

OS ÚLTIMOS SERÃO OS PRIMEIROS, OU DO PRISMA DE FORMAÇÃO CARIBENHA COMO DESCOLONIZAÇÃO DO SER

THE LAST SHALL BE THE FIRST – OR ON THE PRISM OF THE CARIBBEAN FORMATION AS DECOLONIZATION OF THE SELF

*Erik W. B. Borda*¹

RESUMO

Este trabalho segue as pistas de um comentário feito por Stuart Hall acerca de sua própria trajetória, por ele qualificada a partir da ideia de “prisma de formação caribenha”. O tema é abordado aqui pelo escopo da emancipação, argumentando que a busca pela realização de universais políticos, em particular o de liberdade, ganha tons específicos no mar do Caribe. Esses tons são, em última instância, onde reside o potencial descolonizador do ser, tal como fora desenvolvido por Nelson Maldonado-Torres. Discute-se como uma tradição de discussão sobre a temática da emancipação que remonta a Hegel é nas mãos de um autor caribenho, Fanon, deslocada por tal prisma de formação caribenha. Por fim, argumenta-se que o movimento realizado por Fanon não se limita apenas à sua obra, mas encontra expressão intelectual em outros autores da região, e que uma Sociologia Política do Atlântico Negro deve levar a sério esse engajamento específico possibilitado pelo “prisma” como categoria analítica.

Palavras-chave: Fanon. Colonialidade. Caribe. Relações raciais.

ABSTRACT

This work follows the lead of a commentary made by Stuart Hall concerning his own trajectory, which he qualifies by the idea of “prism of Caribbean formation”. The theme is approached by the scope of emancipation, arguing that the search for fulfillment of political universals, of freedom in particular, assumes specific shades

1 Mestre em Sociologia pela Universidade Federal de São Carlos (2018) e professor de Direitos Humanos da Faculdade Metropolitana – FGV, em Ribeirão Preto. E-mail: ewbborda@gmail.com.

in the Caribbean Sea. These shades are, ultimately, where lies the decolonizing potential of being as it had been developed by Nelson Maldonado-Torres. It discusses how a tradition of debates around the subject of emancipation that dates back to Hegel is in the hand of a Caribbean author displaced by such prism of Caribbean formation. Lastly, it argues that the movement accomplished by Fanon does not limit itself to his work, but finds intellectual expression in other authors of the region, and that a political sociology of the Black Atlantic must take it seriously this specific engagement made possible by the “prism” as an analytical category.

Keywords: Fanon. Coloniality. Caribbean. Race relations.

INTRODUÇÃO

Um dos principais argumentos trazidos por Paul Gilroy (2009) é de que o Atlântico Negro – a estrutura de sentimento, interpretação e memória que emerge da experiência da escravidão como contracultura da modernidade – é um repositório de energias utópicas. Essas energias retiram grande parte de sua força do reposicionamento por elas estabelecido das relações entre estética e política, tal como foram concebidas pelo pensamento ocidental. De acordo com Gilroy, *“a arte, particularmente na forma da música e da dança, era oferecida aos escravos como um substituto para as liberdades políticas formais que lhes eram negadas no regime da plantation”* (GILROY, 2009. p. 128). Não é à toa que uma empreitada intelectual desse porte tenha que caminhar não à terra, *“mas ao mar, aos navios.”* (GILROY, 2009) Não à história, mas à memória.

Sibylle Fischer em *Modernity Disavowed* (2004) discute esse ponto chamando nossa atenção para um elemento crítico, quase que um efeito colateral dessa decisão teórica. A ênfase na memória ao invés da história esvazia o texto de Gilroy de qualquer menção a eventos históricos concretos que moldaram o atlântico negro.

Eventos ou movimentos como a Revolução Francesa, a revolução em São Domingos, ou a luta contra a escravidão, que tiveram um papel significativo de moldar a modernidade no Atlântico, mal são mencionados. Ao invés de uma consideração substantiva das metas emancipatórias (Quais eram?

Foram atingidas? Foram reprimidas? Esquecidas?), Gilroy oferece uma crítica das regulações discursivas que governam as considerações emancipatórias do passado. No fim das contas, a modernidade permanece o domínio do senhor. O (antigo) escravo é para sempre condenado à retração: memória, dupla consciência, crítica dos regimes regulatórios e assim por diante. A relação do escravo com a história é de inserção, não de construção.² (FISCHER, 2004, p. 36).

Para a autora, o meio escolhido por Gilroy para a revisão do conceito de modernidade não nos permite perceber as discontinuidades que são constitutivas da história desse Atlântico. Como contraponto, a autora propõe o conceito de “modernidade denegada” (*modernity disavowed*), o que a permitiria interpretar o imaginário pós-revolução haitiana, dando, pois, “concretude” ao projeto revisionista de Gilroy. Não acreditamos, contudo, que essas duas atividades, a de Gilroy e a de Fischer, sejam contraditórias; esta complementa aquela de modo fundamental.

