÁFICA Rui Silva | www.alfinariaria.org

PAGINAÇÃO Rita Lynce

IMPRESSÃO Guide — Artes Gráficas

COPYRIGHT

© 2013 Éditions de La Découverte | Paris

© 2014 Antígona | direitos reservados para Portugal

1.^a EDIÇÃO Outubro 2014

DL 382093/14

ISBN 978-972-668-354-5

ANTÍGONA EDITORES REFRACTÁRIOS

Rua Gustavo de Matos Sequeira, n.º 39, 1.º

1250-120 Lisboa | Portugal | t +351 21 324 4170

info@antigona.pt | www.antigona.pt

INTRODUÇÃO

O devir-negro do mundo

Quisemos escrever este livro à semelhança de um rio com múltiplos afluentes, neste preciso momento em que a história e as coisas se voltam para nós, e em que a Europa deixou de ser o centro de gravidade do mundo. Efectivamente, este é o grande acontecimento ou, melhor diríamos, a experiência fundamental da nossa época. Reconhecemos porém que a vontade de medir as implicações e as consequências desta reviravolta dá ainda os primeiros passos¹. De resto, tal revelação pode ser-nos dada alegremente, pode suscitar perplexidade ou fazer-nos mergulhar num tormento ainda maior. De uma coisa temos a certeza: esta desclassificação, também ela carregada de perigos, abre possibilidades para o pensamento crítico. Tentaremos, aqui, em parte examiná-los.

¹ Dipesh Chakrabarty, *Provincializing Europe. Postcolonial Thought and Historical Difference*, Princeton University Press, Princeton, 2000; Jean Comaroff e John L. Comaroff, *Theory from the South or how Euro-America Is Evolving toward Africa*, Paradigm Publishers, Londres, 2012, em particular a introdução; Arjun Appadurai, *The Future as Cultural Fact. Essays on the Global Condition*, Verso, Londres, 2013; e Kuan-Hsing Chen, *Asia as Method. toward Deimperialization*, Duke University Press, Durham, 2010; e Walter D. Mignolo, *The Darker Side of Western Modernity. Global Futures, Decolonial Options*, Duke University Press, Durham, 2011.

Para apreender com mais exactidão a importância destes perigos e possibilidades não é de mais recordar que, de uma à outra ponta da sua história, o pensamento europeu sempre teve tendência para abordar a identidade de não em termos de pertença mútua (co-pertença) a um mesmo mundo, mas antes na relação do mesmo ao mesmo, de surgimento do ser e da sua manifestação no ser ser primeiro ou, ainda, no seu próprio espelho². Em contrapartida, interessa compreender que, como consequência directa desta lógica de autoficção, de autocontemplação e, sobretudo, de enclausuramento, o Negro e a raça têm significado, para os imaginários das sociedades europeias, a mesma coisa³. Designações primárias, pesadas, perturbadoras e desequilibradas, símbolos de intensidade crua e de repulsa, a sua aparição no saber e no discurso modernos sobre o homem (e, por consequência, sobre o humanismo e a Humanidade) foi, se não simultâneo, pelo menos paralelo; e, desde o início do século XVIII, constituiu, no conjunto, o subsolo (inconfessado e muitas vezes negado), ou melhor, o núcleo complexo a partir do qual o projecto moderno de conhecimento — mas também de governação — se difundiu⁴. Um e outro representam

² Acerca da complexidade e das tensões inerentes a este gesto, ver Srinivas Aravamudan, *Enlightenment Orientalism. Rewriting the Rise of the Novel*, University of Chicago Press, Chicago, 2012.

³ Ver François Bernier, «Nouvelle division de la Terre, par différentes espèces ou races d'hommes qui l'habitent», *Journal des Savants*, 24 de Abril de 1684, pp. 133-141; e Sue Peabody e Tyler Stovall, *The Color of Liberty. Histories of Race in France*, Duke University Press, Durham, 2003, pp. 11-27. Ver também Charles W. Mills, *The Racial Contract*, Cornell University Press, Ithaca, NY, 1997.

⁴ William Max Nelson, «Making men: Enlightenment ideas of racial engineering», *American Historical Review*, vol. 115, n.º 2, 2010, pp. 1364-1394; James Delbourgo, «The Newtonian slave body: racial Enlightenment in the Atlantic world», *Atlantic Studies*, vol. 9, n.º 2, 2012, pp. 185-207; e Nicholas Hudson, «From nation to race: the origins of racial classification in eighteenth-century thought», *Eighteenth-Century Studies*, vol. 29, n.º 3, 1996, pp. 247-264.

duas figuras gémeas do delírio que a modernidade produziu (capítulos 1 e 2).

