



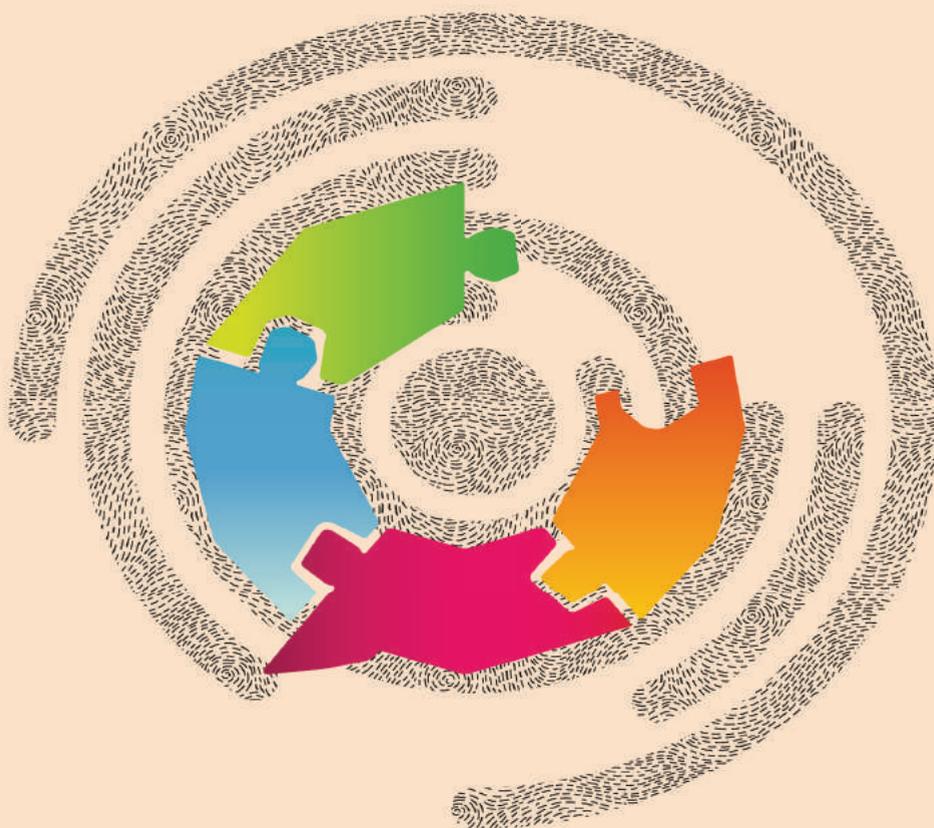
Actas

Proceedings

Colóquio Internacional Epistemologias do Sul:
aprendizagens globais Sul-Sul, Sul-Norte e Norte-Sul

International Colloquium Epistemologies of the South:
South-South, South-North and North-South global learnings

Boaventura de Sousa Santos e Teresa Cunha (eds)



Volume 4

Direitos Humanos e outras gramáticas da dignidade humana
Human rights and other grammars of human dignity
Junho - June 2015

PROPRIEDADE E EDIÇÃO / PROPERTY AND EDITION

Centro de Estudos Sociais – Laboratório Associado
Universidade de Coimbra
www.ces.uc.pt
Colégio de S. Jerónimo, Apartados 3087
3000-995 Coimbra – Portugal
Tel: +351 239 855573/ + 351 239 855589

ISBN: 978-989-95840-5-1

Capa e projecto gráfico / Cover and graphic design

Cristiana Ralha

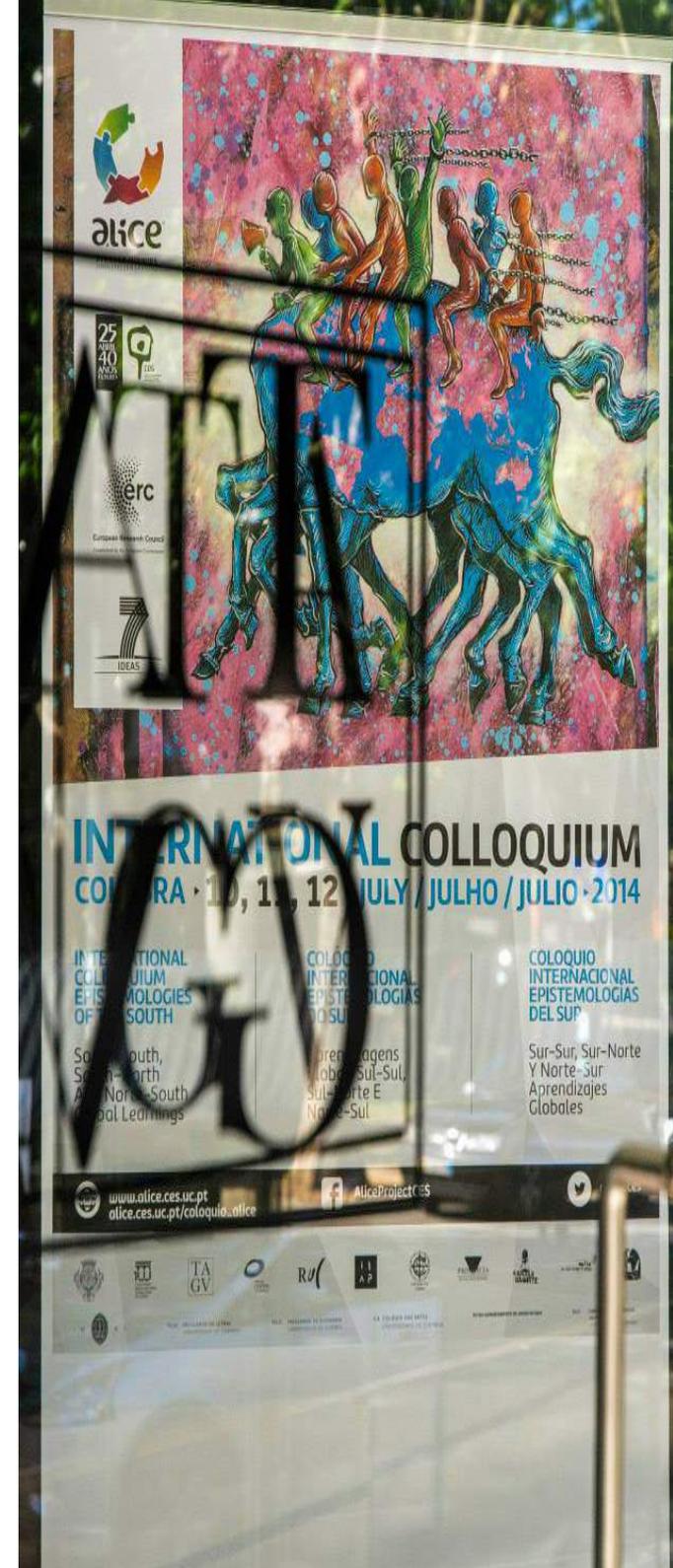
Coimbra, Junho, 2015

COMISSÃO CIENTÍFICA DO COLÓQUIO / SCIENTIFIC COMMITTEE

Boaventura de Sousa Santos
José Manuel Mendes
Maria Paula Meneses
Élida Lauris
Sara Araújo

