

Franz Fanon. A violência do mundo. A violência da palavra

MANUELA RIBEIRO SANCHES¹
msanches@campus.ul.pt

0. Que dizer de novo sobre Fanon? Não se trata de tema obscuro a descobrir entre a poeira das bibliotecas ou a transparência dos arquivos virtuais, assim assegurando a glória de um achado «original» para a academia. Fanon recomeça a ser contestado ou venerado, nos mais diversos contextos, dos movimentos cívicos às ciências sociais e às humanidades, em diversos continentes, para não falar da sua mercadorização numa academia cada vez mais submetida aos imperativos da produtividade neoliberal, mesmo sob o signo de uma retórica pós-colonial ou descolonial. Tem sido, também, objeto de múltiplos documentários, mais ou menos convincentes,² bem como de biografias (Cherki, 2000, Macey, 2011), quando não de ficção (Wideman, 2008). Todavia, Fanon recusa-se, sempre e ainda, a ser relegado a um estatuto — meramente — canónico. Pois quem o lê efetivamente, com a atenção demorada que o cânone justifica, que os textos de Fanon exigem?

E, no entanto, tudo parece ter sido já dito sobre este clássico do pensamento e ação anticoloniais. Chegamos sempre «[t]arde demais» (Fanon, 1971: 97) para a leitura de um pensamento que, mesmo quando tido como ultrapassado, volta a renascer.

«Pensamento metálico» (Mbembe, 2012), nem sempre é objeto de leitura demorada, filológica, na atenção ao modo como essas exigências são vertidas, traduzidas, para uma linguagem que as torna tanto mais acutilantes. Contudo, atenção ao texto que não pode abdicar das relações entre textos e contextos, entre vida e escrita, difícil que é de separar o compromisso existencial que Fanon votou à sua teoria, sempre baseada na sua experiência vivida, em que tanto a mente como o corpo, na melhor tradição fenomenológica,³ foram envolvidos.

Dito de outro modo, a exigência de atenção ao texto não equivale a um formalismo que minimize a dimensão eminentemente política que a sua escrita contém, antes requer uma abordagem que recorra a múltiplas disciplinas, um comparatismo que não recuse o risco de trilhar caminhos menos habituais.

O que se segue é menos uma abordagem «original», do que um balanço de teorias sobre Fanon, ao que se acrescenta uma montagem de citações, que pretendem oferecer, menos uma nova leitura do que um apelo a que se leia, também em Portugal, a obra de um autor que não se esgota na sua época, época a que procurou, persistentemente, responder e que desejou transformar. Pois a nossa contemporaneidade exige, violenta, ainda — cada vez mais —, uma transformação radical. Citar é reescrever, de modo a que o leitor também se dê conta da força poética da escrita oral, sobretudo de *Os condenados da terra* (Fanon, 2002 [1961]), texto ditado pouco tempo antes da morte do seu autor e publicado — e proibido — pouco depois da sua morte.⁴

¹Professora Auxiliar com Agregação da Faculdade de Letras da Universidade de Lisboa. Tem publicado e investigado na área dos estudos pós-coloniais, com crescente interesse pelas circulações transnacionais de teorias e atores no contexto anticolonial.

²A este respeito, veja-se a pequena filmografia nas referências. Saliente-se que, de resto, nenhum dos filmes, à exceção de *A batalha de Argel* de Gillo Pontecorvo (1966), faz justiça ao pensamento e ação de Fanon.

³ Refiro-me, evidentemente, à influência de Sartre, mas também a de Merleau-Ponty de quem Fanon foi aluno em Lyon. A este respeito v. Cherki 2000 e Macey 2011.

⁴Sabe-se, mas é frequentemente esquecido, que *Os condenados da terra* não foi escrito, mas ditado a sua mulher (Macey 2011).

1. Viagens da teoria e o regresso da História

Depois da sua disseminação «global», pesem embora todas as censuras tentadas em tempos de revoluções terceiro-mundistas — também na Europa, quando o messianismo fanoniano parecia soprar com um vento de esperança a nível internacional, não só para aqueles que viam na sua obra a exigência de uma subversão radical da ordem colonial, mas também para os que, nas antigas metrópoles, desiludidos das revoluções internas, transferiam as suas expectativas utópicas para o Terceiro Mundo —, com o anunciado fim da história, na década de 1990, e o correspondente reforço da hegemonia neoliberal, iniciado com o *thatcherismo* na década de 1970, Fanon viria a ser relido de um modo mais subtil, a sua teoria domesticada (Said, 2005).