A que se deve então este delírio, e quais as suas manifestações mais elementares? Primeiro, deve-se ao facto de o Negro ser aquele (ou ainda aquele) que vemos quando nada se vê, quando nada compreendemos e, sobretudo, quando nada queremos compreender. Em qualquer lado onde apareça, o Negro liberta dinâmicas passionais e provoca uma exuberância irracional que tem abalado o próprio sistema racional. De seguida, deve-se ao facto de que ninguém — nem aqueles que o inventaram nem os que foram englobados neste nome — desejaria ser um negro ou, na prática, ser tratado como tal. Além do mais, como explicou Gilles Deleuze, «há sempre um negro, um judeu, um chinês, um mongol, um ariano no delírio», pois aquilo que faz fermentar o delírio são, entre outras coisas, as raças⁵. Ao reduzir o corpo e o ser vivo a uma questão de aparência, de pele ou de cor, outorgando à pele e à cor o estatuto de uma ficção de cariz biológico, os mundos euro-americanos em particular fizeram do Negro e da raça duas versões de uma única e mesma figura, a da loucura codificada⁶. Funcionando simultaneamente como categoria originária, material e fantasmagórica, a raça tem estado, no decorrer dos séculos precedentes, na origem de inúmeras catástrofes, e terá sido a causa de devastações físicas inauditas e de incalculáveis crimes e carnificinas⁷.

⁵ Gilles Deleuze, *Deux régimes de fous. Textes et entretiens*, 1975-1995, Minuit, Paris, 2003, p. 25.

⁶ Miriam Eliav-Feldon, Benjamin Isaac e Joseph Ziegler, *The Origins of Racism in the West*, Cambridge University Press, Cambridge, 2009.

⁷ Frantz Fanon, *Pele Negra Máscaras Brancas*, Edufba, Salvador, 2008. Tradução de Renato da Silveira [1952]; William Bloke Modisane, *Blame Me on History*, Dutton, Nova Iorque, 1963.

VERTIGINOSO CONJUNTO

Três momentos marcaram a biografia deste vertiginoso conjunto. O primeiro foi a espoliação organizada quando, em proveito do tráfico atlântico (século xv ao xix), homens e mulheres originários de África foram transformados em homens-objeto, homens-mercadoria e homens-moeda⁸. Aprisionados no calabouço das aparências, passaram a pertencer a outros, que se puseram hostilmente a seu cargo, deixando assim de ter nome ou língua própria. Apesar de a sua vida e o seu trabalho serem a partir de então a vida e o trabalho dos outros, com quem estavam condenados a viver, mas com quem era interdito ter relações co-humanas, eles não deixariam de ser sujeitos activos⁹. O segundo momento corresponde ao acesso à escrita e tem início no final do século xviii, quando, pelos seus próprios traços, os Negros, estes seres-capturados-pelos-outros, conseguiram articular uma linguagem para si, reivindicando o estatuto de sujeitos completos do mundo vivo¹⁰. Tal período, pontuado por inúmeras revoltas de

⁸ Walter Johnson, *Soul by Soul: Life Inside the Antebellum Slave Market*, Harvard University Press, Cambridge, Mass., 1999; e Ian Baucom, *Spec-ters of the Atlantic: Finance, Capital, Slavery, and the Philosophy of History*, Duke University Press, Durham, 2005.

⁹ Acerca destes debates, ver John W. Blassingame, *The Slave Community: Plantation Life in the Ante bellum South*, Oxford University Press, Nova Iorque, 1972; Eugene D. Genovese, *Roll, Jordan, Roll: The World the Slaves Made*, Pantheon Books, Nova Iorque, 1974.

¹⁰ Dorothy Porter, *Early Negro Writing, 1760-1837*, Black Classic Press, Baltimore, 1995. E sobretudo John Ernest, *Liberation Historiography: African American Writers and the Challenge of History, 1794-1861*, University of North Carolina Press, Chapel Hill, 2004; e Stephen G. Hall, *A Faithful Account of the Race: African American Historical Writing in Nineteenth-Century America*, University of North Carolina Press, Chapel Hill, 2009. Tratando-se das Antilhas, em particular, ver Patrick Chamoiseau e Raphaël Confiant, *Lettres créoles, traces antillaises et continentales, 1635-1975*, Hatier, Paris, 1991. No mundo africano de língua inglesa, esta entrada efectua-se, como no Haiti, no decorrer do século xix. Ver,

escravos, pela independência do Haiti em 1804, por combates pela abolição do tráfico, pelas descolonizações africanas e lutas pelos direitos cívicos nos Estados Unidos, viria a completar-se com o desmantelamento do *apartheid* nos últimos anos do século xx. O terceiro momento (início do século xxi) refere-se à globalização dos mercados, à privatização do mundo sob a égide do neoliberalismo e do intrínseco crescimento da economia financeira, do complexo militar pós-imperial e das tecnologias electrónicas e digitais.

Por neoliberalismo entende-se uma fase da história da Humanidade dominada pelas indústrias do silício e pelas tecnologias digitais. O neoliberalismo é a época ao longo da qual o tempo (curto) se presta a ser convertido em força reprodutiva da forma-dinheiro. Tendo o capital atingido o seu ponto de fuga máximo, desencadeou-se um movimento de escalada. O neoliberalismo baseia-se na visão segundo a qual «todos os acontecimentos e todas as situações do mundo vivo (podem) deter um valor no mercado»¹¹. Este movimento caracteriza-se também pela produção da indiferença, a codificação paranoica da vida social em normas, categorias e números, assim como por diversas operações de abstracção que pretendem racionalizar o mundo a partir de lógicas empresariais¹². Assombrado por um seu duplo funesto, o capital, designadamente o financeiro, define-se agora com o ilimitado, tanto do ponto de vista dos seus fins

por exemplo, S.E.K. Mqhayi, Abantu Besizwe, *Historical and Biographical Writings, 1902-1944*, Wits University Press, Joanesburgo, 2009. Ela ocorre um pouco mais tarde no mundo francófono. A tal respeito, ver Alain Ricard, *Naissance du roman africain: Félix Couchouo (1900-1968)*, Pré-sence africaine, Paris, 1987.