COMISSÃO ORGANIZADORA DO COLÓQUIO / ORGANISING COMMITTEE

Alice Cruz
Aline Mendonça
André Brito Correia (Coord. do Programa Cultural / Cultural Programme Coord.)
Antoni Aguiló
Bruno Sena Martins
Catarina Gomes
Cristiano Gianolla
Dhruv Pande
Élida Lauris (Coord. Executiva / Executive Coord.)
Francisco Freitas
José Luis Exeni
Luciane Lucas dos Santos
Mara Bicas
Maurício Hashizume
Raúl Llasag
Rita Kacia Oliveira (Coord. Executiva / Executive Coord.)
Sara Araújo (Coord. Executiva / Executive Coord.)
Teresa Cunha



POR VONTADE DO AUTOR E DA AUTORA, ESTE TEXTO NÃO OBSERVA AS REGRAS DO NOVO ACORDO ORTOGRÁFICO



alice



ces
Centro de Estudos Sociais
Laboratório Associado
Universidade de Coimbra



erc
European Research Council



IDEAS

Foto / Photo
Rodrigo Reis

AGRADECIMENTOS INSTITUCIONAIS

Este livro, em quatro volumes, resulta de um esforço colectivo que envolveu várias instituições e muitas pessoas a quem queremos prestar o nosso profundo agradecimento.



Universidade de Coimbra



Colégio das Artes da Universidade



Departamento de Arquitetura da Faculdade



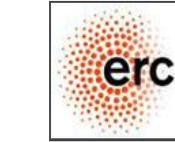
Escola da Noite / Teatro da



Faculdade de Economia da



Faculdade de Letras da



University of Coimbra



College of Arts of the University of



Department of Architecture of the Faculty



Escola da Noite / Teatro da



Faculty of Economics of the



Faculty of Arts and Humanities



Machado de Castro National



NES - Núcleo de Estudantes



NES - Sociology Student Body



RUC - Radio Universidade de



RUC - Radio Universidade de

Este livro de Actas foi elaborado no âmbito do projecto de investigação “ALICE – Espelhos Estranhos, Lições Imprevistas: Definindo para a Europa um novo modo de partilhar as experiências do Mundo”, coordenado por Boaventura de Sousa Santos (alice.ces.uc.pt), no Centro de Estudos Sociais da Universidade de Coimbra – Portugal. O projecto é financiado pelo Conselho Europeu para a Investigação, 7º Programa Quadro da União Europeia (FP/2007-2013) / ERC Grant Agreement n. [269807].

INSTITUTIONAL ACKNOWLEDGMENTS

These Proceedings, in four volumes, would not have been possible without the kind support and help of many individuals and organizations. I would like to extend our sincere thanks to all of them.

This book of proceedings was elaborated as part of research project “ALICE – Strange Mirrors, Unsuspected Lessons: Leading Europe to a new way of sharing the world experiences”, coordinated by Boaventura de Sousa Santos (alice.ces.uc.pt), at the Centre for Social Studies of the University of Coimbra – Portugal. The project is financed by the European Research Council (ERC), 7th Framework Programme of the European Union (FP/2007-2013) / ERC Grant Agreement n. [269807].



Fabrice Schurmans¹

Resumo

Este artigo analisa a noção de emancipação a partir do trabalho de Cabral, Césaire e Du Bois, pretendendo assim apontar para o lugar matricial ocupado por estes três pensadores na necessária, mas complexa, articulação das lutas entre si. Esta perspetiva comparada ajuda a perceber que, independentemente do contexto no qual se exerceu a opressão (escravatura, colonialismo), a teoria da luta pela emancipação colocou perguntas complexas, tais como os limites que a dita emancipação devia alcançar. Esta reflexão a partir dos três autores conduz-nos, por fim, à questão da ferramenta utilizada para atingir tal objetivo: a tradução intercultural, utopia para alguns, recurso imprescindível para outros.

Palavras-chave: emancipação, tradução, Cabral, Césaire, Du Bois.

Abstract

This article examines the concept of emancipation in Cabral, Césaire and Du Bois as well as the key role played by these three intellectuals in the necessary, and complex, articulation of the struggles among themselves. This compared perspective contributes to realize that, regardless of the context where oppression occurs (slavery, colonialism), the theory of the struggle for emancipation brings complex questions to the fore, such as the very limits that emancipation should achieve. This discussion leads finally to the question of the means used to reach that particular objective: intercultural translation, an utopia for some, but an indispensable resource for others.

Keywords: emancipation, translation, Cabral, Césaire, Du Bois.

¹ Doutorado em Pós-Colonialismos pela Universidade de Coimbra, Fabrice Schurmans é investigador em pós-doutoramento no Centro de Estudos Sociais. Desenvolve o seu projeto de investigação ao abrigo de uma bolsa concedida pela FCT. Publicou dois livros (*Michel de Ghelderode. Un tragique de l'identité*, 2011; *O Trágico do Estado Pós-colonial. Pius Ngandu Nkashama, Sony Labou Tansi, Pepetela*, 2014) assim como diversos artigos. É igualmente tradutor de dramaturgos portugueses do século XX.

Regressar a Amílcar Cabral, Aimé Césaire e W.E.B Du Bois permite pôr em evidência certas genealogias, captar a ligação existente entre pensadores críticos oriundos das diásporas africanas, perceber a atualidade de uma filosofia concreta de emancipação. De certo modo, os textos destes três intelectuais de referência dialogam, mantêm uma espécie de fio condutor que os liga entre si, não apenas porque Césaire e Cabral leram certamente Du Bois, mas também porque, quando confrontados, independentemente dos respetivos contextos sociais, com uma opressão violenta e de longa duração, avançam com respostas frequentemente semelhantes. Trata-se também de reler os textos destes autores no século XXI a fim de mostrar a sua pertinência num mundo onde as palavras e os gestos racistas ganham visibilidade tanto no espaço como no discurso social e político. Lembrar-nos-emos que Balibar e Wallerstein apontaram a emergência e a sedimentação de um racismo mais cultural, fundado e apoiado num discurso e num conjunto de ações, nomeadamente na França dos anos 80, um racismo que cimenta uma comunidade (Balibar e Wallerstein, 1997:28).² À semelhança de um Du Bois e de um Césaire, Balibar percebeu que a revolta do oprimido face ao racismo não era suficiente: «A destruição do complexo racista não implica apenas a revolta das suas vítimas, mas a transformação dos próprios racistas, e conseqüentemente a decomposição interna da comunidade instituída pelo racismo (Balibar e Wallerstein, 1997 :29). Como veremos, Cabral, Césaire e Du Bois já antes tinham percebido que a luta pela emancipação deveria concomitantemente visar os dois polos: para que o fio de sujeição instituído pela escravatura e pelo colonialismo cessasse seria necessário o desaparecimento da representação do mundo que justificava a escravatura e o colonialismo.