Passou-se, então, a salientar os elementos ambivalentes, psicológicos na sua obra (Bhabha, 2014), leituras que traçam algum embaraço face ao radicalismo dos seus escritos argelinos, ao seu pensamento assumidamente binário, com que as derrapagens pós-estruturalistas não se conseguiam conformar. Eram os tempos da descoberta da abordagem pós-colonial, cética contra as utopias modernistas redentoras, em que Sartre, grande inspirador e *compagnon de route* de Fanon, seria relegado para a poeira da história pelos seus discípulos mais ou menos críticos, nomeadamente pela «nova filosofia» parisiense e as tendências pós-estruturalistas. Com efeito, as turbulências e utopias da segunda metade do século XX — desde a década de 1950 a finais de 1968, até aos anos 1970 — com a revolução portuguesa e a sua associação com o fim do império português — viriam a dar lugar ao fim das grandes narrativas na autoproclamada pós-modernidade, com, sobretudo a partir dos anos 1980, a flexibilização da economia e o correspondente pensamento débil (Vattimo), a estética apostada no *pastiche*, na paródia, numa ironia meramente lúdica e não-crítica, recusando qualquer ascese modernista (Adorno & Horkheimer, 1983: 148). Ascese, que, significativamente, as medidas de austeridade neoliberais do *thatcherismo* já haviam começado a promover, anunciando mais recentes políticas globais e as suas consequências, a sua «violência pacífica» (Fanon, 2002: 78), a longo prazo, consequências essas que assim se revelariam menos risonhas do que aquelas que a década de 1990 — a «era de Clinton», com a ideia de uma globalização fraterna, garantida pelo anunciado fim da História, depois da queda do Muro de Berlim — parecera prometer.

Mas, e antes que a crise económica e os desníveis da globalização alastrassem do Sul global ao Norte global (Comaroff & Comaroff, 2012), recrudesceriam as manifestações e as políticas neocoloniais, contra os «Outros» da Europa, «Outros» esses agora situados, não só nas antigas colónias, mas também representados pelos seus descendentes, as mais recentes vítimas de desequilíbrios globais, desequilíbrios resultando não só, mas também, daqueles que os colonialismos haviam inserido no mundo.

Ora, foi precisamente nos anos subsequentes à queda do Muro de Berlim que ganhariam notoriedade as teses de Homi K. Bhabha (1994) sobre a condição pós-colonial, reivindicando a necessidade de se repensar, deslocalizar, as teorias e as fronteiras que definiam os limites entre centros e periferias, para salientar a importância das interdependências, dos espaços intersticiais, das impurezas resultantes das trocas de bens e pessoas entre antigas metrópoles e colónias, questionando as visões binárias e maniqueístas das teorias e práticas anticoloniais. Bhabha (*Idem*) propôs uma releitura, mitigada, de Fanon, salientando os elementos menos existenciais do que psicanalíticos, em detrimento dos seus traços mais militantemente anticoloniais, dando relevo aos elementos lacanianos, ao mesmo tempo que a presença em Fanon de Hegel e de Sartre, do humanismo, era secundarizada.⁵

Contudo, uma outra vertente crítica viria a afirmar-se, nomeadamente, no campo disciplinar que tem vindo a ser designado de estudos fanonianos. Estes recusam estabelecer uma distinção estrita entre o Fanon francês e o Fanon argelino, ou seja, entre o escritor que denunciou os mecanismos psicológicos e económico-sociais que determinam a exclusão daqueles que têm de carregar uma vida

⁵ Veja-se, além de Bhabha (1994), por exemplo, Read 1996. Note-se, contudo, alguma inflexão do primeiro no prefácio à nova tradução inglesa de *Os condenados da terra* que Butler (2014) cita amiudadas vezes, mas não parece convencer Gibson (2007).

sob o peso do seu «esquema epidérmico racial» (Fanon 1971: 90) e o militante em prol da independência da Argélia e de outros territórios africanos, a que o psiquiatra, nascido na Martinica e morto na Tunísia, mais tarde enterrado no seu país de eleição, votaria as últimas ações e escritos da sua vida.

As associações entre lutas identitárias e a necessidade de se descolonizar a Europa, reiterada pelos seus «indígenas», bem como por movimentos de teor vário noutros continentes, têm vindo a tornar-se cada vez mais audíveis, chamando a atenção para as afinidades entre as condições precárias - e de confinamento territorial - de populações consideradas crescentemente supérfluas e as linhas de segurança que o capital e a discriminação racial reforçam, dividindo o mundo entre zonas que deverão garantir a segurança e a impossibilidade de contágio da violência não só do terrorismo, mas também da pobreza, das epidemias, com os seus condomínios fechados, os seus espaços assépticos e os seus *resorts* exclusivos — dentro e fora da Europa—, ao que acrescem as muralhas exteriores entre o mundo «civilizado» e os que são vistos como descartáveis, infra-humanos.

São essas fronteiras que explicam o interesse renovado em Fanon desde a França pós-colonial à África do Sul pós-apartheid, as atuais linhas de segurança ecoando o célebre passo — a que regressaremos — de *Os condenados da terra*, que descreve a fronteira absoluta e intransponível entre a cidade europeia, o asfalto, e a medina, o musseque, questão que obriga a relativizar a celebração da porosidade das fronteiras e os processos de hibridização da teoria pós-colonial, divisões acentuadas com a mais recente crise económica global, o recrudescimento de nacionalismos xenófobos, um pouco por toda a parte.

Não foi, certamente, por acaso que o tema da violência foi um dos mais silenciados pelas leituras da teoria pós-colonial, tema que, contudo e significativamente, tem vindo a adquirir crescente importância nos estudos mais recentes sobre Fanon. Salientando a necessidade de se proceder a uma leitura mais diferenciada dos seus textos, contra as interpretações dos seus proverbiais adversários, mesmo as dos seus leitores mais atentos (Arendt, 1970, Memmi, 1971), o facto é que a receção mais estimulante de Fanon tem sido a que insiste em reconhecer a importância da violência mais ou menos explícita das sociedades contemporâneas (Žižek, 2008), questionando as condenações unilaterais e irrefletidas que ainda veem nas suas propostas a inspiração ideal para o terrorismo nosso contemporâneo.