¹¹ Joseph Vogl, *Le Spectre du capital*, Diaphanes, Paris, 2013, p. 152.

¹² Ver Béatrice Hibou, *La Bureaucratisation du monde à l'ère néolibérale*, La Découverte, Paris, 2012.

como dos seus meios¹³, já não dita apenas o seu próprio regime de tempo. Uma vez que se encarregou da «fabricação de todas as relações de filiação», procura multiplicar-se «por si mesmo» numa infinita série de dívidas estruturalmente insolúveis¹⁴.

Já não há trabalhadores propriamente ditos, já só existem nómadas do trabalho. Se, ontem, o drama do sujeito era ser explorado pelo capital, hoje, a tragédia da multidão é não poder já ser explorada de todo, é ser objecto de humilhação numa humanidade supérflua, entregue ao abandono, que já nem é útil ao funcionamento do capital. Tem emergido uma forma inédita da vida psíquica apoiada na memória artificial e numérica e em modelos cognitivos provindos das neurociências e da neuroeconomia. Não sendo os automatismos psíquicos e os tecnológicos mais do que duas faces da mesma moeda, vai-se instalando a ficção de um novo ser humano, «empresário de si mesmo», plástico e convocado a reconfigurar-se permanentemente em função dos artefactos que a época oferece¹⁵.

Este novo homem, sujeito do mercado e da dívida, acha-se um puro produto do acaso natural. Tal espécie de «forma abstracta sempre pronta», como diz Hegel, capaz de se vestir de todos os conteúdos, é típica da civilização da imagem e das novas relações que ela estabelece entre os factos e as ficções¹⁶. Apenas um entre os outros animais não tem nenhuma essência própria a proteger ou salvaguardar. Não tem, *a priori*, nenhum limite para a

¹³ Ver Joseph Vogl, *op. cit.*, pp. 166 e seguintes.

¹⁴ *Ibid.*, p. 183 e p. 170.

¹⁵ Ver Roland Gori e Marie-José Del Voigo, *Exilés de l'intime. La médecine et la psychiatrie au service du nouvel ordre économique*, Paris, Denoël, 2008.

¹⁶ Ver, deste ponto de vista, Francesco Masci, *L'Ordre règne à Berlin*, Éditions Allia, Paris, 2013.

modificação da sua estrutura biológica e genética¹⁷. Distingue-se, em vários aspectos, do sujeito trágico e alienado da primeira industrialização. Em primeiro lugar, é um indivíduo aprisionado no seu desejo. A sua felicidade depende quase inteiramente da capacidade de reconstruir publicamente a sua vida íntima e de oferecê-la num mercado como um produto de troca. Sujeito neuroeconómico absorvido pela dupla inquietação exclusiva da sua animalidade (a reprodução biológica da sua vida) e da sua coisificação (usufruir dos bens deste mundo), este *homem-coisa, homem-máquina, homem-código e homem-fluxo*, procura antes de mais regular a sua conduta em função de normas do mercado, sem hesitar em se auto-instrumentalizar e instrumentalizar outros para otimizar a sua quota-parte de felicidade. Condenado à aprendizagem para toda a vida, à flexibilidade, ao reino do curto prazo, abraça a sua condição de sujeito solúvel e descartável para responder à injunção que lhe é constantemente feita — tornar-se outro.

Acresce a isso o facto de o neoliberalismo representar a época na qual capitalismo e animismo, durante muito tempo obrigados a manter-se afastados, tendem finalmente a fundir-se. Passando doravante o ciclo do capital a ir da imagem para a imagem, a imagem tornou-se um factor de aceleração das energias instintivas. Da potencial fusão do capitalismo e do animismo resultam algumas consequências determinantes para a nossa futura compreensão da raça e do racismo. Desde logo, os riscos sistemáticos aos quais os escravos negros foram expostos

¹⁷ Ver Pierre Dardot e Christian Laval, *La Nouvelle Raison du monde. Essai sur la société néolibérale*, La Découverte, Paris, 2009. Ver também Roland Gori, «Les dispositifs de réification de l'humain (conversa com Philippe Schepers)», *Semen. Revue de sémiotique-linguistique des textes et discours*, n. 30, 2011, pp. 57-70.

durante o primeiro capitalismo constituem agora, se não a norma, pelo menos o quinhão de todas as humanidades subalternas. Depois, a tendencial universalização da condição negra é simultânea com a instauração de práticas imperiais inéditas que devem tanto às lógicas escravagistas de captura e de predação como às lógicas coloniais de ocupação e exploração, ou seja, às guerras civis ou *razzias* de épocas anteriores¹⁸. As guerras de ocupação e as guerras anti-insurreccionais visam não apenas capturar e liquidar o inimigo, mas também levar adiante uma distribuição do tempo e uma atomização do espaço. Uma parte do trabalho consiste agora em transformar o real em ficção e a ficção em real; a mobilização militar aérea, a destruição de infra-estruturas, os golpes e feridas são acompanhadas por uma mobilização total através das imagens¹⁹. Elas fazem agora parte de dispositivos de uma violência que se desejava pura.