Pensar as estruturas de sentimento, comunicação e memória que moldaram a experiência dos ex-escravos sem o apelo ao substrato histórico que os originou, é verdade, não garante verificar as relações globais mais amplas que estavam em jogo na criação da modernidade – ainda que enquanto uma abstração teórica. Por outro lado, a atenção que se voltasse somente à especificidade do evento, seu caráter sociologicamente interessado e sua historicidade, deixa escapar exatamente o que Gilroy quis enfatizar ao utilizar o termo Atlântico Negro, aquilo que escapa de nossa lógica de produção do conhecimento e apreensão dos limites da modernidade. Outro modo de apresentar esse problema está colocado

2 “Events or movements such as the French Revolution, the revolution in Saint Domingue, or the struggle against slavery that played a significant role in shaping modernity in the Atlantic are barely mentioned. Instead of a substantive account of emancipatory goals (What were they? Were they achieved? Were they repressed? Forgotten?) Gilroy offers a critique of the discursive regulations that govern emancipatory accounts of the past. Ultimately, modernity thus remains the master’s domain. The (former) slave is forever condemned to recoil: memory, double consciousness, critique of regulatory regimes, and so forth. The slave’s relation to history is that of insertion, not that of construction.”

a seguir: como conceber a revolução haitiana, sua reflexão por parte de intelectuais negros, levando em consideração tanto suas dimensões globais e universais quanto seu lugar na criação do mundo Atlântico Negro?

Essa questão insere no centro da discussão a *emancipação*. Isso significa discutir como atingi-la, qual seria seu resultado e principalmente qual é sua expressão no Atlântico Negro. Pode ser verdade que a estética, a dimensão do sublime, seja uma prótese para a ausência de direitos políticos, mas isso não significa que não haveria formas eminentemente políticas que ganhariam, pelo simples fato de emergirem desse lugar, contornos radicalmente diferentes, como se passassem através de um prisma, um desafio para a filosofia política.

Neste trabalho, desenvolvemos os contornos gerais do que seria esse prisma, que a partir de uma fala de Stuart Hall (2007), chamamos de prisma de formação caribenha³. Abordaremos o tema pelo escopo da emancipação, argumentando que a busca pela realização de universais políticos, em particular aqui o de liberdade, ganha tons específicos no mar do Caribe – uma parte de um todo “*fractal e rizomático*” (GILROY, 2009. p. 38), o Atlântico Negro. Esses tons são, em última instância, onde reside o potencial descolonizador do ser, tal como fora desenvolvido por Nelson Maldonado-Torres. Pretende-se apresentar brevemente como uma tradição de discussão sobre a temática da emancipação que remonta a Hegel, com a dialética do senhor e do escravo é, nas mãos de um autor, Fanon – que não coincidentemente vem do Caribe –, deslocada por aquilo que identificamos como a principal variável do prisma de formação caribenha, e procuraremos mostrar que esse movimento realizado por Fanon não é circunscrito apenas à sua obra, mas encontra expressão intelectual em outros autores da região. Argumenta-se que uma Sociologia política do Atlântico Negro deve levar a sério esse engajamento específico possibilitado pelo “prisma” como categoria analítica.

3 “*I have to say that, although in many moments of my life I have been thinking about what many people in the Caribbean would think of as other problems, other places, other dilemmas, it seems to me I have always been doing so through what I can only call the prism of my Caribbean formation.*” (HALL, 2007, p. 271).

Os PRIMEIROS SE ENCONTRAM

A filosofia ocidental, durante muito tempo, colocou o “eu” como filosofia primeira. O “penso, logo existo” de Descartes – embora tenha inaugurado uma tradição de estudos mais voltados ao primeiro verbo, o pensar, do que o segundo, existir (MALDONADO-TORRES, 2007) – fundava um tipo de reflexão que trazia no seu centro a subjetividade como ponto de partida, que posteriormente, na tradição fenomenológica, apareceria como a ontologia como filosofia primeira. É justamente nesse ânimo que Hegel tenta romper com o projeto do idealismo alemão, tal como havia chegado até ele⁴. Para Hegel, o projeto crítico de Kant não havia caminhado longe o suficiente na medida em que preservava intacta uma antiga dualidade: a do sujeito e do objeto. Nesse sentido, Kant fez um bom trabalho em nos chamar a atenção para as categorias a priori que regem nossa percepção dos fenômenos no mundo, entretanto, uma filosofia verdadeiramente racional apenas poderia surgir se as determinações do sujeito e as determinações do objeto fossem as mesmas. Para a fenomenologia, não existe simplesmente consciência, pois a consciência é sempre consciência de alguma coisa, tampouco simplesmente objeto, pois o objeto apenas aparece para uma consciência que o percebe.

Nessa perspectiva, o sujeito aparece como consciência de si (*Selbstbewußtsein*), mas para Hegel, a consciência-de-si pressupõe que esta apenas assim o seja para outra consciência-de-si. “A consciência-de-si é em si e para si quando e porque é em si e para si para uma Outra; quer dizer, só é como algo reconhecido.” (HEGEL, 1992, p. 126). Aqui chegamos ao momento fundamental do “ser para-o-outro” no qual essas duas consciências-de-si se encontram, que em *Fenomenologia do Espírito*, é apresentado pelo seu enfrentamento; a dialética do senhor e do escravo. As duas consciências-de-si se encontram, ambas desejosas de serem reconhecidas pela outra. Esse reconhecimento ocorre através de uma luta, pois ambas as consciências