Said questionou essas leituras imediatistas (Said, 1994: 223 *sq.*; Said, 2005), salientando a razão de ser do papel da violência em Fanon menos como meio absoluto, retratando a «violência pacífica» (Fanon 2002: 78) do sistema colonial e reação a ela.⁶ Neil Gibson, autor de importantes estudos sobre Fanon (Gibson, 1999, 2003, 2007, 2011a), salientou a sua relevância para se compreender fenómenos aparentemente tão díspares como os «motins raciais» no Reino Unido de 2008 ou a violência contra as populações subalternas na África do Sul (Gibson, 2011b). Peter Hallward (2011) salientou o voluntarismo do pensamento de Fanon, estabelecendo uma afiliação (Said, 1994) entre este e os ideais jacobinos da Revolução francesa, leitura essa questionada por Marriott (2014), que, por sua vez, acentua a importância, de novo, da dimensão psicológica das suas teses. Mas parece predominar a leitura mais política, que reencontramos em Jane Anna Gordon (2009), quando esta propõe uma comparação entre Fanon e Rousseau, não empreendendo uma genealogia possível, mas lendo o último a partir das propostas do psiquiatra martinicano. Recorde-se ainda as importantes contribuições vindas da Itália, como sucede com Miguel Mellino (2011, 2013), por exemplo, salientando a necessidade de se ler Fanon e o seu modernismo (*Idem* 2013), na atenção às exigências e constrangimentos neocoloniais do nosso tempo.

Mesmo em França, onde Fanon foi, durante muito tempo, tido como traidor à pátria, surgem novas leituras, como sucede com o livro de Matthieu Renault (2011), em diálogo com a teoria pós-colonial anglófona. A obra de Fanon foi reeditada em 2011 (Fanon 2011), por ocasião do aniversário da sua morte, com um prefácio de Achille Mbembe, que também tem proposto leituras particularmente estimulantes (Mbembe, 2012, 2013). Ao mesmo tempo, uma importante autobiografia, em versão revista da autoria de David Macey (2011) foi publicada, em primeira mão, em França, ou seja, antes de o original ser reeditado em Inglês, precedida pelo importante trabalho e

⁶ Sobre esta questão da violência como meio ou estratégia veja-se Butler 2014.

testemunho de Alice Cherki (2000). Saliente-se o facto de essa receção se alargar a várias áreas linguísticas e geográficas,⁷ questão que não é de somenos para uma perspetiva comparada.

Contudo, um convite à leitura não pode apenas justificar-se com argumentos que dizem respeito à receção. Assim, o que se segue é uma releitura que usa de uma atenção predominante aos textos, sobretudo dessa obra polémica, maldita, que é *Os condenados da terra*.

2. Violência

La *Question* de Henri Alleg (1958), livro que conheceu, aquando da sua publicação, difusão imensa — também entre a oposição portuguesa — poderá estar, agora, mais ou menos esquecido. Contudo, a sua releitura revela que não se trata de um texto ultrapassado, mero testemunho histórico de uma violência narrada em tom neutro, com referências, igualmente sóbrias, à capacidade de se recusar a traição, resistindo-se a técnicas da tortura minuciosamente descritas. O livro aponta, antes, para realidades demasiado familiares para os dias de hoje, pois a tortura continua a ser praticada, de Guantanamo a Abu-Ghraib, essa violência sendo, sempre, paradoxalmente, justificada, como forma de evitar outra violência.

São essas torturas, que o exército português aprenderia com o francês, que Gillo Pontecorvo encenaria em *A batalha de Argel* (1966), filme que se inicia precisamente com a evocação das mesmas, tema que se repetirá ao longo do filme, a par da violência argelina, reagindo ao terror francês. Significativamente, é a uma ilustração por imagens de algumas frases de *Os condenados da terra* que o filme, subseqüentemente, recorre, usando de um longo *travelling* sobre a cidade de Argel, para materializar a divisão maniqueísta entre dois mundos incomunicáveis, «mundo compartimentado», «comprimido, semeado de interdições» que «só pode ser posto em questão através da violência absoluta» (Fanon, 2002: 41). Trata-se de oposições que, sendo «regidas por uma lógica puramente aristotélica, obedecem ao princípio da exclusão recíproca» e assim se revelam insuscetíveis de qualquer dialética que permita um terceiro termo que supere essa oposição, na tradição hegeliana. No sistema colonial «não há conciliação possível, um dos termos está a mais» (*Idem*, 42). Não há qualquer modo de ultrapassar a violência que instaura a cisão entre a zona europeia e a medina, esse lugar «onde se nasce em qualquer lado, de qualquer modo» (*Ibidem*), «se morre em qualquer lado, de qualquer coisa». «[M]undo sem intervalos», «cidade agachada, cidade ajoelhada, cidade prostrada» (*Idem*, 42-3), a cidade indígena — leia-se o «bairro problemático» — opõe-se absolutamente à «cidade do colono, impermeável, toda feita de pedra e de ferro» — leia-se, a cidade cosmopolita e multicultural, mas de condomínios fechados, de *resorts* turísticos —, «cidade iluminada, asfaltada, onde os caixotes de lixo regurgitam de restos desconhecidos, nunca vistos, nem sequer sonhados» pelo indígena, onde «os pés do colono nunca são vislumbrados, a não ser, talvez, no mar», «pés protegidos por sapatos sólidos, quando as ruas da sua cidade são limpas, lisas, sem buracos, sem calhaus», «cidade anafada, preguiçosa, de ventre cheio, permanentemente, de coisas boas», «cidade de brancos, de estrangeiros» (*Ibidem*, 42).⁸