Aliás, captura, predação, exploração e guerras assimétricas seguem lado a lado com a rebalkanização do mundo e a intensificação de práticas de zonamento — evidenciando uma inédita cumplicidade da economia com a biologia. Em termos concretos, tal cumplicidade traduz-se na militarização das fronteiras, na fragmentação de territórios e na sua divisão, bem como na criação, no interior dos estados existentes, de espaços mais ou menos autônomos, por vezes subtraídos a todas as formas de

¹⁸ Ler Françoise Vergès, *L'Homme prédateur. Ce que nous enseigne l'esclavage sur notre temps*, Albin Michel, Paris, 2011.

¹⁹ Ver os trabalhos de Stephen Graham, *Cities under Siege. The New Military Urbanism*, Verso, Londres, 2010; Derek Gregory, «From a view to a kill. Drones and late modern wars», *Theory, Culture & Society*, vol. 28, n.º 7-8, 2011, pp. 188-215; Ben Anderson, «Facing the future enemy. US counterinsurgency doctrine and the pre-insurgents», *Theory, Culture & Society*, vol. 28, n.º 7, 2011, pp. 216-240; e Eyal Weizman, *Hollow Land. Israel's Architecture of Occupation*, Verso, Londres, 2011.

soberania nacional, mas operando sob a lei informal de um sem-fim de pequenas jurisdições e de grupos armados privados, ou sob a tutela de entidades internacionais, com o pretexto de fins humanitários, ou, simplesmente, de exércitos estrangeiros²⁰. Estas práticas de zonamento vêm, geralmente, acompanhadas por toda uma rede transnacional de repressão: quadrícula ideológica das populações, contratação de mercenários afectos à luta contra as guerrilhas locais, formação de «comandos de caça», recurso sistemático a prisões em massa, tortura e execuções extrajudiciais²¹. Graças às práticas de zonamento, um «imperialismo da desorganização» manufatura desastres e multiplica um pouco por todo o lado as condições de excepção, alimentando-se da anarquia.

A custa de contratos de reconstrução e sob o pretexto de combater a insegurança e a desordem, empresas estrangeiras, grandes potências e classes dominantes autóctones arrecadam as riquezas e as minas dos países assim avassalados. Transferências maciças de fortunas para interesses privados, desapossamento de uma parte crescente das riquezas que lutas anteriores tinham arrancado ao capital, pagamento indefinido de dívida acumulada,

²⁰ Alain Badiou, «La Grèce, les nouvelles pratiques impériales et la ré-invention de la politique», *Lignes*, Outubro 2012, pp. 39-47. Ver, ainda, Achille Mbembe, «Necropolitics», *Public Culture*, vol. 15, n.º 1, 2003; Naomi Klein, *La Stratégie du choc. La montée d'un capitalisme du désastre*, Actes Sud, Arles, 2008 [2007]; Adi Ophir, Michal Givoni, Sari Hanafi (dir.), *The Power of Inclusive Exclusion. Anatomy of Israeli Rule in the Occupied Palestinian Territories*, Zone Books, Nova Iorque, 2009; e Eyal Weizman, *op.cit.*

²¹ David H. Ucko, *The New Counterinsurgency Era. Transforming the US Military for Modern Wars*, Georgetown University Press, Washington, DC, 2009; Jeremy Scabill, *Blackwater. The Rise of the World's Most Powerful Mercenary Army*, Nation Book, Nova Iorque, 2007; John A. Nagl, *Learning to Eat Soup with a Knife. Counterinsurgency Lessons from Malaya and Vietnam*, Chicago University Press, Chicago, 2009; Grégoire Chamayou, *Théorie du drone*, La Fabrique, Paris, 2013.

duobornia negro i rose para problematizar de novo de "auto" subalterno

a violência do capital afligem agora, inclusive, a própria Europa, onde vem surgindo uma nova classe de homens e de mulheres estruturalmente endividados²².

Mais característica ainda da potencial fusão do capitalismo e do animismo é a possibilidade, muito distinta, de transformação dos seres humanos em coisas animadas, em dados digitais e em códigos. Pela primeira vez na história humana, o nome Negro deixa de remeter unicamente para a condição atribuída aos genes de origem africana durante o primeiro capitalismo (predações de toda a espécie, desapossamento da autodeterminação e, sobretudo, das duas matrizes do possível, que são o futuro e o tempo). A este novo carácter descartável e solível, à sua institucionalização enquanto padrão de vida e à sua generalização ao mundo inteiro, chamamos o *devenir-negro do mundo*.

A RAÇA NO FUTURO

Sendo o Negro e a raça duas figuras centrais (ainda que negadas) do discurso euro-americano acerca do «homem», será possível pensar que a desclassificação da Europa e a sua conseqüente inscrição na categoria de simples província do mundo determinará a extinção do racismo? Ou deveremos pensar que, se a Humanidade se tornar fungível, o racismo vai reconfigurar-se nos interstícios de uma nova linguagem — assoreada, molecular e fragmentada — acerca da «espécie»? Se colocarmos a questão nestes termos, não corremos o risco de esquecer que o Negro e a raça nunca foram elementos congelados (capítulo 1).