A noção de emancipação – como conceito e como prática – está de volta, mas, como sublinhava uma obra recente (Cukier, Delmotte e Lavergne, 2013), regressa num contexto particular, o da diversidade das lutas políticas pela emancipação e da metamorfose da crítica social contemporânea. Como se poderá, neste contexto, definir a emancipação quando a noção ganhou sentidos diversos, quase contraditórios? Para além disso, a noção foi descredibilizada, entre outros, porque certos grandes projetos de emancipação (as lutas anticoloniais e os anarquismos, por exemplo) viram a sua parte de utopia ser traída pelos factos, com a decepção a desembocar num questionar da pertinência do conceito. Mesmo se, por causa da diversidade de aceções e de contextos em que a noção é expressa, lhes parece difícil propor uma definição consensual da emancipação, os autores desta obra propõem avançar justamente tendo em conta a diversidade e os contextos em questão:

A maior parte das vezes associa-se a emancipação à uma forma de

2 É o que confirmou, em 2013, Harry Roselmack, jornalista oriundo das Antilhas, o primeiro apresentador negro de um telejornal francês em horário nobre, perante um comentário racista de uma representante eleita da Frente Nacional. O comentário em causa reduzia a pessoa visada (Christine Taubira) a uma condição de raça, mas, para Roselmack, ia bem mais além e evocava a permanência na França de uma personalidade racista: «O que me entristece é o fundo de racismo que resiste ao tempo e às palavras de ordem, não apenas no seio da FN, mas no âmago da sociedade francesa. É uma herança dos tempos antigos, uma justificação de uma dominação suprema e criminosa: a escravatura e a colonização.» (Roselmack, 2013). Os comentários racistas a propósito da Ministra da Justiça permitiram à imprensa confrontar-se com a libertação da palavra racista no campo político francês, bem como no europeu, após o 11 de setembro (Abdul e De Montvalon, 2013:6; Joie, 2013:12-13).

libertação, de abandono das relações de dominação, ou à afirmação e ao reforço de um poder de ação coletivo ou individual, ainda, numa versão jurídica, à conquista de novos direitos. (Cukier, Delmotte e Lavergne, 2013 :11)³

Quanto à disparidade de contextos históricos e sociais, não consideram articulá-los entre si através da tradução linguística e intercultural. Afirmam que poderá haver certamente convergência, semelhanças entre as lutas, mas a emancipação «não terá o mesmo significado prático, estratégico e histórico particular» (Cukier, Delmotte e Lavergne, 2013:12). As questões, bem como as práticas culturais, são diferentes, o que parece ser para os autores um obstáculo, pois é difícil conceber as lutas por todo o mundo a convergir «num sentido único da história». Se se tenta aproximá-las em nome da emancipação, «poder-se-á dar lugar a desacordos teóricos, sociais e políticos» (Cukier, Delmotte e Lavergne, 2013:12).⁴ Aqui os autores não têm em conta um fator para cujos efeitos Cabral, Césaire e Du Bois já tinham apontado: o capitalismo e o liberalismo, independentemente das realidades sociais locais, produziram por todo o lado os mesmos efeitos de exclusão e violência em detrimento dos proletários, das mulheres, dos escravos, das populações colonizadas, e em proveito de uma aristocracia burguesa, masculina e branca.⁵ Perante o que vêem como um problema insolúvel, os autores ignoram, portanto, a possibilidade de recorrer ao exercício difícil da

3 É neste sentido que Serge Halimi entende a noção quando aborda a função do seu jornal, *Le Monde diplomatique*, na nossa sociedade. Partindo da constatação de que a maior parte dos antigos diários de referência, comprados e dominados por homens de negócios que defendem o capitalismo, tomam como dado adquirido a vitória do sistema que oprime uma grande parte da humanidade, defende uma informação de qualidade, aprofundada, como garantia de uma emancipação para todos: «Se *Le Monde diplomatique* mudou bastante desde há 60 anos, este racionalismo tranquilo, esta esperança progressista, esta recusa de gritar com os lobos continua a ser a sua constante. Numa época em que populações inteiras tombam no obscurantismo, no medo e na paranóia, nós continuamos a pensar que a razão, as ciências, a educação, o saber, a história podem legitimamente suplantar a emoção única, as crenças, os preconceitos, as superstições, o fatalismo, a lei da vingança. E fundar um projeto de libertação humana. Não estamos obcecados pelo tema da decadência porque continuamos a apostar na emancipação.» (Halimi, 2014:20).

4 Esta questão essencial da dificuldade sentida em articular entre si as lutas pela emancipação acaba de ser colocada por Frédéric Lordon, economista progressista, analista das causas da crise económica atual. Uma das questões colocadas por Lordon aborda a escala geográfica pertinente na luta contra o capitalismo. Se a solidariedade com outras esquerdas na Europa constitui um horizonte desejável, é necessário privilegiar em primeiro lugar o nacional em nome justamente do que ele chama de comunidade da língua. A experiência mostra que, em certos casos concretos, existe entre os atores empenhados na luta «impossibilidade total de falarem entre si, de se compreenderem, portanto de se coordenarem e lutarem». Embora não seja referida, a tradução parece, apesar de tudo, inevitável: «Não se formará assim *uma esquerda* – que seria de imediato pós-nacional. Formar-se-ão *esquerdas*, ancoradas localmente e todavia muito desejosas de falarem entre si e de se apoiarem.» (Lordon, 2014:19)