É por isso que o colonizado, «invejoso», «lança sobre a cidade do colono um olhar de luxúria, um olhar de inveja. Sonhos de possessão. Todos os modos de possessão: sentar-se à mesa do colono, dormir na cama do colono, com a sua mulher, se possível» (*Idem*, 43).

O colonizado vive, assim, num mundo de violência cega, ressentida, que a violência desse mundo injusto explica e legitima. «Inimigo dos valores», o «[indígena] é o mal absoluto. Elemento corrosivo, destruindo todo o que dele se aproxima, elemento deformador, desfigurando tudo o que diz respeito à estética ou à moral, depositário de forças malélicas, instrumento inconsciente e irrecuperável de forças cegas». (*Idem*, 44). As representações do colonizado — leia-se do «imigrante de primeira ou segunda geração» — reduzem-no a mera fisicalidade, mera zoologia, «animalisa[ndo-]» (*Idem*, 45); fazem do colonizador e do colonizado «duas espécies diferentes», segundo um «bestiário», um «vocabulário colonial» que transforma os indígenas em «demografia galopante, [...]

⁷ De salientar, ainda, a importância de Fanon para os Estudos Descoloniais, liderados por Walter Dignolo, e para a recuperação das epistemologias do Sul por Boaventura Sousa-Santos, abordagens que aqui não são abordadas, porque menos relevantes para a presente perspetiva que propõe uma leitura de Fanon justamente a partir da Europa.

⁸ Todas as traduções dos textos de Fanon são da minha autoria.

massas históricas, (...) rostos que qualquer humanidade abandonou, corpos obesos que já a nada se parecem, coorte sem cabeça nem cauda, (...) crianças que têm o ar de não pertencer a ninguém, (...) preguiça estatelada ao sol, (...) ritmo vegetal» (*Ibidem*).

É, por isso, que, reagindo à imobilidade, aos limites impostos, o «indígena» tem «sonhos musculares, sonhos de ação, sonhos agressivos. Sonho que salto, que nado, que corro, que trepo. Sonho que morro de riso, que atravesso o rio de uma pernada, que sou perseguido por matilhas de carros que nunca me alcançam» (*Idem*, 53). Mas esta fisicalidade também encontra o seu lado negativo nos momentos autodestrutivos, quando a força, a violência, se viram para dentro, «sob a forma de conflitos, alguns mortais, internos, na zona indígena», «[a]s lutas tribais limita[ndo]-se a perpetuar velhos rancores afundados na memória», o indígena «tenta[ndo] persuadir-se que o colonialismo não existe, que tudo é como antes, que a história continua», numa «autodestruição coletiva muito concreta» que, se «liberta a [sua] tensão muscular», também leva a «comportamentos-suicidas» (*Idem*, 55).

Por isso, há que captar «captar essa violência em vias de se reorientar», (*Idem*, 59), dirigir «[e]ssa afetividade em ereção, espiada por guardiães invisíveis, mas que comunicam sem transição com o núcleo da personalidade (...) que se compraz, com erotismo, nas dissoluções motoras da crise», dirigir «essa orgia muscular» (*Idem*, 57) para o verdadeiro inimigo que não reconhece esse Outro,⁹ com o qual não há forma de comunicação possível, nem sequer a possibilidade de uma luta pelo reconhecimento,¹⁰ pois o colonizado permanece invisível aos olhos do colonizador. Não há assim a possibilidade de sentir vergonha perante o olhar objetificador do Outro, a náusea invadindo e desorientando aquele a que nem a possibilidade de uma luta, real ou simbólica, corpo a corpo, é permitida.¹¹ Se «ao nível dos indivíduos, a violência desintoxica», porque «liberta o colonizado do seu complexo de inferioridade, das suas atitudes contemplativas ou desesperadas» (*Idem*, 90), «torna[ndo]-o intrépido» e «reabilita[ndo]-o aos seus próprios olhos», a nível coletivo, a violência «une o povo» que sabe que «a libertação é um assunto que diz respeito a todos e a cada um, que o líder não tem mérito especial». (*Idem*, 90-1).

Descolonizar é assim para Fanon não um empreendimento unilateral, mas um processo que permite não só a reação aos valores ocidentais, que provocam «no colonizado (...) uma espécie de retesamento, de tetania muscular» (*Idem*, 46), mas também a reorientação dessa violência mais ou menos interiorizada, mas petrificadora. O processo de luta de libertação permite que o colonizado comece a questionar «o bem-fundado [das essências ocidentais]» e reconheça o «recanto do seu cérebro» habitado por «uma sentinela vigilante encarregue de defender o fundamento greco-latino.» «Todos os valores mediterrânicos, o triunfo da pessoa humana, da clareza e do Belo, transformam-se em meros berloques sem vida e sem cor. Todos esses discursos surgem como meras combinações de palavras mortas. Todos esses valores que pareciam enobrecer a alma revelam-se inutilizáveis, pois não dizem respeito ao combate concreto em que o povo se lançou». (*Idem*, 49).