4 Considera-se a obra deste pensador o fim desse movimento intelectual (DUDLEY, 2013).

“Devem travar essa luta, porque precisam elevar à verdade, no Outro e nelas mesmas, sua certeza de ser-para-si.” (HEGEL, 1992, p. 128) No processo, contudo, uma dessas consciências está disposta a perder a própria vida pelo reconhecimento, enquanto a outra, prefere não arriscar a segurança de sua própria consciência-de-si imediata em pró do reconhecimento por parte de sua antagonista. Para os fins deste trabalho, é necessário enfatizar que, em um primeiro momento, ambas as consciências são simultaneamente sujeito e objeto. Decorre daí que a consciência que se arriscou se torna senhor, é ao mesmo tempo em-si e para-si, pois tem uma consciência a ela dependente que sustenta essa ontologia. A outra consciência, a derrotada da luta, é apenas em-si, uma vez que não consegue realizar sua liberdade e fica presa em sua objetividade, sua “coisidão”, dependente do senhor, ela se torna escrava. Uma se torna sujeito e a outra, objeto.

OS PRIMEIROS ENCONTRAM OS ÚLTIMOS

Judith Rollins dedicou um artigo às diferentes maneiras como a questão da emancipação do escravo foi apreendida na história do pensamento. O interessante desse texto é a escolha dos autores; para além de Hegel e Nietzsche, a autora seleciona Fanon. Comparando Hegel com Fanon a respeito do tema da seção anterior, a autora afirma:

Fanon também vê a pessoa colonizada como uma coisa, mas sua explicação do processo dela/dele se tornar uma coisa é um tanto diferente de Hegel. A pessoa colonizada é uma coisa aos olhos do conquistador e, durante o período de colonização, ela aceitava, em alguma medida, a visão do colonizador sobre si. Mas Fanon vê tais conceptualizações como veria Marx: “as ideias da classe dominante são em toda época as ideias dominantes, ou seja, a classe que domina a força material da sociedade domina ao mesmo tempo sua força intelectual”⁵ (ROLLINS, 2007, p. 168).

5 *“Fanon, too, sees the colonized person as a thing, but his explanation of the process of her/his becoming a thing is somewhat different from Hegel’s. The colonized person was a thing in the eyes of the conqueror and, during the period of colonization, accepted, to some degree, the colonizer’s view of him/herself. But Fanon views such conceptualizations*

Rollins é bem afortunada ao enfatizar o papel que a dimensão material tem na abordagem fanoniana da consciência, o que traz implicações importantes ao modo particular como esse autor interpretou a emancipação do colonizado, o principal tema do texto de Judith Rollins. Não obstante, parece-me que essa questão levanta na problemática fanoniana algo ainda mais central, e que antecede a maneira como ele interpretará a saída do colonizado de sua condição.

Embora Rollins não dedique uma reflexão acerca disso em seu texto, o papel da coisidão do colonizado tem um tom muito diferente de Hegel na obra de Fanon; é um pressuposto. A autora afirma que o colonizador vê o colonizado como uma coisa. O que ela não destaca, contudo, é que esse processo precede (e impede) qualquer tipo de ontologia. Fanon sintetiza esse ponto quando afirma que chegou ao mundo como um “primeiro”⁶, um *cogito*, ponto de partida de projeção de um espírito: “Cheguei ao mundo pretendendo descobrir um sentido nas coisas, minha alma cheia do desejo de estar na origem do mundo, e eis que me descubro objeto em meio a outros objetos” (FANON, 2008, p. 106.) É claro, Fanon afirma de que bem “existe o momento de ser para-o-outro, de que fala Hegel, mas qualquer ontologia se torna irrealizável em uma sociedade colonizada e civilizada.” (FANON, 2008, p. 106.) O encontro e enfrentamento das consciências-de-si de que fala Hegel é um encontro entre primeiros, o que temos aqui, é um encontro entre primeiros e últimos, já de antemão.

A principal pergunta que aparece é: por que esse bloqueio? Aqui o argumento de Fanon, tangenciado por Rollins, acerca das relações materiais merece um pouco mais de atenção. De acordo com Fanon (2008, p. 28):

as would Marx: ‘The ideas of the ruling class are in every epoch the ruling ideas, i.e., the class which is the ruling material force of society, is at the same time its ruling intellectual force’”.

- 6 A expressão e sua utilização no título deste trabalho faz alusão ao trecho do livro *Os condenados da Terra*, de Fanon: “Na descolonização, há pois exigência de um questionamento integral da situação colonial. Se quisermos descrevê-la com precisão, sua definição pode caber na frase bem conhecida: ‘Os últimos serão os primeiros’. A descolonização é a verificação dessa frase.” (FANON, 2005. p. 53. Grifo nosso).

Só há complexo de inferioridade após um duplo processo:

- inicialmente, econômico;

- em seguida pela interiorização, ou melhor, pela epidermização dessa inferioridade”

Em outras palavras, o colonialismo e a escravidão fixam corpos desde seu exterior, inserem uma interrupção no processo do humano, estabelecendo uma linha que divide a zona do ser, pertencente ao homem branco, da zona de não-ser, a qual está preso o homem negro. Desse modo, o contato entre as consciências-de-si negras e brancas já é marcado por uma ferida ontológica original. Apenas uma dessas consciências-de-si existe; a outra existe apenas diante daquela. *“Não há luta aberta entre o branco e o negro. Um dia o senhor branco reconheceu **sem luta** o preto escravo. Mas o antigo escravo quer **fazer-se reconhecer**. Há, na base da dialética hegeliana, uma reciprocidade absoluta que precisa ser colocada em evidência.”* (FANON, 2008, p. 180). Agora, como se sai desse ciclo infernal, tanto para Hegel quanto para Fanon?