²² Maurizio Lazzarato, *La Fabrique de l'homme endetté*, Amsterdam, Paris, 2011.

Pelo contrário, sempre fizeram parte de um encadeamento de coisas, elas próprias nunca acabadas. Aliás, o seu significado fundamental foi sempre existencial. O nome Negro em particular libertou, durante muito tempo, uma extraordinária energia, ora como veículo de instintos inferiores e de forças caóticas, ora como signo luminoso da possibilidade de redenção do mundo e da vida num dia de transfiguração (capítulos 2 e 5). Além de designar uma realidade heteróclita e múltipla, fragmentada — em fragmentos de fragmentos sempre novos —, este nome assinalava uma série de experiências históricas desoladoras, a realidade de uma vida vazia; o assombramento, para milhões de pessoas apanhadas nas redes da dominação de raça, de verem funcionar os seus corpos e pensamentos a partir de fora, e de terem sido transformadas em espectadores de qualquer coisa que era e não era a sua própria vida²³ (capítulos 3 e 4).

E não é tudo. Produto de uma máquina social e técnica indissociável do capitalismo, da sua emergência e globalização, este nome foi inventado para significar exclusão, embrutecimento e degradação, ou seja, um limite sempre conjurado e abominado. Humilhado e profundamente desonrado, o Negro é, na ordem da modernidade, o único de todos os humanos cuja carne foi transformada em coisa, e o espírito, em mercadoria — a cripta viva do capital. Mas — e esta é a sua manifesta dualidade —, numa reviravolta espectacular, tornou-se o símbolo de um desejo consciente de vida, força pujante, flutuante e plástica, plenamente engajada no acto de criação e até de viver em vários tempos e várias histórias ao mesmo tempo. A sua capacidade de enfeitiçar e, até, de alucinar multiplicou-se. Algumas pessoas não hesitariam em reconhecer

²³ Didier Anzieu, *Le Moi-Peau*, Dunod, Paris, 1995, p. 31.

no Negro o lodo da terra, o nervo da vida através do qual o sonho de uma Humanidade reconciliada com a natureza, ou mesmo com a totalidade do existente, encontraria novo rosto, voz e movimento²⁴.

O ocaso europeu anuncia-se então, mesmo que o mundo euro-americano não tenha chegado a saber, ainda que quisesse saber (ou fingir saber), do Negro. Em muitos países assevera-se agora um «racismo sem raças»²⁵. No intuito de aprimorar a prática da discriminação, tornando a raça conceptualmente impensável, faz-se com que cultura e religião tomem o lugar da «biologia». Afirma-se que o universalismo republicano é cego em relação à raça, encerram-se os Não-Brancos nas suas supostas origens, e continuam a proliferar categorias totalmente racializadas, as quais, maioritariamente, alimentam, no quotidiano, a islamofobia. Mas quem, entre nós, pode duvidar de que chegou o momento de finalmente começar-por-si-mesmo, e enquanto a Europa se extravia, apanhada pela doença de não saber onde se encontra no mundo e com ele, de se alicerçar e fundar qualquer coisa de absolutamente novo?

Para fazê-lo, será necessário esquecer o Negro ou, pelo contrário, salvaguardar a sua força em relação ao que é falso, o seu carácter luminoso, fluido e cristalino — este estranho sujeito escorregadio, serial e plástico, constantemente mascarado, firmemente colocado nos dois lados do espelho, ao longo de uma fronteira que não pára de se estender? Além disso, se no meio desta tormenta o

²⁴ Ver especialmente a poesia de Aimé Césaire. Acerca da temática do lodo, ver Édouard Glissant e Patrick Chamoiseau, *L'Intraitable Beauté du monde*, Galaade, Paris, 2008.

²⁵ Eric Fassin, *Démocratie précaire*, La Découverte, Paris, 2012; e Fassin (dir.), *Les Nouvelles Frontières de la société française*, La Découverte, Paris, 2010.

Negro conseguir de facto sobreviver àqueles que o inventaram, e se, numa reviravolta de que a História guarda segredo, toda a humanidade subalterna se tornar negra, que ríscos acarretaria um tal *devenir-negro do mundo* a respeito da universal promessa de liberdade e de igualdade de que o nome Negro terá sido o signo manifesto no decorrer do período moderno? (capítulo 6).

Não é de mais lembrar que terá sobrado qualquer coisa, das fendas e até das lesões da crueldade colonial, para dividir, classificar, hierarquizar e diferenciar. Pior ainda, a clivagem criada permanece. Será mesmo verdade que hoje em dia estabelecemos com o Negro relações diferentes das que ligam o senhor ao seu criado? Ele próprio não continuará a ver-se apenas pela e na diferença? Não estará convencido de ser habitado por um duplo, uma entidade alheia que o impede de chegar ao conhecimento de si mesmo? Não viverá num mundo de perda e de cisão, mantendo o sonho de regresso a uma identidade que se declina a si própria em função da essencialidade pura e, portanto, muitas vezes, do que lhe é dissemelhante? A partir de quando o projecto de levantamento radical e de autonomia em nome da diferença se tornou simples inversão mimética daquilo que durante tanto tempo foi a sua maldição?