As «massas colonizadas» têm a «intuição» de «que a sua libertação tem de ser feita e só pode ser feita através da força» (*Idem*, 72). Reconhecem, ao mesmo tempo, que «[e]ntre a violência colonial e a violência pacífica em que banha o mundo contemporâneo há uma espécie de correspondência cúmplice, uma homogeneidade. Os colonizados estão adaptados a esta atmosfera. Pertencem, finalmente, ao seu tempo (...). Os colonizados estão persuadidos de que o seu destino se joga agora. Vivem numa atmosfera de fim do mundo e estimam que nada lhes pode escapar» (*Idem*, 78-9).

Atmosfera distinta daquele que caracteriza o falso «cosmopolitismo» da burguesia do Terceiro Mundo, «resultado da preguiça (...), da sua indigência» (*Idem*, 146). É essa burguesia, «com uma psicologia de homens de negócios e não de capitães da indústria», sempre «intermediária», sempre «no circuito», incapaz de «trair a vocação a que estava destinada» (*Idem*, 147), que, «do nacionalismo,

⁹ Ver Butler 2014 a este respeito. Também nesse texto Butler, de forma diferenciada, aborda o masculinismo das teses de Fanon, bem presentes nestes passos e que o autor partilha com muita teoria e prática anticolonial, em que a igualdade das mulheres foi mais o resultado de uma concessão estratégica e provisória do que resultado das suas lutas que persistem, ainda, em toda o mundo.

¹⁰ Sobre o tema do reconhecimento e a influência de Hegel em Sartre e a correspondente leitura de Fanon veja-se, sobretudo, Arthur 2010.

¹¹ Sobre a impossibilidade de reconhecimento, baseada em *O ser e o nada* e *A náusea* de Sartre, consulte-se o capítulo «A experiência vivida do Negro» em *Pele negra, máscaras brancas*. Sobre o tema veja-se Gibson, 2003 e Renault, 2011.

(...) pass[a] ao ultranacionalismo, ao chauvinismo ao racismo», contaminando as restantes classes (*Idem*, 151-2). É ela que leva a que, «[e]m certas regiões de África», «o paternalismo balante face aos negros, a ideia obscena encontrada na cultura ocidental de que o Negro é impermeável à lógica e às ciências rein[e]m na sua nudez». O que explica a razão pela qual «as minorias negras são confinadas a uma semiescravatura que legitima essa espécie de circunspeção, mesmo de desconfiança, que os países da África negra sentem em relação aos países da África branca». (*Idem*, 157). Racismo, que, «baseado no medo», ao contrário do europeu que «é um racismo do desprezo, que inimiza», não se distingue do «vulgar tribalismo» (*Idem*, 158). É essa burguesia, que, chegada ao poder «em nome da raça», «a despeito de declarações muito belas na forma, mas totalmente vazias de conteúdo, manejando, numa completa irresponsabilidade, frases que saem diretamente dos tratados de moral ou de filosofia política da Europa, vai provar a sua incapacidade de fazer triunfar um catecismo humanista mínimo» (*Idem*, 158), humanismo que Fanon opõe ao, poder-se-ia dizer, cosmopolitismo efetivo do «homem subdesenvolvido», esse «anima[I] político (...) no sentido mais planetário do termo» (*Idem*, 79).

A «violência atmosférica, à flor da pele» (*Idem*, 70) do colonizado, que não pode ser nem «desculpa[da], nem rejeita[da]» (Fanon, 1972: 7), é a «mediação real» (Fanon, 2002: 83) que «ilumina o agente, pois indica-lhe os meios e os fim» (*Ibidem*), condição necessária — embora não suficiente — para que o colonizado se humanize, através desse «sangue inocente que jorra a plenas artérias sobre o solo nacional» e que «faz erguer uma nova humanidade» (Fanon, 1972: 9), assim instaurando também a humanização do colonizador, pois «a morte do colonialismo é a um tempo morte do colonizado e morte do colonizador» (*Idem*, 15). Só assim se pode entender a libertação que a violência pode ajudar a conquistar, mas não a garantir, pois nada impede que o trauma prossiga, sob diversas formas, nas sociedades que foram sujeito e objeto de violência, pois «os nossos atos nunca deixam de nos perseguir» (Fanon, 2002: 243).

Com efeito, a violência do sistema colonial não se restringe, em *Os condenados da terra*, à descrição do confinamento físico da população, da sua submissão e desumanização absolutas, mas conhece também um momento central na análise dos efeitos da violência, também psicológica, dessa guerra total, através da tortura, a que Fanon dedica um dos últimos capítulos do livro.

Baseando-se em casos clínicos que acompanhara — e que também haviam estado na origem da sua demissão de chefe de serviço psiquiátrico do hospital da Blida-Joinville — o texto oferece exemplos chocantes dos efeitos de uma violência desumanizadora, tanto sobre carrascos, como sobre vítimas (*Idem*, 237 sq.). Tal violência, agora descrita menos em termos abstratos, como sucedera no primeiro capítulo, não oferece, neste caso, qualquer possibilidade regeneradora, mas revela antes as sequelas duradouras, sob a forma de traumas de difícil diagnóstico e cura, sendo evidente que «o futuro desses pacientes está hipotecado», o imperialismo deixando «aqui e ali germes de podridão que há que implacavelmente detetar e extirpar das nossas terras e dos nossos cérebros» (*Idem*, 139).