OS ÚLTIMOS SERÃO OS PRIMEIROS

O texto de Rollins centra sua reflexão sobre esse aspecto, a saída do escravo (ou do colonizado) de sua condição de servidão. De acordo com a autora, *“Hegel, Nietzsche e Fanon concordam, pois, que o escravo vai adquirir sua liberação”*⁷ (ROLLINS, 2007, p. 175). No entanto, qual forma que se dará essa emancipação é algo intimamente atado à interpretação que cada autor deu ao processo que uniu senhor e escravo. Para Hegel, os últimos serão os primeiros através do trabalho. Para Fanon, Rollins nos lembra, será pela luta, contudo uma luta que, insiste, não é o começo, tampouco o motivo, que criou a situação de dependência do colonizado ao colonizador, mas sim uma luta que é sua resolução, o fim do processo.

Voltemos a Hegel. Ele afirmou que, como resultado do enfrentamento das duas consciências-de-si, uma delas se tornou

⁷ *“Hegel, Nietzsche and Fanon agree, then, that the enslaved will achieve their liberation”.*

dependente da outra. A consciência dominante retirava a certeza de si mesma, e, portanto, podia exercer sua liberdade, do fato de ser reconhecida pela outra, o escravo. Este, por sua vez, foi obrigado a servir ao senhor, trabalhar para ele e satisfazer seus desejos. A relação que o escravo tem com si próprio é uma relação de medo, uma relação mediada por sua dependência do senhor. Parafraseando Du Bois, o escravo se vê pelos olhos de outro. Por sua vez, o senhor tem sua relação com o mundo e a coisas mediada pelo escravo, afinal é ele que lhe serve, que produz seus bens e atende suas necessidades. Ambos são dependentes um do outro de alguma maneira, o senhor porque precisa do escravo para ser reconhecido enquanto senhor e ter suas necessidades atendidas e o escravo porque [...] Eis um momento fundamental da dialética. Trabalhando para o senhor, servindo-o, o escravo começa a perceber que a relação que ele tem com o mundo é imediata, ele transforma coisas que passam a existir independentemente dele. Ao mesmo tempo, o senhor percebe que o escravo, na condição de um objeto, não é suficiente para lhe garantir a certeza de seu reconhecimento, uma vez que essa certeza só pode ser acessada por uma outra consciência-de-si.

A verdade da consciência independente é por conseguinte a consciência escrava. Sem dúvida, esta aparece de início fora de si, e não como a verdade da consciência-de-si. Mas, como a dominação mostrava ser em sua essência o inverso do que pretendia ser, assim também a escravidão, ao realizar-se cabalmente, vai tornar-se, de fato, o contrário do que é imediatamente; entrará em si como consciência recalcada sobre si mesma e se converterá em verdadeira independência (HEGEL, 1992, p. 131-132).

Fanon também concorda que a resolução do problema se encontra, em última instância, na materialidade. Mas a mudança que o autor propõe não é uma mudança via trabalho, uma atitude transformadora da natureza. A restauração do self colonizado em Fanon repousa, como

sublinhou Rollins, na revolução das condições materiais. Ou melhor, não apenas na mudança, mas na violência que acompanha essa mudança, pois é na luta que o sujeito colonizado recompõe os cacos de sua subjetividade interrompida pela dominação. *“A descolonização nunca passa despercebida, pois diz respeito ao ser, ela modifica fundamentalmente o ser, transforma espectadores esmagados pela inessencialidade em atores privilegiados, tomados de maneira quase grandiosa pelo rumo da História. [...] a ‘coisa’ colonizada se torna homem no processo mesmo pelo qual se liberta.”* (FANON, 2005, p. 52-53).

A materialidade também tem outro sentido porque a vida emana dela, e para que a do colonizado possa emergir, a do colonizador tem que acabar – não necessariamente ser enterrada. *“Para o colonizado, a vida só pode surgir do cadáver em decomposição do colono.”* (FANON, 2005, p. 111). Há uma inversão fundamental do processo hegeliano, a luta é o fim da desumanidade e o começo da humanidade, o modo pelo qual o negro torna-se sujeito. O ponto é que o deslocamento que Fanon consegue realizar deriva do fato do autor ter inserido e levado às últimas consequências uma variável fundamental na compreensão da dialética hegeliana; a questão racial. Defenderemos mais adiante que essa é marca do prisma de formação caribenha.

INTERLÚDIO: A LIBERDADE É UMA QUESTÃO POLÍTICA?

Sibylle Fischer, na obra mencionada no começo deste trabalho, lembra-nos de que a luta por emancipação levada a cabo por aqueles que se encontram abaixo da linha do humano, para seguirmos na linha fanoniana, traz desafios fundamentais para a filosofia política. Vale agora discutir brevemente alguns desses desafios.