Estas são algumas das questões que colocamos neste livro, o qual, não sendo nem uma história das ideias nem um exercício de sociologia histórica, se serve no entanto da história para propor um estilo de reflexão crítica acerca do mundo do nosso tempo. Ao privilegiar uma forma de reminiscência, meio solar e meio lunar, meio diurna e meio nocturna, tínhamos em mente uma única questão — como pensar a diferença e a vida, o semelhante e o dissemelhante, o excedente e o em comum? A experiência negra resume bem tal interrogação, pre-

servando na consciência contemporânea o lugar de um limite fugaz, de uma espécie de espelho móvel. Ainda nos interrogamos por que razão pára este espelho móvel de girar sobre si mesmo. O que o impede de parar? O que explica esta sucessão infinita de cisões, cada uma mais estéril que a outra?

Joanesburgo, 2 de Agosto 2013

O presente ensaio foi escrito ao longo da minha estada no Witwatersrand Institute for Social and Economic Research (WISER) da Universidade de Witwatersrand (Joanesburgo, África do Sul). Faz parte de um ciclo de reflexão que *De la postcolonie* (2000) iniciara, seguindo-se *Sortir de la grande nuit* (2010), e de cujo trabalho em curso sobre o afro-politismo assinala a conclusão.

Ao longo deste ciclo, fomos forçados a habitar vários mundos ao mesmo tempo, não num gesto gratuito de desmembramento, mas de vaivém, susceptível de autorizar a articulação, a partir de África, de um pensamento *da circulação e da travessia*. Ao longo deste caminho, não procurámos «provincializar» as tradições europeias do pensamento. De resto, elas não são de modo algum alheias. Quando se trata de dizer o mundo na língua de todos, existem, pelo contrário, relações de força no seio destas tradições, e uma parte do nosso trabalho consistiu em ponderar tais fricções internas e em apelar à descen-tralização, não para reforçar a distância entre África e o mundo, mas para permitir que emirjam, o mais claramente possível, as novas exigências de uma possível universalidade.

Existe apenas um mundo

O nascimento da questão da raça — e portanto do Negro — está ligado à história do capitalismo.

O motor primeiro do capitalismo é o duplo instinto, por um lado, da violação ilimitada de todas as formas de interdito e, por outro, da abolição de qualquer distinção entre os meios e os fins. No seu sombrio esplendor, o escravo negro — primeiríssimo tema de raça — é o produto destes dois instintos e a figura exemplar de uma violência sem limites e de uma precariedade sem limites.

Poder predador, poder autoritário e poder polarizador, o capitalismo precisou sempre de *subsídios raciais* para explorar os recursos do Planeta. Assim o foi e assim o é, ontem e hoje, ainda que actualmente esteja a colonizar o seu próprio centro, e que as perspectivas de um *devir-negro do mundo* nunca tenham sido tão evidentes.

As lógicas de distribuição da violência à escala planetária não poupam nenhuma região do mundo, não mais que a vasta operação em curso de depreciação das forças produtivas.

Do mesmo modo, não haverá recessão em relação à Humanidade, enquanto não se fizer a economia da restituição, da reparação ou da justiça. Restituição, reparação

e justiça são condições para a escalada colectiva em termos de humanidade. O pensamento acerca do que há-de vir será, forçosamente, um pensamento da vida, de reserva da vida, do que terá de escapar ao sacrifício. Deve ser um pensamento em circulação, um pensamento em movimento, um pensamento-mundo.

Conhecer o mundo — o que ele é, as relações entre as suas diversas partes, a extensão dos seus recursos e a quem pertencem, como habitá-lo, o que o move e o ameaça, para onde vai, as suas fronteiras e limites, o seu possível fim — tem-nos ocupado desde o momento em que o ser humano de carne, osso e espírito surgiu sob o signo do Negro, isto é, do *homem-mercadoria, do homem-metal e do homem-moeda*. No fundo, tem sido a nossa questão. E continuará a ser, pelo menos enquanto dizer mundo for o mesmo que dizer Humanidade, e vice-versa.

Na verdade, apenas existe um mundo. Ele é um Todo composto por mil partes. De todo o mundo. De todos os mundos.

Édouard Glissant deu um nome a esta entidade viva e de múltiplas facetas. O *Todo o Mundo*. Pretendia sublinhar a dimensão simultaneamente ecuménica e de epifania do próprio conceito de Humanidade — conceito sem o qual o mundo propriamente dito, no seu carácter de coisa, nada significa.

É portanto a Humanidade toda ela que dá nome ao mundo. Ao conferir, assim, o seu nome ao mundo, ela delega-se nele e dele recebe confirmação da sua própria posição, singular mas frágil, vulnerável e parcial, pelo menos em relação a outras forças do universo — os animais e os vegetais, os objectos, as moléculas, as divindades, as técnicas, os materiais, a terra que treme, os vulcões que eclodem, os ventos e as tempestades, as águas que sobrem, o sol que brilha e queima e por aí a fora. Assim,

só existe mundo por nomeação, delegação, mutualidade e reciprocidade.