O que equivale a dizer que o radicalismo, os binarismos de Fanon não correspondem a fanatismo, não impedem a lucidez, do mesmo modo que as considerações teóricas não invalidam a atenção, etnográfica, às práticas culturais quotidianas e aos seus múltiplos significados, como sucede, por exemplo, em «A Argélia desvela-se» (Fanon, 1972).

São as contradições, abertas, no texto que o tornam tanto mais complexo e requerem uma leitura atenta. Exemplo paradigmático destas tensões, contradições é a célebre conclusão de *Os condenados da terra*. Tido por um libelo antieuropeu, anti iluminista, anti modernista, o texto revela-se mais complexo, se submetido a leitura atenta.

O veredicto é radical, quando Fanon escreve que, para se deixar «[a] grande noite em que fomos mergulhados», há que «abandonar os nossos sonhos, as nossas velhas crenças e a nossas amigas de antes», «não perder (...) tempo em litании estereis ou em mimetismos nauseabundos», «[a]bandonar essa Europa que não pára de falar no homem, ao mesmo tempo que o massacra onde quer que o encontre, em todos os cantos das suas próprias ruas, em todos os cantos do mundo». (*Idem*, 301), «Europa que nunca deixou de falar no homem, nunca deixou de proclamar que só se inquietava com o homem», sem reconhecer os «sofrimentos que a humanidade pagou por cada vitória do seu espírito» (*Idem*, 302).

Contudo, Fanon não propõe uma condenação unilateral da Europa e da modernidade, embora lembre que «a reflexão europeia se desenrolou em lugares cada vez mais desérticos, cada vez mais escarpados», onde «cada vez menos (...) se encontrou o homem». Apela, antes, à descolonização dos seus «fundamentos singulares», reconhecendo que «[t]odos os elementos de uma solução para os grandes problemas da humanidade existiram, em momentos diferentes, no pensamento da Europa». Se a «Europa fez o que devia fazer e, finalmente, fê-lo bem», há que deixar de a acusar, para «lhe dizer firmemente que não pode continuar a fazer tanto barulho». É essa Europa que também, nos nossos dias, mais do que nunca, não há que «recrear», «invejar» (*Idem*, 303-4) ou «macaquear» (*Idem*, 302).

Por isso, compete ao Terceiro Mundo — acrescentaria, hoje, ao Norte Global, também à Europa, — «recomeçar uma história do homem que tome em consideração, a um tempo, as teses por vezes prodigiosas sustentadas pela Europa, mas também os crimes da Europa, de que o mais odioso terá sido, no seio do homem, o desmembramento patológico das suas funções e o esfarelamento da sua unidade no quadro de uma coletividade, a fratura, a estratificação, as tensões sangrentas alimentadas por classes, enfim, à escala imensa da humanidade, os ódios raciais, a escravatura, a exploração e sobretudo o genocídio exangue que constitui a marginalização de mil e meio milhões de homens» (*Idem*, 304).

É, em suma, «[p]ela Europa, por nós mesmos, pela humanidade», que Fanon invoca uma era de universalidade efetiva, sem ressentimentos, para o que há que «renovar-se, desenvolver um pensamento novo, tentar erguer um homem novo» (*Idem*, 305), «trabalho colossal» que «requer a ajuda decisiva das massas europeias que, têm de o reconhecer, se uniram frequentemente, no que respeita aos problemas coloniais, às posições dos nossos senhores comuns. Para isso, as massas europeias têm, antes de mais, de decidir despertar, abanar os seus cérebros e parar de brincar ao jogo irresponsável da bela adormecida.» (*Idem*, 103).

Utopia que o futuro não confirmou, ao contrário de outras antevisões mais sombrias, denunciando as desventuras da consciência nacional, mas utopia que não tem de equivaler — como o pretendem os consensos dos nossos dias — a velhos ou novos totalitarismos. Mas em que o tema da vontade popular parece ganhar redobrada importância no mundo, desde as primaveras árabes às anunciadas tragédias gregas, «para devolver a dignidade a todos os cidadãos, povoar os cérebros, preencher os olhos de coisas humanas, desenvolver um panorama humano, porque habitado por homens conscientes e soberanos.» (*Idem*, 193).

3. Apelo à laia de conclusão

Em suma: o que perdura nos textos, porquê reler, hoje — paciente, demoradamente — Fanon?

O que perdura nos textos de Fanon e explica o interesse renovado e as leituras contraditórias, são, menos os seus erros de interpretação ou de previsão,¹² as alianças estratégicas menos felizes, o excesso de messianismo, do que a sua impaciência, a sua indignação, o seu apelo não a um humanismo vazio, mas a uma humanidade por vir — entenda-se «o Homem» como aquele «que se identifica pelo seu pensamento afirmativo, pelas verdades singulares de que é capaz, pelo imortal que faz dele o mais resistente e o mais paradoxal dos animais» (Badiou, 1993: 18) —, a sua capacidade de invenção (Marriott, 2014).