A narrativa da luta anticolonial de Fanon não é uma mera alegoria: ela descreve eventos históricos concretos que moldaram a modernidade, seja ela vista a partir do colonizador ou do colonizado. Gilroy concorda com Fanon quando este diz que a dialética hegeliana pressupõe *“uma reciprocidade que deve ser considerada”*. Além disso, assim como Fanon, Gilroy vê limites na socialização de uma sociedade colonizada, *“afinal*

de contas, não pode haver nenhuma reciprocidade na *plantation* fora das possibilidades de rebelião e suicídio, fuga e luto silencioso” (GILROY, 2009, p. 129) No entanto, parece que Gilroy, para Fischer, irá se atentar mais ao “luto silencioso” do que à rebelião em sua narrativa do Atlântico Negro, e por isso, experiências históricas fundacionais desaparecem de seu relato. No lugar, há uma narrativa centrada na estética do sublime.

O fato é – e evidentemente Gilroy não é alheio a isso, mas opta mais por atentar-se ao outro lado da história – que os negros lutaram, morreram e conseguiram sua liberdade com sangue. A vida realmente surgiu do cadáver em decomposição do colono, e não só de seu corpo, mas também de suas ideias. C L R James quer dizer isso quando escreve, em *Os Jacobinos Negros*, que durante a revolução haitiana, “a liberdade e a igualdade que os negros aclamavam enquanto iam para a batalha tinham muito mais significado em suas bocas do que na dos franceses” (JAMES, 2010, p. 279), ao ponto de isso colocar em xeque a própria hegemonia racial do monopólio dos universais:

Mas à noite eles [os soldados franceses] ouviam os negros na fortaleza cantando a “marselhesa”, a “ça ira” e outras canções revolucionárias. Lacroix relatou que aqueles miseráveis extraviados estremeciam e olhavam para seus superiores quando ouviam as músicas, como se dissessem: “Será que os nossos inimigos bárbaros têm a justiça ao seu lado? Será que já não somos mais os soldados da República Francesa? E será que nos tornamos meros instrumentos políticos? (JAMES, 2010, p. 289).

O interessante nessa interpretação é que, em primeiro lugar, tanto James, Fanon e Gilroy vêm do Caribe, e, defendemos, isso não é por acaso – em breve retornaremos a esse argumento. Em segundo lugar, que os eventos de luta dos escravos contra a escravidão – e aqui não apenas a revolução em São Domingos, mas todos os processos de *marronage* e quilombismo – introduzem uma interrupção fundamental

no pretense monólogo europeu e no debate de quem tem autoridade para falar sobre igualdade, liberdade, fraternidade e, por que não, teoria social. As escrituras, portanto, que tentam redigir a história limitando esses desenvolvimentos apenas à modernidade europeia contam só *uma parte da história*, aquela do lado do senhor. Escrever a história e a teoria política desde o lado do escravo⁸, através de um engajamento sério com suas manifestações políticas, gera tamanho deslocamento no debate que essas questões se tornam quase impensáveis, inconcebíveis na maneira em que realmente aconteceram (TROUILLOT, 1995), devendo ser renegadas a todo momento, embora retornem como o “reprimido”. Eis aqui o principal argumento de Fischer (2004) quando sinaliza que no Haiti se gerou uma modernidade alvo de negação absoluta, algo do qual não se fala, que “*se recusa a reconhecer*”. Uma modernidade que não é necessariamente silenciada, pois ela agia sub-repticiamente na gestão da produção cultural e na construção de projetos de modernidade em países do Caribe (FISCHER, 2004).

Um exemplo disso, para prosseguirmos com Hegel e a revolução em São Domingos, encontra-se possivelmente na saída que o autor dá à dialética do senhor e do escravo, ou seja, através do *trabalho*. Susan Buck-Morss identificou em um texto já bem famoso que Hegel tinha profunda ciência dos eventos que se desenrolavam na colônia francesa de São Domingos, que lia essas notícias em seu café da manhã, no periódico *Minerva* (BUCK-MORSS, 2004). A hipótese da autora é que esses eventos foram centrais para a elaboração da dialética do senhor e do escravo. A implicação é, primeiramente, que as narrativas acerca dos universais – afinal a obra de Hegel é reconhecida como um dos projetos mais ambiciosos de construção de uma história universal – são profundamente eurocêntricas, e que mesmo a crítica pós-colonial em certo sentido não

8 Neil Roberts, em “*Freedom as Marronage*” (2015), tem uma instigante reflexão a respeito dos desafios que as ideias de fuga e quilombismo (*marronage*) trazem à filosofia política ocidental. De acordo com o autor, explorar as zonas intermediárias entre liberdade e escravidão, e os processos pelos quais se sai desta para aquela, permite reelaborar as relações teóricas entre os dois conceitos. Um deslocamento.

conseguiu capturar justamente “como o universal foi construído no encontro colonial” (TSING, 2005, p. 1) Há uma monopolização das energias utópicas por parte do ocidente, como nos lembra Gilroy.