5 O filósofo italiano Domenico Losurdo mostrou que o dito universalismo dos valores liberais, desde a emergência deste pensamento e representação do mundo, apenas englobou a burguesia europeia. Quanto aos crimes cometidos tanto na Europa (contra os irlandeses, os proletários, as mulheres e as crianças pobres) como no exterior das suas fronteiras não foram apenas excessos lamentáveis, mas, pelo contrário, a consequência direta de uma representação racista e elitista do mundo (Losurdo, 2013). A intelectual e ativista do Mali Aminata Traoré aponta justamente para a responsabilidade do capitalismo e da representação liberal do mundo na emergência de um sofrimento comum entre o Norte e o Sul: «Somos numerosos através do mundo a sentir que, para lá das fronteiras e dos diferentes destinos, a realidade do poder é sensivelmente a mesma por todo o lado, feita de indiferença pelos pontos de vista e pelas aspirações profundas dos povos e de fuga para a frente para soluções que podem revelar-se desastrosas. [...] A concentração de poder nas mãos de uma meia dúzia de homens diz muito sobre a necessidade urgente de fazer nascer uma cidadania transfronteiriça; a que se exerce a nível nacional tem um alcance muito limitado.» (Traoré, 2002:168-169)

tradução intercultural. Neste caso preciso, a abordagem de Boaventura de Sousa Santos, defendendo, pelo contrário, a possibilidade de articular entre si as lutas sociais através da tradução, mostra que os processos emancipatórios em curso por todo o mundo não somente podem, mas ganhariam igualmente se se compreendessem e se articulassem na sua luta comum contra o capitalismo, o colonialismo e o patriarcado (Santos, 2014:212). Acrescenta-se que a tradução é mesmo desejável no seio de uma Europa onde coabitam, ao lado do discurso nacional hegemónico, discursos de grupos sociais provenientes das diásporas, discursos que, como sublinhou Hourya Bentouhami na esteira de Stuart Hall, favorecem uma ligação narrativa diferente à nação. A fim de garantir a coexistência pacífica entre estes discursos e a grande história nacional, bem como entre os próprios discursos marginais, é necessário negociar o que se pode traduzir ou não, avaliando o nível de traduzibilidade dos discursos em presença.⁶ Mesmo se a possibilidade de fracasso faz parte de qualquer operação de tradução, esta tem o mérito de, ao contrário do que defendem Cukier, Delmotte e Lavergne, favorecer a aproximação entre práticas sociais e lutas de emancipação levadas a cabo em contextos espaciais e temporais diferentes.⁷

Parece-me que a crítica social eurocêntrica sairia beneficiada se compreendesse o que esta operação de tradução significa realmente retornando a Cabral, Césaire e Du Bois, três pensadores empenhados que aproximaram práticas sociais e lutas pela emancipação jogando com as fronteiras entre as disciplinas bem como entre ciência e literatura, uma vez que todos foram simultaneamente ensaístas e poetas (Cabral, Césaire), dramaturgo (Césaire) ou romancista (Du Bois). Para além disso, a crítica social eurocêntrica tem frequentemente a tendência, como mostrou o intelectual e ativista afro-americano Reiland Rabaka (2010), para negligenciar o papel desempenhado pelo colonialismo e pelo racismo na (re)produção de relações desiguais de poder entre classes, raças e sexos, a favor unicamente da luta de classes no seio do sistema capitalista.⁸

Ora, para os autores aqui estudados, a emancipação deve ser entendida simultaneamente na sua dimensão coletiva (a emancipação total dos povos oprimidos) mas também individual (o abandono, por parte do indivíduo, de relações de alienação, quer se trate de relações de raça, de identidade sexual ou de classe). É preciso perceber esta dupla dimensão não numa relação temporal de sucessão mas de simultaneidade: assim, em Du Bois e Cabral, a emancipação

6 «A tradução é necessária por causa da «proliferação subalterna da diferença» cuja lógica sublinha o paradoxo da mundialização contemporânea [...]» (Bentouhami, 2013:278), isto é, por um lado a mundialização de um modelo cultural (americano) e a proliferação de particularismos. Torna-se assim necessário negociar, entre as diversas formas culturais e entre elas e a cultura dominante, o acesso ao discurso nacional. Esta negociação assemelha-se a «um exercício de tipo hermenêutico que visa tanto compreender como fazer-se compreender» (Bentouhami, 2013:278). A negociação remete ainda para a «tradutibilidade recíproca das culturas», inevitável no contexto de uma sociedade marcada pela presença de diversas diásporas.

7 «Because there is no single universal social practice or collective subject to confer meaning and direction to history, the work of translation becomes crucial to identify, in each concrete and historical moment or context, which constellations of practices carry more counterhegemonic potential.» (Santos, 2014:222)

8 Balibar sublinhará também a importância do que ele chama de neo-racismo, nascido no contexto da descolonização e dos movimentos migratórios Sul-Norte, em relação às relações e à consciência de classe, uma vez que os trabalhadores oriundos das migrações são frequentemente objeto de ostracismo por parte dos seus colegas europeus (Balibar e Wallerstein, 1997:33).

política e jurídica do povo oprimido vai claramente de mãos dadas com a emancipação do indivíduo através da cultura. O primeiro, que, por vezes, foi classificado apressadamente de marxista afro-americano, defendia a emancipação dos afro-americanos enquanto grupo (e não classe) oprimido, mas sem perder de vista a importância da emancipação individual através do ensino: «Above our modern socialism, and out of the worship of the mass, must persist and evolve that higher individualism which the centres of culture protect [...]» (Du Bois, 1986:437).⁹

Conhece-se a influência que Du Bois exerceu junto de pensadores africanos e negros da diáspora (Cabral e Césaire, por exemplo), bem como sobre a emergência de uma teoria crítica africana (Rabaka, 2010). A sua obra principal, *The Souls of Black Folk*, teve de facto uma influência que extravasou há muito os Estados Unidos. Publicado em 1903, o livro, uma recolha híbrida de artigos, ensaios sociológicos ou de textos literários, conheceu nada menos do que 119 reedições nos Estados Unidos num século, prova da atualidade e necessidade renovada do seu conteúdo. Obra híbrida desde o início, reflexo do ecletismo intelectual de um autor versado em história como em sociologia, filosofia, ou ainda em estudos clássicos, contém igualmente as marcas do interesse de Du Bois pelas artes e pela estética nos seus limiares e paratextos: cada capítulo abre com o destaque a um autor inglês, alemão ou persa bem como um extrato de *Sorrow Songs*. Parece que perante a permanência da alienação, da opressão, da dominação social, económica e cultural branca quarenta anos após a abolição da escravatura, Du Bois sentiu a necessidade de dizer a realidade dos libertos de uma outra maneira, radicalmente nova. Aqui terá provavelmente influenciado um grande número de outros pensadores africanos e negros oriundos das diásporas africanas dos séculos XX e XXI que, de Césaire a Achille Mbembe, passando por Frantz Fanon e Aminata Traoré, sempre deram grande importância à forma dos seus ensaios, a uma nova maneira de dizer o mundo que não seja (demasiado) marcada pela língua do antigo dono/colonizador.

