



Frantz Fanon e a violência da descolonização

Marcelo Fonseca

Doutor em artes visuais pela EBA-UFRJ.

Resumo

Este texto pretende fazer uma leitura do tema da violência conforme trabalhado por Frantz Fanon no primeiro capítulo do seu livro *Os Condenados da Terra*, guiando-se pela dialética da (des)colonização, posta em cena por Sartre no prefácio do livro, e estabelecendo conexões com a realidade brasileira, sobretudo com uma leitura de Brasil elaborada na obra e no pensamento de Glauber Rocha.

Palavras-chave: violência; descolonização; Frantz Fanon; Glauber Rocha.

Abstract

This text intends to discuss the theme of violence, as discussed by Frantz Fanon in the first chapter of the book *The Wretched of the Earth*, guided by the dialectic of (de)colonization, as can be read in the preface of the book, written by Sartre, and establishing connections with Brazilian reality, especially with an interpretation of Brazil, expressed in the work and thought of Glauber Rocha.

Keywords: violence; decolonization; Frantz Fanon; Glauber Rocha.

Glauber Rocha faz uma remissão não declarada a Frantz Fanon no desdobramento de sua tese central em *A estética da fome*: “somente conscientizando sua possibilidade única, a violência, o colonizador pode compreender, pelo horror, a força da cultura que ele explora. Enquanto não ergue as armas, o colonizado é um escravo” (Rocha, 2004, p. 66). Fanon, em seu livro *Os condenados da terra*, prefaciado por Jean Paul Sartre, dedica seu primeiro capítulo ao tema da violência, que discutiremos a seguir.

Vale iniciar pelo prefácio de Sartre. Pela metade de seu escrito, ele diz que se trata de um livro cujo destinatário não é o leitor europeu e que, justamente por isso, pode funcionar como mote para dialetizar a posição do europeu em relação à lógica colonial, que é necessariamente identificada com a posição do colonizador:

É necessário que nós, europeus, nos descolonizemos, isto é, extirpemos, por meio de uma operação sangrenta, o colono que há em cada um de nós. Examinemo-nos, se tivermos coragem, e vejamos o que se passa conosco (Sartre, 1968, p. 16).

Se, por um lado, Sartre chama atenção para o fato de que o europeu não constitui o leitor visado por Fanon, por outro lado, e pelo fato mesmo de não ser o destinatário do texto, ele convida o europeu a mirar-se, como num espelho negativo, no escrito de Fanon. A partir daí, ele dirige um apelo a seu concidadão europeu, iniciando sua dialética e pondo a nu o seu suposto humanismo, dirigindo-se aos pacifistas, àqueles que se punham em posição pretensamente contrária à violência do colonizador, mas também à dos colonizados em sua luta de libertação e de emancipação, concluindo pela hipocrisia contida no pacifismo:

Têm boa aparência os não-violentos: nem vítimas nem verdugos! Vamos! Se não sois vítimas, quando o governo que referendastes num plebiscito e quando o exército em que serviram vossos jovens irmãos levaram a cabo, sem hesitação nem remorso, um “genocídio”, sois indubitavelmente verdugos (Ibid., p. 16-17).

A proposição de Sartre justifica a declaração da violência, entendida como necessária, feita por Fanon, contra o colonizador. Para Fanon, a violência deve ser de tal ordem que elimine o colonizador. Não há, como veremos, possibilidade de acordo entre colonizado e colonizador. É esta proposta de violência aniquiladora contra o colonizador que Sartre interioriza e, a partir de sua posição “metropolitana”, volta contra si e seus concidadãos europeus, convidando-os a extirpar de si, à força, o colonizador que os habita. Para Sartre, não existe atitude para o europeu que rejeita o colonizador em seu interior senão a sua eliminação. Não existe forma possível de se desviar do confronto com o colonizador interior, mesmo quando esse desvio assume a forma (denegativa) de pedido de não-violência.

Qualquer atitude que traga um mínimo de conforto à posição do colonizador como tal é, de fato, colaboração com ela. A citação que segue é longa, mas creio que valha a pena:

Sabeis muito bem que somos exploradores. Sabeis que nos apoderamos do ouro e dos metais e, posteriormente, do petróleo dos “continentes novos” e que os trouxemos para as velhas metrópoles. Com excelentes resultados: palácios, catedrais, capitais industriais; e quando a crise ameaçava, estavam ali os mercados coloniais para a amortecer e desviar. A Europa, empanturrada de riquezas, concedeu de jure a humanidade a todos os seus habitantes; entre nós, um homem significa um cúmplice, visto que todos nós lucrámos com a exploração colonial. Êste continente gordo e lívido acabou por dar no que Fanon chama com justeza o “narcisismo”. Cocteau irritava-se com Paris, “esta cidade que fala o tempo todo de si mesma”. E a Europa, que faz ela? E êsse monstro supereuropeu, a América do Norte? Que tagarelice: liberdade, igualdade, fraternidade, amor, honra, pátria, que sei eu? Isso não nos impedia de fazermos discursos racistas, negro sujo, judeu sujo etc. [...] humanismo racista, uma vez que o europeu só pode fazer-se homem fabricando escravos e monstros (Sartre, 1968, p. 17).