Mas toda a humanidade se delega no mundo e dele recebe confirmação do seu próprio ser, assim como da sua própria fragilidade, deixando, então, a diferença entre o mundo dos humanos e o mundo dos não-humanos de ser de ordem externa. Opondo-se ao mundo dos não-humanos, a Humanidade opõe-se a si mesma. Pois, afinal, é na relação que mantemos com o conjunto do vivo que se manifesta, em última instância, a verdade daquilo que somos.

Na África de outrora, o sinal da epifania que é a Humanidade era a semente que se lança à terra, que morre, renasce e produz tanto a árvore, o fruto, como a vida. Foi em grande parte para celebrar as núpcias entre a semente e a vida que os Africanos antigos inventaram fala e linguagem, objectos e técnicas, cerimónias e rituais, obras de arte e, até, instituições sociais e políticas. A semente produz a vida num ambiente frágil e hostil, no seio do qual a Humanidade encontra trabalho e descanso, mas que ela também deve proteger. Este ambiente tinha, regularmente, necessidade de ser restaurado. A maior parte dos saberes vernaculares servia apenas para este labor interminável de restauração. Era do conhecimento geral que a natureza constituía uma força em si. Era impossível moldá-la, transformá-la ou dominá-la, se não se estivesse em sintonia com ela. No entanto, esta dupla tarefa de transformação e de regeneração participava de um conjunto cosmológico cuja função era consolidar cada vez mais o campo de relações entre os seres humanos e os outros seres vivos com os quais eles partilham o mundo.

Partilhar o mundo com outros seres vivos, eis a divida por excelência. Era de facto a principal chave para a durabilidade, tanto dos humanos como dos não-humanos.

Neste sistema de trocas, de reciprocidade e de mutualidade, humanos e não-humanos eram o lodo uns dos outros.

Édouard Glissant não falava do lodo como se fosse um simples refúgio da matéria — uma substância ou elementos aparentemente mortos, uma parte aparentemente perdida, detritos arrancados à sua fonte e que as águas acarretam. Glissant considerava o lodo como um resíduo depositado nas margens dos rios, no meio dos arquipélagos, no fundo dos oceanos, ao longo dos vales e no sopé das falésias — por todo o lado e, sobretudo, nos lugares áridos e desertos de onde, numa inesperada reviravolta, do estreme emergem inéditas formas da vida, do trabalho e da linguagem.

A durabilidade do nosso mundo, frisava ele, devia ser pensada a partir do avesso da história, a partir do escravo e da estrutura canibal da nossa modernidade, aquela que se instala com o tráfico negroiro e que dele se alimenta durante séculos. O mundo que emerge desta estrutura canibal compõe-se de inúmeras ossadas humanas sepultadas sob o oceano e que, a pouco e pouco, se fazem esqueleto e se dotam de carne. É feito de toneladas de cacos e de cotos, de pedaços de palavras dispersos que logo se juntaram e, a partir dos quais, num milagre, se reconstitui a língua, no local de encontro entre o ser humano e o seu animal. A durabilidade do mundo depende da nossa capacidade de reanimar os seres e as coisas aparentemente sem vida — o homem morto, devolvido ao pó pela seca econômica, aquela que, pobre de mundo, trafica com os corpos e a vida.

O mundo não vai durar, a não ser que a Humanidade se empenhe na tarefa de constituição daquilo que é preciso chamar de *reservas de vida*. Se a recusa a perecer faz de nós seres de história e autoriza que o mundo seja mundo,

então a nossa vocação para durar só pode realizar-se quando o desejo de vida for a pedra de toque de um novo pensamento, da política e da cultura.

Nos antigos Dogons, este labor sem fim de reparação tinha um nome — a dialéctica da carne e da semente. A tarefa das instituições sociais era a de luta contra a morte do ser humano e de refrear-lhe a corrupção, isto é, a sua degradação no pó. A máscara era o símbolo por excelência da determinação dos seres vivos na luta contra a morte. Simulacro do cadáver e substituto do corpo perecível, a sua função não era apenas a de comemorar os defuntos. Era também a de testemunhar a transfiguração do corpo (irvólucro perecível), a apoteose do mundo e a sua impunitescibilidade. É no intuito de regressar à ideia da vida como forma impercível e imputescível que o trabalho de reparação nos convida.

Nestas condições, mesmo que se criem fronteiras, se ergam muros e se delimitem enclaves, que se divida, classifique, hierarquize, e se tente suprimir da Humanidade aqueles e aquelas que se rebaixam, se desprezam ou, ainda, todos os que não se parecem connosco, ou com os quais pensamos nunca nos vir a entender, existe apenas um mundo, e todos temos direito a ele. Este mundo pertencemos a todos, com igualdade, e todos somos seus herdeiros, apesar das diferentes maneiras de o habitar, de onde provém precisamente a efectiva pluralidade de culturas e de modos de vida. Dizê-lo não significa de todo ocultar a brutalidade e o cinismo que ainda caracterizam o encontro dos povos e das nações. Trata-se simplesmente de recodar um dado imediato, inexorável, cuja origem se situa sem dúvida no início dos tempos modernos — isto é, o irreversível processo de mistura e de entrelaçamento das culturas, dos povos e das nações.