No momento em que escreve o seu livro, Du Bois anota os fracassos da emancipação: emancipados em direitos, os libertos permaneceram alienados em numerosos domínios (económicos e culturais nomeadamente). Afirma que os ex-escravos e os seus descendentes continuam a depender de uma estrutura económica, social e cultural que deixa pouca margem de manobra. Percebeu que o estatuto do homem livre não abrangia todo o significado da emancipação: libertar sem redistribuir as terras, libertar sem atribuir o direito de voto e

9 Encontramos em Cabral esta mesma procura da emancipação a nível coletivo e individual. A sua conceção de identidade explica em parte por que razão, apesar de ter em conta a luta de classes, esta não pode dar conta totalmente do que se passa nas sociedades colonizadas. Para ele, coexistem duas identidades em cada indivíduo, uma identidade biológica (ou identidade primeira) e uma identidade sociológica (ou identidade atual), mantendo entre elas uma relação dialética e dinâmica: «Com efeito, a identidade não é uma qualidade imutável, precisamente porque os dados biológicos e sociológicos que a definem estão em permanente evolução» (Cabral, 2008:219). Esta relação dialética poderá ser encontrada igualmente a outro nível, com a identidade em Cabral sendo o que identifica um indivíduo ou um grupo e o distingue de um outro indivíduo ou grupo. O humanismo desta conceção de identidade evidencia-se nisto : se é verdade que existem elementos que permitem distinguir os homens entre si, existem igualmente elementos que lhes são comuns. «A definição de uma identidade, individual ou coletiva, é portanto, simultaneamente, a afirmação e a negação de um determinado número de características que definem indivíduos ou coletividades em função de coordenadas históricas (biológicas e sociológicas), em dado momento da sua evolução.» (Cabral, 2008:219)

de representação, libertar sem facilitar o acesso à propriedade ou à educação acabava por reduzir a amplitude da emancipação original. Como avança em várias ocasiões, foi prejudicial para o negro passar do estatuto de escravo ao de homem livre num sistema económico capitalista onde iria competir no mercado com o trabalhador branco pobre. A luta pela emancipação total do povo negro não se concretizaria com a abolição formal da escravatura. Segundo Du Bois, para atingir este objetivo seria ainda preciso desmontar as representações que continuavam a dominar e a estruturar em grande parte os mundos branco e negro.

É certo que, assim reconhece, as pessoas coexistem mas «despite much physical contact and daily intermingling, there is almost no community of intellectual life or point of transference where the thoughts and feelings of one race can come into direct contact and sympathy with the thoughts and feelings of the other» (Du Bois, 1986:488-489). O homem branco é tão prisioneiro da linha de separação como o negro, pois quando cidadãos brancos esclarecidos tentaram construir algo em colaboração com os seus homólogos negros, alguém sempre «has forced the color-question to the front and brought the tremendous force of unwritten law against the innovators» (Du Bois, 1986:489).

Neste ponto de vista, Du Bois tinha consciência do papel desempenhado pelas representações do negro nos diferentes aparelhos ideológicos do mundo branco (por exemplo, escolas, igrejas, jornais). É certo que, assim nota, o nível social e cultural do mundo negro o impede de gozar plenamente dos seus direitos cívicos, mas o preconceito de que é objeto «is more often a cause than a result of the Negro's degradation» (Du Bois, 1986:400). Este preconceito racista é objeto de «systematic encouragement and pampering by all agencies of social power from the Associated Press to the Church of Christ» (Du Bois, 1986:400). É que o corpo negro emancipado pela justiça branca continua a carregar os traços da sua inscrição no mundo branco através do preconceito; dito de outra forma, é significado, coberto de signos, de representações, que o determinam apesar de todos os esforços do ex-escravo para demonstrar a ausência de sentido do preconceito em questão. Césaire, Cabral assim como Fanon perceberam igualmente que a emancipação significava outra coisa para lá do simples abandono jurídico de um corpo subordinado ao seu dono. É o que sublinhou Elsa Dorlin na sua releitura de Fanon. Para ela, a emancipação comporta uma «dimensão jurídica, quer dizer que ser emancipado corresponde antes de tudo a um estatuto jurídico» (Dorlin, 2013:233). Estaríamos assim mais do lado da concessão de direitos por parte do polo dominante ao polo dominado. Pelo contrário, «Fanon inscreve-se numa tradição que recupera o conceito de libertação como explosão do movimento, aí compreendido como movimento *pela e na* violência, sem esperar ser autorizado a ser livre» (Dorlin, 2013:234). Neste lugar acordado ao corpo que procura libertar-se joga-se qualquer coisa essencial, pois, tanto para o ex-escravo como para o ex-colonizado, o racismo determinou a maneira de o seu corpo estar no mundo.

Penso assim que toda a questão do fora de si (*hors de soi*) remete para este problema: como se constrói um outro esquema corporal, como se esquematiza por assim dizer, como alguma coisa da ordem de um “encarno”

se experimenta e se redesenha, se reconfigura, se delimita no espaço e no tempo e institui uma outra historicidade-materialidade do sujeito. (Dorlin, 2013:238)

É disto que se trata em Cabral, Césaire e Du Bois: reinscrever o corpo do ex-escravo e do ex-colonizado numa outra relação consigo e com o outro, não sucessivamente mas simultaneamente. Césaire também mostrou em que medida a inscrição do colonizado no mundo era parcialmente determinada pelo colonizador e pela sua cultura: em África uma linha de cor, o Véu de Du Bois, erguia-se entre os dois polos e reproduzia-se através da epistemologia, das representações e das ciências oriundas do mundo ocidental. O inimigo não é assim apenas o banqueiro, o capitalista, o militar, mas também todos os que contribuem para a colonização dos espíritos, jornalistas, escritores, ensaístas (Césaire, 2004:38). Pouco importa que tenham boas ou más intenções, «o essencial é que a sua boa-fé aleatória subjetiva não tem qualquer relação com o alcance objetivo e social do mau trabalho que fazem como cães de guarda do colonialismo» (Césaire, 2004:39). Césaire relembra, desta maneira, que o colonialismo está fundado em construções textuais (geográficas, filosóficas, religiosas, sociológicas...) que partem de pressupostos raciais e que fazem pouco caso de critérios científicos de validação de uma hipótese. Césaire via uma unidade em toda esta produção discursiva:

«E eis a unidade impressionante em tudo isto, a tentativa perseverante burguesa de levar os problemas mais humanos para noções confortáveis e ocas: a ideia de um complexo de dependência em Mannoni, a ideia ontológica nos R.P. Tempels, a ideia de ‘tropicalidade’ em Gourou. O que fazem o Banco da Indochina no meio disto tudo? E o Banco de Madagáscar? E o chicote? E os impostos?» (Césaire, 2004: 51). Tudo isso, diz Césaire, desaparece, tornado «irreconhecível no reino dos raciocínios pálidos» (Césaire, 2004:51). O escritor da Martinica insiste ainda na violência do sistema e das suas práticas, mas acrescenta que o sistema em questão não conseguiria perdurar sem um sistema discursivo que tende a justificar ou a negar essa mesma violência.