Em segundo lugar, há uma outra implicação para este trabalho, em se tratando da questão da emancipação com ênfase ao tema do senhor-escravo. Susan Buck-Morss afirma em seu artigo que justamente quando os escravos adquirem autoconsciência, “o texto de Hegel se torna obscuro e se cala nesse ponto de realização.”⁹ (BUCK-MORSS, 2004, p. 54) A autora aqui se refere à passagem acerca do trabalho, que explorei brevemente acima. Caso esse vínculo entre revolução haitiana e pensamento europeu seja verdadeiro, talvez a saída de Hegel não seja tão obscura assim, e a resposta para isso se encontra em Fanon. Como defende Fischer, a revolução haitiana, sua violência, traz um tipo de interrupção no discurso colonialista que torna isso impensável, algo que deve ser ou lavado ou traduzido em outros termos. A respeito da luta anticolonial, Fanon afirma: “No momento da explicação decisiva, a burguesia colonialista, que até então ficara quieta, entra em ação. Ela introduz uma nova noção, que verdadeiramente é uma criação da situação colonial: a não violência.” (FANON, 2005, p. 79) Pode ser que o realmente impensável para Hegel fosse uma nova luta, a dos escravos por liberdade, pela realização plena do espírito, de modo que em sua “explicação decisiva” do resultado da dialética tenha uma tradução em linguagem pacifista: “*Arbeit macht frei*”. É uma forma de digestão da história por parte do ocidente.

Parece conveniente tratarmos também dos desafios que os deslocamentos do Atlântico Negro trazem para a filosofia política em uma outra autora que Fischer nos recorda: Hannah Arendt. Em seu livro *Da revolução*, Arendt se voltará ao que entende como dois modelos de Revolução, a Francesa, que ela condena, e a Americana, pela qual ela demonstra apreço. Segundo Arendt, a Revolução Francesa caiu no erro de se preocupar com a “questão social”. No limite, para ela, é o fato de existirem ricos e pobres. Não obstante, “a questão social só começou a desempenhar um papel revolucionário quando, na Idade Moderna, e não antes,

9 “Hegel’s text becomes obscure and falls silent at this point of realization”.

os homens começaram a duvidar que a distinção entre os poucos que, por circunstâncias, força ou fraude, conseguiram libertar-se dos grillhões da pobreza, e a miserável multidão dos trabalhadores, fosse inevitável e eterna.” (ARENDDT, 1988, p. 18) Até então, a miséria não aparecia como um problema político em si. Com a Revolução Francesa esses vínculos são atualizados, pois o que animou os revolucionários, de acordo com Arendt, foi um sentimento de compaixão, motivado pela existência explícita dos miseráveis vagando Europa afora. Tal fato teria confundido os propósitos da revolução. O foco deveria ser apenas a liberdade; mas a atenção dada à questão social, a perspectiva de que a política deveria tentar consertar o problema da desigualdade econômica, descarrilhou a revolução e a levou ao bem conhecido terror jacobino.

A Revolução Americana não teria estado sujeita ao mesmo problema. Há algo de instigante aqui, pois para Arendt o problema repousa mais na ausência de uma verdadeira questão social na América do que propriamente uma superioridade espiritual do gênio americano; não havia de quem sentir compaixão. Mas e os negros? Bom, *“se não fosse pela presença da escravidão negra no cenário americano, seríamos tentados a explicar esse surpreendente aspecto em função da prosperidade americana, da ‘adorável igualdade’ de Jefferson, ou pelo fato de que a América era, na verdade, nas palavras de William Penn, o ‘bom país do homem pobre.’”* (ARENDDT, 1988, p. 56). Os negros são um problema:

Daí, podemos concluir que a instituição da escravidão encerra uma obscuridade ainda mais negra do que a obscuridade da pobreza; o escravo, e não o pobre, era “totalmente menosprezado”. Pois se Jefferson e outros em menos escala tinham consciência do crime primordial sobre que se apoiava a tessitura da sociedade americana, se “tremiam ao pensar que Deus é justo” (Jefferson), eles o faziam porque estavam convencidos da incompatibilidade da instituição da escravidão com a implantação da liberdade, e não porque fossem movidos por compaixão, ou por um sentimento de solidariedade com seus semelhantes.

[...] A escravidão, tanto para os europeus como para os americanos, não fazia parte da questão social, de tal sorte que, estivesse ela genuinamente ausente, ou apenas oculta na obscuridade, era, para todos objetivos práticos, como se não existisse, o que tornava também inexistente a mais poderosa e talvez a mais devastadora das paixões que arrebatam os revolucionários, a paixão da compaixão. (ARENDDT, 1988, p. 57).

Aparentemente, a escravidão também não existe para Arendt, pois essa seção é a única parte no livro que ela discute o tema. Fischer chama a atenção para o esquema teórico construído pela autora, o qual separa o social do político, e de como esse esquema se autodesconstrói justamente quando tenta lidar com o tema da escravidão. *“A escravidão, não sendo nem puramente política nem puramente social, não se pode falar sobre. Os escravos somem, primeiro literalmente, através da instituição que os recobre de invisibilidade, e então conceitualmente, no abismo entre o social e o político. Antiescravidão revolucionária é uma contradição em termos.”*¹⁰ (FISCHER, 2004, p. 9) Uma Sociologia política do Atlântico, assim, deve questionar alguns dos seus pressupostos mais básicos se deseja dar conta daquilo que lhe é específico, e não replicar a narrativa construída desde o lado do senhor.