Existe apenas um mundo, pelo menos por enquanto, e esse mundo é tudo aquilo que existe. Consequentemente, o que temos em comum é o sentimento ou, melhor, o desejo de ser, cada um à sua maneira, um ser humano completo. Tal desejo de plenitude humana é algo que todos partilhámos. O que, aliás, nos é cada vez mais comum é, no entanto, a proximidade do distante. É o facto de termos de partilhar, queiramos ou não, este mundo que é tudo o que existe e tudo o que temos.

Para construir este mundo que é o nosso, será necessário restituir, àqueles e àquelas que passaram por processos de abstracção e de coisificação na história, a parte de humanidade que lhes foi roubada. Nesta perspectiva, o conceito de reparação, para além de ser uma categoria económica, remete para o processo de reunião de partes que foram amputadas, para a reparação de laços que foram quebrados, reinstaurando o jogo da reciprocidade, sem o qual não se pode atingir a humanidade.

Restituição e reparação estão portanto no centro da própria possibilidade da construção de uma consciência comum do mundo, ou seja, do cumprimento de uma justiça universal. Os dois conceitos de restituição e de reparação baseiam-se na ideia segundo a qual cada ser humano é intrinsecamente depositário de uma parte da Humanidade. Esta parte irredutível pertence a cada um de nós e, na verdade, torna-nos, simultaneamente, diferentes e semelhantes uns aos outros. A ética da restituição e da reparação implica por conseguinte o reconhecimento daquilo a que podemos chamar a parte do outro, que não é a minha, e da qual eu sou no entanto o garante, quer queira quer não. Esta parte do outro não posso alcançar-lá sem consequências para a ideia de si, da justiça, do direito, em suma, da Humanidade, ou ainda para o

projecto do universal, se for este efectivamente o seu destino final.

Reparação, há que explicar, porque a história deixou lesões e cicatrizes. O processo histórico foi, para grande parte da nossa humanidade, um processo de habituação à morte do outro — morte lenta, morte por asfixia, morte súbita, morte delegada. Esta habituação à morte do outro, daquele ou daquela com quem se cre nada haver para partilhar, estas formas múltiplas de enfraquecimento das fontes vivas da vida em nome da raça ou da diferença, tudo isto deixou vestígios muito profundos, quer no imaginário e na cultura, quer nas relações sociais e económicas. Tais lesões e cicatrizes impedem de fazer comunidade. De facto, a construção do comum é inseparável da reinvenção da comunidade.

Por definição, a questão da comunidade universal coloca-se portanto em termos de habituação do Aberto, de cuidado prestado ao Aberto — o que é absolutamente diferente de uma atitude que pretenda antes de mais enclausurar, permanecer enclausurado naquilo que, por assim dizer, nos é próximo. Esta forma de *desaproximação* é, na verdade, o contrário da diferença. Na maior parte dos casos, a diferença é o resultado da construção de um desejo e de um trabalho de abstracção, de classificação, de divisão e de exclusão — um gesto de poder que, por conseguinte, é interiorizado e reproduzido nos gestos da vida de todos os dias, inclusive pelos próprios excluídos. Muitas vezes, o desejo de diferença emerge precisamente dos lugares onde se vive mais intensamente a experiência de exclusão. Nestas circunstâncias, a proclamação da diferença é a linguagem invertida do desejo de reconhecimento e de inclusão.

Mas se, de facto, a diferença consiste no desejo (isto é, a vontade), esse desejo não é necessariamente desejo de

poder. Também pode ser o desejo de ser protegido, de ser poupado, de ser preservado do perigo. Por outro lado, o desejo de diferença não é também necessariamente o oposto do projecto do *em comum*. De facto, para aqueles que passaram pela dominação colonial ou a quem, num dado momento da história, a sua humanidade foi roubada, a recuperação desta parte de humanidade passa muitas vezes pela proclamação da diferença. Mas, como vemos em certa crítica negra moderna, a proclamação da diferença é apenas um momento de um projecto mais vasto — de um mundo que virá, de um mundo antes de nós, no qual o destino é universal, um mundo livre do peso da raça e do ressentimento e do desejo de vingança que qualquer situação de racismo convoca.

ÍNDICE

| | |
|--|----|
| INTRODUÇÃO — O DE VIR-NEGRO DO MUNDO | 9 |
| Vertiginoso conjunto | 12 |
| A raça no futuro | 18 |
| | |
| CAPÍTULO 1 — A QUESTÃO DA RAÇA | 25 |
| Efábulação e enclausuramento do espírito | 26 |
| Recalibragem | 44 |
| O substantivo «Negro» | 52 |
| Aparência, verdade e simulacros | 64 |
| A lógica do recinto fechado | 71 |
| | |
| CAPÍTULO 2 — O POÇO DA ALUCINAÇÃO | 75 |
| Uma humanidade prorrogada | 75 |
| Atribuição, interiorização e inversão | 79 |
| O Negro, de branco, e o Branco, de negro | 84 |
| Paradoxos do nome | 92 |
| O kolossos do mundo | 99 |