E perdura a palavra, a violência da palavra, fanoniana.

Escrita profundamente ensaística, com as suas «sugestões poéticas e visionárias» (Said, 1994: 331) — que o pragmatismo não menos visionário de um Cabral não se permite —, a escrita de Fanon recusa a exposição sistemática, recorre a imprecisões diretas, justapõe registos habitualmente tidos por incompatíveis, desde a reflexão e fundamentação filosóficas ao recurso à palavra poética, sem que a mesma seja meramente instrumentalizada, sendo antes integrada, através de citações mais ou menos longas, no próprio corpo do texto. Não se trata, neste caso, de uma estratégia — usada sobretudo em *Pele negra, máscaras brancas*, breve, embora incisivamente, retomada em *Os*

¹² Sobre as relações, problemáticas, entre Fanon, a UPA e o MPLA veja-se Andrade 1998, 218-219 e Neves, 2015.

condenados da terra (Fanon, 2002: 83 *sq.*) — a encontrar numa autoridade a confirmação de uma ideia ensaiada, na melhor tradição académica. Está-se, antes, perante um diálogo com outras formas de dar sentido ao mundo, com autores admirados ou contestados. Encontramos essa mesma violência nas metáforas — algumas masculinistas — usadas, no radicalismo das posições, sempre incapazes de compromissos; violência que, repita-se, não pode ser entendida como gratuita, mas é antes a única resposta possível e necessária dos que foram desumanizados para encontrarem a sua humanidade e de criar renovadamente a humanidade também dos colonizadores.

Ler Fanon torna-se, assim, um imperativo, menos em nome de uma diversidade mais apregoada do que efetiva ou de uma tolerância sobranceira, do que como uma forma de abordar a violência que sustenta, sob as mais diversas formas, o nosso mundo quotidiano, com o seu racismo, as suas exclusões institucionalizadas, também em Portugal — basta ver a longa, mas silenciada lista de mortos pela polícia portuguesa nos chamados «bairros problemáticos» —, as cisões e ruturas que requerem menos um projeto multicultural, do que um confronto radical que possibilite uma igualdade efetiva, a construir em dissenso, sem ressentimentos de parte a parte, nem expiações vagas de culpa coletiva, na tentativa do reconhecimento lúcido das violências de ordem vária (Rothberg, 2009) que ainda fazem — e porventura farão — parte de um mundo cada vez mais, violentamente, interligado.

Com um «único dever. O de não negar a [nossa] liberdade através das [nossas] escolhas», recusando mundos divididos entre cores e as suas hierarquias. «Se o preto não existe. Tal como o Branco», há que «afastar as vozes desumanas que foram as dos seus antepassados respetivos para que nasça uma comunicação autêntica» (*Idem*, 187).

«No final [deste ensaio], gostaríamos que [o/a leitor/a] sinta, como nós, a dimensão aberta de toda a consciência» (*Idem*, 188). E que, também através do corpo, busque ser um humano/a que se «interroga» (*Ibidem*).

Referências

ALLEG, Henri (1958), *La Question*. Suivi de *Une Victoire* de Jean-Paul Sartre, Paris, Minuit.

ANDRADE, Mário Pinto (1982), «Fanon et l’Afrique combattante». (ms.). Disponível em http://www.fmsoares.pt/aeb_online/visualizador.php?bd=Documentos&nome_da_pasta=04330.008.016&numero_da_pagina=1, consultado a 26/01/2014.

ANDRADE, Mário Pinto, Christine Messiant (1999), «Sur la première génération du MPLA : 1948-1960. Mário de Andrade, entretiens avec Christine Messiant (1982)», *Lusotopie*, p. 185-221. Disponível em <http://www.lusotopie.sciencespo-bordeaux.fr/andrade.pdf>, consultado em 29.01.2014.

ARENDDT, Hannah (1970), *On Violence*, New York, Harcourt, Brace and World.

ARTHUR, Paige (2010), *Unfinished Projects: Decolonization and the Philosophy of Jean- Paul Sartre*, London & New York, Verso.

BADIOU, Alain (1993), *Éthique*, Paris, Hatier.

BHABHA, Homi K. (1994), *The Location of Culture*, London & New York, Routledge.

BUTLER Judith (2014), «Violence, non-violence : Sartre, à propos de Fanon», trad. Ascher Ivan, *Actuel Marx*, 1 n° 55, p. 12-35. Disponível em: DOI : 10.3917/amx.055.0012 [2006]. Consultado a 26/01/2014.

CÉSAIRE, Aimé (1982), *Moi, laminaire...*, Paris, Seuil.

CHERKI, Alice (2000), *Frantz Fanon, Portrait*, Paris, Seuil.