AS ARESTAS DO PRISMA: RAÇA E ALTERIDADE

Quando Stuart Hall apresentou, em 2007, a ideia do prisma de formação caribenha, tinha em mente sua própria trajetória. Para Hall, sua visão da Inglaterra, de processos sociais “tipicamente britânicos”, sempre foi feita de outro lugar, que nomeia com a metáfora do prisma. Na leitura aqui proposta, é uma metáfora oportuna por uma série de razões que serão debatidas de modo breve. A mais evidente, é a escolha do objeto

10 *“Slavery, being neither purely political nor purely social, cannot be spoken of. Slaves vanish, first literally, through the institution that cloaks them with invisibility, and then conceptually, in the abyss between the social and the political. Revolutionary antislavery is a contradiction in terms”*.

prisma para simbolizar seu ponto de vantagem. O prisma decompõe a luz, revela que algo tomado por nós como garantido é na verdade uma articulação de elementos, no caso, de cores. A história da Inglaterra, por exemplo, é indissociável de sua história colonial. O chá é uma metonímia da identidade inglesa, mas sequer uma única planta de chá crescia na Inglaterra, tampouco o açúcar que acompanhava essa bebida (HALL, 2010). Para uma análise do social, o prisma marca esse deslocamento de perspectivas, que na maior parte das vezes esteve ligada ao deslocamento físico dos autores sujeitos a suas manifestações – assim, não é uma exclusividade de Hall. C. L. R James, Paul Gilroy, o próprio Stuart Hall, Frantz Fanon, Oliver Cox e muitos outros, todos tiveram uma experiência no exterior, geralmente nos centros coloniais, que marca suas trajetórias de maneira radical. Foi assim que tiveram acesso direto aos universais, posteriormente levados através de suas canetas a regiões que “*César nunca conheceu*”.¹¹

Neste trabalho demos atenção a como Fanon deslocou o debate sobre a emancipação tal como fora desenvolvido em Hegel, com a dialética do senhor e do escravo. Essa atitude, entretanto, aparece em outros autores. A luz é refratada. Os discursos políticos aparentemente monocromáticos – óbvio que essa cor é branca – são apreendidos por suas partes constituintes, e sua história revela outros tons e cores presentes na história. C. L. R. James e Stuart Hall passaram o marxismo por esse crivo, Paul Gilroy a Sociologia e o debate acerca da modernidade, Oliver C. Cox, passou a Sociologia das relações raciais e da estratificação social americanas. Em todos esses casos, produziu-se uma interrupção.

O deslocamento de perspectivas não pressupõe necessariamente o exílio, tampouco limita-se à produção intelectual ou cultural. No trabalho sublinhamos a Revolução Haitiana não apenas por ilustrar a dialética hegeliana, mas por aquilo evocado por James, a saber, que ideias iluministas ganharam outro tom na boca dos negros. A Revolução Haitiana

11 Uma referência aqui à frase de C. L. R James em *Beyond a Boundary*: “*To establish his own identity, Caliban, after three centuries, must himself pioneer into regions Caesar never knew*”.

talvez seja uma das primeiras manifestações históricas do prisma de formação caribenha, na qual universais como liberdade e igualdade foram profundamente ressignificados. Passaram a abranger toda a humanidade, e não apenas uma parte dela. Os ex-escravos mudaram o nome de São Domingos para Haiti, em homenagem aos antigos nativos taínos que habitavam a ilha, já marcando uma empreitada de descolonização do projeto modernizador ocidental. A linha do humano, que separa as zonas do ser e do não-ser, embora não tenha sido cortada, fora aqui perfurada.

É certo, pode-se objetar, que o deslocamento de perspectivas, a modificação e adaptação de discursos, não é uma exclusividade da região. O discurso iluminista francês não é lido da mesma forma na Itália, tampouco o marxismo gerou o mesmo tipo de fascinação no Japão. A circulação de ideias é um fato incontestável, as palavras viajam, ganham outros sotaques e são ressignificadas. Mas o prisma de formação caribenha introduz em todo esse movimento *raça, etnicidade e alteridade radical como as suas arestas*. Nos outros casos, discute-se a circulação de ideias à moda hegeliana, ou seja, entre primeiros e não entre primeiros e últimos. O engajamento sério e comprometido com raça e etnicidade gera um grito que desponta das profundezas da zona do não-ser. Eis onde reside a marca fundamental do prisma.

Para permanecermos nos exemplos já mencionados, todos os deslocamentos que James, Hall, Fanon, Gilroy e Cox realizaram nos discursos sobre os quais se debruçaram foram feitos levando raça a sério, e nem sempre voluntariamente. O prisma é algo espontâneo, sobre o qual os intelectuais têm muito pouco controle de suas expressões. Ele emerge da realidade da dor, da atividade criativa das massas lançadas à subumanidade. Sua principal característica é ser esse fantasma da outridão que ameaça a pureza dos discursos eurocentrados. Ele assombra os recifes de corais sob a água azul cristalina, murmura nas selvas aos pés dos vulcões, espreita com receio o viajante branco que aí se aventurar, enquanto sussurra uma canção de lamento. É difícil não ser tocado por sua melodia, *“é por isso que no plano da descrição, toda descolonização é um sucesso.”* (FANON, 2005, p. 53) Tudo que passa pelo prisma é ressignificado.

O prisma é um outro caminho de acesso ao universal, e “*o universal oferece a chance de participar na corrente global de humanidade.*” (TSING, 2005. p. 1). Por isso, afirmamos que o prisma é um gesto decolonial¹².

O prisma encaixa-se perfeitamente na descrição que Nelson Maldonado-Torres realiza do que seria uma ciência descolonial, um conceito que esse autor elabora tendo como base a obra de Aimé Césaire – surpresa –, outro caribenho.