É assim, por terem compreendido a essência da escravatura e do colonialismo que Cabral, Césaire e Du Bois defendiam a necessidade de uma emancipação que abrangesse os dois polos. O desaparecimento de uma série de condicionalismos que pesavam sobre os escravos bem como sobre as populações colonizadas deveriam, em contrapartida, libertar as populações brancas e da metrópole de uma representação racista do mundo. Sabemos que Du Bois concebia duas vias principais para favorecer a emancipação dos negros americanos: por um lado, o direito de voto e de representação e, por outro lado, o acesso ao ensino universitário. O alcance do acesso à universidade ia muito além da simples emancipação das populações negras, pois a ignorância, princípio explicativo principal da permanência do racismo, tocava igualmente os brancos do Sul dos Estados Unidos. A sua conceção de ensino no início do século XX poderá parecer utópica, sobretudo se nos recordarmos dos erros deste

século, mas, de várias maneiras, o horizonte utópico de Du Bois poderia igualmente constituir o nosso, uma vez que o racismo cultural e, numa dimensão menor, o racismo ideológico continuam a pesar no mundo ocidental:

[...] Such human training as will best use the labor of all men without enslaving or brutalizing; such training as will give us poise to encourage the prejudices that bulwark society, and to stamp out those that in sheer barbarity deafen us to the wail of prisoned souls within the Veil, and the mourning fury of shackled men. (Du Bois, 1986:426)

Vista assim, a questão da educação poderá parecer um truísmo, mas é preciso ter em mente o quanto ela era (e continua a ser) essencial num contexto social em que era preciso ensinar aos homens brancos e negros a viver juntos de maneira «proveitosa» (Du Bois, 1986:426). Doravante, o único entrave à educação deveria ser a capacidade de cada homem estudar, independentemente da cor da sua pele, e não a sua posição para lá ou para cá do Véu. No contexto específico do Sul dos Estados Unidos, tal era, sem dúvida, mais difícil na medida em que a escravatura tinha criado, por um lado, «two backward peoples» (Du Bois, 1986:426) e, por outro, uma população branca cuja representação do mundo estava estruturalmente determinada pelo racismo. Experiências desastrosas e tentativas frustradas explicam que, apesar de alguns progressos, tivesse havido tantos fracassos neste campo, mas – Du Bois tem sempre em consideração a complexidade de um problema social na sua interação com outros problemas relacionados – tal explica-se, em parte, por um contexto económico onde a concorrência entre trabalhadores brancos e negros, sobretudo entre os mais pobres, se manteve muito forte. Desenvolver o direito do povo negro a aceder à universidade, a ultrapassar, em parte, através do ensino e da cultura, o determinismo social, acabava igualmente por libertar os brancos dos seus preconceitos em relação aos ex-escravos.

Num contexto diferente, Césaire compreendeu que retornar ao colonialismo, desmontando as suas estruturas profundas, permitia certamente contribuir para a libertação dos povos africanos sob dominação colonial, mas igualmente dos povos que, na metrópole, viviam fechados numa representação colonial do mundo. Para além disso, para os europeus, retornar ao que foi a conquista e a ocupação colonial significava apreender a origem de um outro genocídio, o que foi cometido por europeus contra outros europeus.

«Seria necessário primeiro estudar como a colonização *desciviliza* o colonizador, *o embrutece* no sentido literal da palavra, o degrada, o acorda para instintos submersos, a cobiça, a violência, o ódio racial, o relativismo moral [...]» (Césaire, 2004:12). Césaire acrescenta que todos os crimes cometidos nas colónias conduzem ao seguinte: «existe o veneno incutido nas veias da Europa, e o progresso lento, mas seguro, de barbarização (*ensauvagement*) do continente» (Césaire, 2004: 12). O autor coloca aqui de forma clara a ligação entre colonialismo e nazismo, estádio último da barbárie europeia, obrigando assim a burguesia

a compreender as fontes do primeiro genocídio: «foi absolvido, fecharam-se os olhos, foi legitimado porque, até então, apenas fora aplicado a povos não europeus [...]» (Césaire, 2004:13). Ao tomarem consciência dos crimes cometidos em nome da civilização contra os escravos e os africanos, os americanos brancos e os europeus não apenas percebiam a sua história de outra maneira, mas percebiam igualmente as origens da situação social dos afro-americanos e dos colonizados, o que, *in fine*, os conduziria a uma emancipação ontológica relativamente à representação racista do mundo.

Cabral também o vislumbrou, ele que sempre apoiou a ideia de que a luta do oprimido contra o opressor (colonial nesta ocorrência) teria consequências nas metrópoles europeias, pois estas descobririam que, através da resistência cultural, política e armada, o oprimido existia e que ele desejava, acima de tudo, apesar da opressão, a sua emancipação. A natureza da reação e a sua intensidade dependem, assim nos diz Cabral, do «grau de cristalização de uma mentalidade colonialista ou racista das diferentes categorias sociais, isto é, dos indivíduos» (Cabral, 2008:233). Descobrir que o povo colonizado luta, que possui uma cultura própria assim como um projeto nacionalista, tem, de facto, um impacto sobre a população metropolitana que assim desenvolve a possibilidade de se emancipar de «um elemento negativo da sua cultura: o preconceito da supremacia da nação colonizadora sobre a nação colonizada» (Cabral, 2008:234).

Notar-se-á ainda que, se os três pensadores recorrem frequentemente à cultura negra e africana como utensílio e suporte de emancipação para os ex-escravos e os seus descendentes assim como para os colonizados, não se trata de uma conceção de cultura como algo fixo, centrada sobre si própria, emancipatória por natureza. Ainda que Cabral, Césaire e Du Bois defendam um regresso a certas práticas sociais e experiências históricas africanas produzidas como não-existentes pelos polos dominantes nos Estados Unidos e na Europa, não se trata de modo algum de um retorno nostálgico a uma realidade ideal. Assim, quando Césaire afirma, a propósito das sociedades africanas pré-coloniais, que «eram sociedade não só ante-capitalistas, como foi dito, mas também anti-capitalistas. Eram sociedades democráticas, sempre» (Césaire, 2004:25), não se deverá aqui ver traços de um retorno nostálgico.¹⁰ Os abusos existiam da parte de certas elites que, de qualquer maneira, se entenderiam com o colonizador para perpetuar as relações de sujeição e manter-se no poder: «instalou-se, em detrimento do povo, um circuito de bons serviços e de cumplicidades» (Césaire, 2004:24). Cabral também compreendeu que o retorno às fontes africanas, a experiências sociais ignoradas, não se podia operar a não ser de maneira crítica por causa não somente da diversidade das fontes em questão, mas também devido à heterogeneidade de situações onde esse retorno teria lugar: «É um processo lento, descontínuo e desigual, cujo desenvolvimento, ao nível de cada indivíduo, depende do grau de aculturação, das condições

10 «Thus, Césaire's return to Africa is more spiritual and cultural than physical, and it requires a critical (dare I say, *dialectical*) exploration of the past, which for many continental and, especially, diasporan African means salvaging what we can in the aftermath of the horrors of the African holocaust, enslavement, colonization, segregation, and Eurocentric assimilation.» (Rabaka, 2010:130)

materiais de existência, da formação ideológica e da própria história enquanto ser social» (Cabral, 2008:217).