- COMAROFF, Jean e John Comaroff (2012), «Theory from the South: Or, how Euro- America is Evolving Toward Africa». *Anthropological Forum: A Journal of Social Anthropology and Comparative Sociology* 22 (2), p. 113–131.
- FANON, Frantz (1971), *Peaux noire, masques blancs*, Paris, Seuil [1952].
- FANON, Frantz (1972), *L'an V de la révolution algérienne*, Paris, Maspéro [1959].
- FANON, Frantz (2002), *Les damnés de la terre*, Paris, La Découverte [1961].
- FANON, Frantz (2011), *Oeuvres*, préface d'Achille Mbembe, Paris, La Découverte.
- GIBSON, Nigel (2011a), *Living Fanon: Global Perspectives. Contemporary Black History*, New York, Palgrave Macmillan.
- GIBSON, Nigel (2011b), *Fanonian Practices in South Africa: From Steve Biko to Abahlali Basemjondolo*, New York, Scotsville, South Africa, Palgrave Macmillan; University of KwaZulu-Natal Press.
- GIBSON, Nigel (1993), *Fanon: The Postcolonial Imagination. Key Contemporary Thinkers*. Cambridge, U.K; Malden, MA, Polity Press in association with Blackwell Pub.
- GIBSON, Nigel, ed. (1999), *Rethinking Fanon: The Continuing Dialogue*, Amherst, N.Y., Humanity Books.
- GIBSON, Nigel (2007), «Is Fanon Relevant? Toward an Alternative Foreword to «The Damned of the Earth», *Human Architecture: Journal of the Sociology of Self-Knowledge*: 5.3, p.33-44. Disponível em: <http://scholarworks.umb.edu/humanarchitecture/vol5/iss3/6>. Consultado a 26/01/2014.
- GORDON, Jane Anna (2009), «Of Legitimation and the General Will: Creolizing Rousseau through Frantz Fanon». *The CLR James Journal: A Review of Caribbean Ideas*, Spring15.1. Special Issue On Creolizing Rousseau, p. 17-53.
- HALLWARD, Peter. 2011, «Fanon and Political Will». *Cosmos and History: The Journal of Natural and Social Philosophy* 7, p.104-127.
- HORKHEIMER, Max e Theodor W. Adorno (1983), *Dialektik der Aufklärung: philosophische Fragmente*, Frankfurt am Main, Suhrkamp [1944].
- MACEY, David (2011), *Frantz Fanon, une vie*. Traduit de l'Anglais par Christophe Jaquet et Marc Saint-Upéry, Paris, la Découverte.
- MARRIOTT, David (2014), «No Lords A-Leaping: Fanon, C.L.R. James, and the Politics of Invention», *Humanities*, 3, 517–545. Disponível em DOI:10.3390/h3040517, consultado em 29.01.2014.
- MBEMBE, Achille (2012), «La Pensée métamorphique. À propos des *Oeuvres* de Frantz Fanon», in Fondation Frantz Fanon et l'association Sortir du colonialisme (ed.), *Frantz Fanon par les textes de l'époque*, Paris, Les petits matins (edição Kindle).
- MBEMBE, Achille. (2013), *Critique de la raison nègre*, Paris, La Découverte.
- MELLINO, Miguel (2011), «Notes from the Underground. Fanon, Africa and the Poetics of the Real». In Gibson, Nigel C., ed. *Living Fanon: Global Perspectives*, London, Palgrave, p. 61–74.
- MELLINO, Miguel (2013), «The Langue of the Damned: Fanon and the Remnants of Europe», *The South Atlantic Quarterly* 112:1, Winter 2013, p. 79-89. Disponível em DOI 10.1215/00382876-1891251, consultado a 26/01/2014.
- MEMMI, Albert (1971), «La vie impossible de Frantz Fanon», *Esprit*, 39, n^o.406, pp. 248-273.
- NEVES, João Manuel (2015), «Frantz Fanon and the Struggle for the Independence of Angola, *Interventions: International Journal of Postcolonial Studies*. Disponível em DOI: 10.1080/1369801X.2014.994548, consultado em 26.01.2014.

READ, Alan, ed. (1996), *The Fact of Blackness: Frantz Fanon and Visual Representation*, London, Institute of Contemporary Arts and International Visual Arts.

RENAULT, Matthieu (2011), *Frantz Fanon. De l'anticolonialisme à la critique postcoloniale*, Paris, Éditions Amsterdam.

ROTHBERG, Michael (2009), *Multidirectional Memory: Remembering the Holocaust in the Age of Decolonization*, Stanford, California, Stanford University Press.

SAID, Edward W. (2005), «Reconsiderando a Teoria Itinerante», in Sanches, Manuela Ribeiro, org. *Deslocalizar a Europa'. Antropologia, Arte, Literatura e História na Pós-Colonialidade*. Trad. Manuela Ribeiro Sanches, Lisboa, Cotovia, pp. 25-42.

SAID, Edward W. (1994), *Culture and Imperialism*, New York, Vintage Books [1993].

WIDEMAN, John Edgar (2008), *Fanon: A Novel*, Boston, Mariner Books.

ŽIZEK, Slavoj (2008), *Violence: Six Sideways Reflections*, London, Profile Books.

Filmografia

La Battaglia di Algeri (1966), real. Gillo Pontecorvo, Argélia, Itália.

Frantz Fanon: Black Skin, White Mask (1995), real. Isaac Julien, Reino Unido.

Driving with Fanon (2010) real. Steve Kwena Mokwena , África do Sul, Serra Leoa.

Frantz Fanon. Mémoire d'asile (2002) real. Bachir Ridouh, Abdenour Zahzah, Argélia.

FRANTZ FANON, sa vie, son combat, son oeuvre (2001), real. Cheikh Djemaï, Argélia, França
Concerning Violence (2014), real. Göran Olsson, Suécia.