A atitude des-colonial (vis-à-vis a atitude imperial) coloca o rompimento com a atitude natural colonial e a dialética de reconhecimento imperial, aquela que pressupõe que todo sujeito deva obter reconhecimento do homem branco para adquirir sentido completo de sua humanidade. Na atitude des-colonial, o sujeito na posição de escravo não simplesmente busca reconhecimento, mas oferece algo. E esse alguém a quem oferece não é o “senhor”, mas outro escravo.¹³ (MALDONADO-TORRES, 2007, p. 158).

Kant disse certa feita (1985) que “esclarecimento é a saída do homem de sua menoridade, da qual ele próprio é culpado”. O prisma nos diz que “enegrecimento é a saída do homem negro da zona de não-ser,

12 De acordo com Luciana Ballestrin (2013), pode-se afirmar a perspectiva decolonial surge como uma reação à teoria pós-colonial a partir da radicalização de suas propostas. Esta, por sua vez, originou-se principalmente nos centros universitários do Norte e tinha como objetivo a desconstrução de narrativas teóricas assentadas sobre os processos históricos coloniais. A crítica desses autores, em sua maioria de antigas colônias britânicas, na América Latina encontrou um projeto análogo entre os decoloniais, cuja autodefinição tenta indicar outra filiação intelectual. Para mais informações sobre os movimentos ver Ballestrin (2013), e sobre a centralidade e as apropriações de Fanon pelos dois movimentos ver Borda (2014) e Faustino (2015).

13 “*La actitud des-colonial (vis-à-vis la actitud imperial) plantea el rompimiento con la actitud natural colonial y la dialéctica de reconocimiento imperial, aquella que presupone que todo sujeto debe obtener reconocimiento del hombre blanco para adquirir sentido completo de su humanidad. En la actitud des-colonial, el sujeto en la posición de esclavo no simplemente busca reconocimiento sino que ofrece algo. Y ese alguien a quien lo ofrece no es el “amo” sino otro esclavo.*”

da qual ele não é culpado.” Os últimos serão os primeiros, o que cabe às Ciências Sociais contemporâneas é identificar as formas através das quais esse processo se dará. O prisma é, acreditamos, uma das principais.

REFERÊNCIAS

- ARENDDT, Hannah. *Da revolução*. Brasília: Editora da UNB, 1988.
- BALLESTRIN, Luciana. América Latina e o giro decolonial. *Revista Brasileira de Ciência Política*, Brasília, n. 11, p. 89-117, maio/ago. 2013.
- BORDA, Eric W. B. Que Fanon é esse na teoria cultural contemporânea?. *Florestan*, São Carlos, ano 1, n. 2, p.133-152, 2014.
- BUCK-MORSS, Susan. *Hegel, Haiti, and Universal History*. Pittsburgh: University of Pittsburgh Press, 2009.
- DUDLEY, Will. *O idealismo alemão*. Petrópolis: Vozes, 2013.
- FANON, Frantz. *Os condenados da terra*. Juiz da Fora: Editora da UFJF, 2005.
- FANON, Frantz. *Pele negra, máscaras brancas*. Salvador: Edufba, 2008.
- FAUSTINO, Deivison Mendes. Por que Fanon, por que agora?": Frantz Fanon e os fanonismos no Brasil. 2015. Tese (Doutorado em Sociologia) - UFSCar, São Carlos, 2015.
- FISCHER, Sibylle. *Modernity disavowed: Haiti and the cultures of slavery in the age of revolution*. Durham: Duke University Press, 2004.
- GILROY, Paul. *O Atlântico negro*. São Paulo: Editora 34, 2009.
- HALL, Stuart. Epilogue: through the prism of an intellectual life. In: _____. *Culture, politics, race and diaspora*. Kingston: Ian Randle Publishers, 2007. Chapter 13.
- HALL, Stuart. Antiguas y nuevas identidades y etnicidades. In: _____. *Sin garantías: trayectorias y problemáticas en estudios culturales*. Popayán: Envió, 2010. Chapter 14.
- HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich. *Fenomenologia do espírito*. Petrópolis: Vozes, 1992.
- JAMES, Cyril Lionel Robert. *Os jacobinos negros*. Campinas: Boitempo, 2010.
- KANT, Immanuel. Resposta à pergunta: que é esclarecimento? In: _____. *Textos seletos*. Petrópolis: Vozes, 1985.p. 100-117.

MALDONADO-TORRES, Nelson. Sobre la colonialidad del ser: contribuciones al desarrollo de un concepto. In: CASTRO-GÓMEZ, Santiago; GROSGUÉL, Ramon (Coord.). *El giro decolonial: reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global*. Bogotá: Iesco-Pensar-Siglo del Hombre, 2007.

ROBERTS, Neil. *Freedom as marronage*. Chicago: The University of Chicago Press, 2015.

ROLLINS, Judith. And the Last Shall Be First': the master-slave dialectic in Hegel, Nietzsche and Fanon. *Human Architecture: Journal of the Sociology of Self-Knowledge*, v. 5, n. 3, Article 16, 2007.

TROUILLOT, Michel-Rolph. *Silencing the past: power and the production of history*. Boston: Beacon Press, 1995.

TSING, **Anna Lowenhaupt**. *Friction: an ethnography of global connection*. Princeton: Princeton University Press, 2005.