Este regresso parecia-lhe necessário a fim de evidenciar que os grupos sociais eram portadores de uma história bem mais rica do que supunham os colonizadores. Todavia, por este retorno ter lugar no contexto da luta pela libertação nacional e por esta luta produzir ela própria cultura, novas maneiras de estar no mundo, o retorno seria crítico (assim, está fora de questão para Cabral recuperar o modelo de gerontocracia de certas sociedades pré-coloniais ou o papel *naturalmente* subalterno da mulher). Consequentemente, retornar à cultura significa retornar dialeticamente a esta e perceber que a cultura pode ser simultaneamente reacionária e revolucionária, tradicional e transformadora, estagnante e dinâmica (Rabaka, 2010:265).¹¹

Este retorno a algumas fontes bem como a uma história da opressão a partir do ponto de vista dos oprimidos abriu, para estes pensadores, novas perspectivas críticas, uma outra maneira de trabalhar pela emancipação dos danados da terra, o que implica um distanciamento em relação aos pensamentos eurocêntricos de emancipação. Assim, Du Bois evidenciaria as aporias do marxismo e do socialismo no ponto preciso da emancipação do trabalhador de cor. Note-se, com Rabaka, que Du Bois fez parte, durante um ano, do Partido Socialista Americano (1911-1912), mas saiu por causa do racismo presente no seio do partido (exclusão de membros negros e asiáticos). Tal confirma o que ele evidenciara num texto de 1907 (*The Negro and Socialism*) sobre as contradições do socialismo, contradições que Rabaka sintetizou da seguinte maneira:

[...] a silence on and/or inattention to: race, racism, and anti-racist struggle; colonialism and anti-colonial struggle; and, the ways in which *both* capitalism and colonialism exacerbate not simply the economic exploitation of non-European peoples, but continues (both physical and psychological) colonization beyond the realm of political economy. (Rabaka, 2010:52)

Segundo Du Bois, o socialismo empenhava-se acima de tudo na defesa dos direitos do trabalhador branco do sexo masculino, o que, convém sublinhar, recorda o quão o escritor e intelectual estava consciente dos laços estreitos entre capitalismo, racismo e relação desigual de poder entre os sexos. Situada na interseção de diversas formas de opressão, a mulher americana negra teria podido, por causa justamente desta situação, reivindicar um lugar central no processo de emancipação, nomeadamente no seio de organizações feministas norte-americanas. Porém, segundo Rabaka, Du Bois teria ficado surpreendido ao ver o racismo dentro das associações feministas (nomeadamente na *National American Woman Suffrage Association*) que reclamavam o direito de voto apenas para as mulheres brancas.

¹¹ De maneira fundamental, o processo de descolonização e o de re-africanização, processos revolucionários, colocam uma questão essencial: «what it means – ontologically, existentially, and phenomenologically speaking – to be ‘African’ – that is, ‘African’ in a world dominated by European imperialism or, to put it another way, it calls into question what it means to be ‘black’ in a white supremacist colonial capitalist world.» (Rabaka, 2010:265)

Ora, desde 1898 (*The study of Negro Problems*), o autor tinha percebido que a emancipação de uns beneficiava a emancipação dos outros: «Every argument for Negro suffrage is an argument for woman's suffrage; every argument for woman's suffrage is an argument for Negro suffrage; both are great movements in democracy» (Du Bois *apud* Rabaka:64). É por isso necessário recordar novamente que, para Du Bois, a aquisição de um direito civil ou social para os negros americanos amplificava o alcance da emancipação a outros segmentos sociais, nomeadamente aos proletários brancos e às mulheres brancas. Vemos aqui desenhar-se um projeto de emancipação que tende para um projeto de democracia o mais inclusiva possível. Na interseção de noções como classe, identidade sexual e raça, Du Bois pensou uma democracia em expansão permanente transgénero e interétnica.

A análise que Cabral faria das relações desequilibradas de poder entre raças, classes e sexos não difere da de Du Bois e Césaire. De facto, sempre articulou o local (a luta contra o colonizador português na Guiné) com o global (a luta contra todas as formas de opressão), a crítica do capitalismo com a do racismo de origem colonial. Tinha consciência que uma teoria crítica do capitalismo deveria ultrapassar a crítica do capitalismo no mundo ocidental, já que as teorias globais provenientes do mundo ocidental acabavam por ter em conta apenas os problemas que atingiam as sociedades industriais tecno-capitalistas. Em contrapartida, Cabral engloba o mundo colonial na sua crítica e oferece assim uma visão mais subtil e mais pertinente das relações desiguais de poder a nível global.¹² Com Cabral, tal como com Césaire, a luta pela emancipação inscreve-se no local da luta física, armada no caso guineense, mas é entendida como uma luta global, visando a emancipação de todos. Por outras palavras, não se trata apenas de lutar contra o colonialismo português pela emancipação dos guineenses e dos cabo-verdianos. O autor parte assim de uma experiência nacional concreta para defender um nacionalismo de abertura, um nacionalismo humanista, um nacionalismo revolucionário. A luta pela emancipação não devia assim terminar com a independência de Cabo Verde e da Guiné: deveria prosseguir no âmbito do continente bem como de outros povos sob dominação imperialista (nomeadamente os palestinianos).¹³

A questão que temos o direito de colocar perante este alargamento da emancipação para outros círculos diz respeito aos limites: até onde podemos levar a luta? Seguindo Cabral, Césaire e Du Bois, é preciso expandir o seu alcance continuamente. Ainda que tenha começado a favor dos direitos das populações negras, a emancipação, assim defende Césaire, toca «a humanidade inteira». Por outras palavras, não se pode parar na luta e é preciso articulá-la com outras: «O nosso empenhamento só tem sentido se for um re-enraizamento, é certo, mas também uma florescência (*épanouissement*), uma superação e a conquista de

12 «As the world actually exists, it is an imperial world, a world where one human group doggedly attempts to dominate all other human groups; where one human culture and civilization is acknowledged and exalted as the only authentic human culture and civilization; where one's people history is considered the 'History' of humanity *in toto*.» (Rabaka, 2010:235)

13 «More, the struggles and emancipatory efforts of colonized and alienated people, those folk who defiantly refuse 'reification', must ever be against the imperial global system which promotes the destruction and degradation of human beings, their histories and heritages, their cultures and civilizations, and their lives and lands.» (Rabaka, 2010:235)

uma fraternidade nova e maior» (Césaire, 2004:92).¹⁴ A Europa que, durante a longa noite colonial, teve uma visão parcelar e tendenciosa dos direitos do homem, ficaria a ganhar ao reler Césaire e compreender finalmente o significado de um humanismo à medida do homem. Por fim, retomar Cabral, Césaire e Du Bois significa igualmente, como sublinhámos no início, aproximar as lutas, utilizar o meio da tradução linguística e intercultural com a finalidade de alcançar não apenas o que une as lutas, mas igualmente aquilo contra o qual as lutas se organizam. Como sublinha Santos, a aproximação entre saberes e práticas que favorecem a emancipação social baseia-se, em grande parte, num trabalho tão indispensável como frágil de tradução, um trabalho que, entre outros contributos, põe em evidência as aporias, contradições e os impasses da modernidade ocidental (Santos, 2014:233). O trabalho em questão apenas será possível, como vimos, se realizado a partir do ponto de vista dos que dolorosamente e de forma concreta experimentaram as contradições em causa. Depois de Cabral, Césaire e Du Bois, outros intelectuais oriundos dos antigos mundos colonizados continuaram a luta pela emancipação, nomeadamente traduzindo, pelo bem comum, a partir justamente desse outro lugar o projeto liderado pelo capitalismo. Assim, Aminata Traoré, que se situa conscientemente na esteira de um Césaire, propôs «reescrever, reler e re-exprimir o projeto neoliberal em África» através de um exercício de tradução após o qual a representação liberal do mundo se encontra completamente posta em causa. Vistas a partir do Sul, eis no que se tornam algumas noções centrais, produzidas como positivas pela representação liberal do mundo: *«livre comércio*: livre circulação de capitais, bens e serviços em benefício das potências económicas e de uma minoria de africanos, mas recusa da livre circulação de seres humanos; *crescimento*: criação de riqueza em detrimento dos pobres e do meio ambiente; *terrorismo*: termo utilizado para designar a violência perpetuada sem o aval dos poderosos do mundo e contra os seus interesses» (Traoré, 2002:183-185).

Traduzir significa, para a intelectual do Mali, simultaneamente um exercício hermenêutico (entender o significado da visão capitalista e liberal do mundo) e um empenhamento prático (apoiar uma emancipação alternativa a partir de práticas, experiências e saberes produzidos como não existentes pela razão ocidental). É precisamente no trabalho de Cabral, Césaire e Du Bois que se encontram os primeiros traços desta atitude.

REFERÊNCIA BIBLIOGRÁFICA

Abdul, Shahazad, De Montvalon, Jean-Baptiste (2013), “La radicalisation du discours politique

14 Esta posição relativamente ao alcance da emancipação parece ser uma característica inerente às lutas levadas a cabo a partir do continente africano. É assim que Achille Mbembe interpreta o percurso de Nelson Mandela alguns meses antes da sua morte. Mandela tinha como projeto a libertação do homem da noção de raça e das relações de dominação que ela pressupunha. Pensou a partir de aí uma emancipação não apenas para a população negra da África do Sul, mas para toda a humanidade. Nisso, está próximo de outros movimentos africanos de emancipação: «Tal como os movimentos operários do século XIX, ou ainda as lutas de mulheres, a nossa modernidade teria sido trabalhada pelo sonho de abolição que antes os escravos tinham tido. Foi este sonho que prolongarão, no início do século XX, os combates pela descolonização. A prática política de Mandela inscreve-se nesta história específica das grandes lutas africanas pela emancipação humana» (Mbembe, 2013:14). O conjunto destas lutas, recorda Mbembe, ainda que ancoradas no local, sempre tiveram um alcance global pois elas «permitiram a extensão ou ainda a universalização dos direitos que, até aí, tinham sido reservados a uma raça.» (Mbembe, 2013:14)

légitime le racisme”, *Le Monde*, vendredi 8 novembre, 7.

Balibar, Étienne, Wallerstein, Immanuel (1997), *Race, Nation, Classe. Les identités ambiguës*. Paris: La Découverte.

Bentouhami, Hourya (2013), “Identités et cultures. Pour un multiculturalisme négocié”, in Alexis Cukier, Fabien Delmotte, Cécile Lavergne (org.), *Émancipation, les métamorphoses de la critique sociale*. Bellecombe-en-Bauges: Éditions du Croquant, 251-284.

Cabral, Amílcar (2008), “O papel da cultura na luta pela independência”, in *Documentário*. Lisboa: Biblioteca editores Independentes, 203-236.

Césaire, Aimé (2004), *Discours sur le colonialisme*. Paris: Présence Africaine.

Cukier, Alexis, Delmotte, Fabien, Lavergne, Cécile (org.) (2013), *Émancipation, les métamorphoses de la critique sociale*. Bellecombe-en-Bauges: Éditions du Croquant.

Dorlin, Elsa (2013), “La violence comme praxis libératrice : de Frantz Fanon à l’autodéfense”, in Alexis Cukier ; Fabien Delmotte ; Cécile Lavergne (org.), *Émancipation, les métamorphoses de la critique sociale*. Bellecombe-en-Bauges : Éditions du Croquant, 231-250.

Du Bois, W.E.B (1986), *Writings. The suppression of the African Slave-Trade, The Souls of Black Folk, Dusk of Dawn, Essays and Articles*. New York: The Library of America.

Halimi, Serge (2014), “Notre pari, l’émancipation”, *Le Monde diplomatique*, octobre, 1, 20.

Joie, Catherine (2013), “Les Européens ont débridé leur parole”, *Le Soir*, vendredi 29 novembre, 12-13.

Lordon, Frédéric (2014), “La gauche ne peut pas mourir”, *Le Monde diplomatique*, septembre, 1, 18-19.

Losurdo, Domenico (2013), *Contre-histoire du libéralisme*. Paris: La Découverte. Trad. de Bernard Chamayou.

Mbembe, Achille (2013), “Nelson Mandela, les chemins inattendus”, *Le Monde diplomatique*, août, 14-15.

Rabaka, Reiland (2010), *Africana Critical Theory. Reconstructing the Black Radical Tradition from W.E.B. Du bois and C.L.R. James to Frantz Fanon and Amílcar Cabral*. Lanham: Lexington Books.

Roselmack, Harry (2013), “La France raciste est de retour”, *Le Monde*, 04 novembre. Consultado a 5.11. 2013, em http://www.lemonde.fr/idees/article/2013/11/04/harry-roselmack-la-france-raciste-est-de-retour_3508055_3232.html

Santos, Boaventura de Sousa (2014), “Intercultural Translation. Differing and Sharing con



Cabral, Césaire, Du Bois: ampliar o alcance das lutas de emancipação

Passionalità”, in Boaventura de Sousa Santos *Epistemologies of the South. Justice against Epistemicide*. Boulder, London: Paradigm Publishers, 212-235.

Traoré, Aminata (2002), *Le viol de l’imaginaire*. Paris: Fayard & Actes Sud.