Perversismo colonial dito por um europeu que contempla sua figura na figura invertida do colonizado. Quanto a Frantz Fanon, ele fala da perspectiva do (des)colonizado, do homem que extirpou de si a preocupação com a expectativa e a lógica do colonizador, considerando-a apenas como dado a ser sumariamente eliminado. O humanismo de que fala Sartre criticamente é, para Fanon, o inimigo do homem onde quer que este apareça. Já dissemos que o primeiro capítulo de seu livro é dedicado à violência; logo na primeira frase do primeiro parágrafo ele afirma que “[...] a descolonização é sempre um fenômeno violento” (Fanon, 1968, p. 25). Sua argumentação segue procurando identificar as raízes dessa violência. O diagnóstico é simples: a violência em jogo na descolonização consiste em resposta à violência, absoluta, do colonizador sofrida pelo colonizado. Ele acrescenta: “A descolonização é, em verdade, criação de homens novos. Mas esta criação não recebe sua legitimidade de nenhum poder sobrenatural; a ‘coisa’ colonizada se faz no processo mesmo pelo qual se liberta” (Ibid., p. 26-27).

Curiosa a formulação desse final, da “coisa” que se faz no ato libertário. A “coisa” assim formada é, antes de tudo, uma coisa de consciência, de autoconsciência, a consciência-de-si do colonizado como tal. Para Fanon, essa consciência só vem a ser na luta, e não antes dela (mas para chegar a ela, antecipemos, o sujeito só conta com seu ódio, um ódio que de certo modo “precisa” ser sentido, porque ele é o suporte subjetivo da necessária violência). Estranho movimento o da consciência: a autoconsciência do colonizado como tal só

vir a ser na luta significa dizer que tal consciência só se delineia para si quando o sujeito já se encontra em ação de (des)colonização, de tal maneira que, fundamental que se note, ele já não coincide exatamente com os contornos dessa “identidade” do colonizado, uma vez que ele já se encontra na via em que se constitui como (des)colonizado.

Assim, há que se reconhecer como o primeiro ato propriamente (des)colonizado a emergência da autoconsciência do colonizado e, com ela, a clara consciência da voracidade impiedosa do colonizador. Enquanto não atinge a consciência-de-si, ele é puro objeto da colonização, o colonizador é plenitude enquanto o colonizado é nulidade; mas, no justo momento em que atinge esse estado de consciência, autoconsciência, o colonizado dá o primeiro passo como um (des)colonizado.

Dessa perspectiva, não podemos nos desviar do fato de que o colonizado permanece em unidade negativa no cerne da figura do (des)colonizado – o que evidencia o caráter no mínimo ingênuo de programas de retorno a supostas “origens”, um tipo de abordagem que pretende engajar-se em uma produção cultural que simplesmente se dispõe a eliminar os traços da cultura do colonizador através do retorno (delirante) a uma originariedade. Tal encaminhamento é cego para o fato de que a “coisa” colonizada, seu autorreconhecimento, é condição mínima da (des)colonização, o que significa dizer que o ex-colonizado não pode, e não poderá jamais, deixar de se referir ao momento da colonização, porém sob forma negativa, pois ao não fazê-lo, arrisca-se a retornar à condição de mero objeto, que, na melhor das hipóteses, pleiteia ocupar o lugar do colonizador, desse modo reproduzindo a figura do colonizador invertida. Daí a importância do diálogo entre o texto de Fanon e o prefácio de Sartre, que complementa o pleito da plena eliminação do colonizador nos termos de Fanon.

Para Frantz Fanon (1968, p. 28), o “homem novo” que surge nesse processo de tomada de consciência não pode fazer nenhum tipo de acordo com o colonizador:

A zona habitada pelos colonizados não é complementar da zona habitada pelos colonos. Estas duas zonas se opõem, mas não em função de uma unidade superior. Regidas por uma lógica puramente aristotélica, obedecem ao princípio da exclusão recíproca: não há conciliação possível, um dos termos é demais.

Da perspectiva de Fanon, não há, portanto, possibilidade de acordo, que é, em termos lógicos, aparentemente diferente da superação (a suprassunção) hegeliana, no que concerne ao exercício do poder no mundo colonial. Um dos termos – o colono (o colonizador) – deve ser sumariamente eliminado. Essa recomendação anti-hegeliana de Fanon encontra-se em contradição com o que acabo de desenvolver relativamente à emergência da consciência-de-si do

colonizado como tal (um raciocínio descaradamente hegeliano). Se aprofundamos, porém, a contradição, ela simplesmente se dissolve.

Ora, a consideração da posição do colonizador como tal implica, necessariamente, a sua aniquilação, entretanto sem implicações no que se refere à unidade negativa conforme argumentei. Caso essa consciência não se forme como unidade negativa, o que temos é, com ou sem matança, apenas a mera substituição de um colonizador por outro, e não a efetiva (des)colonização. Quanto a isso, vale lembrar o prefácio de Sartre, quando ele requisita que seus concidadãos se descolonizem. A figura do colonizador deve ser o mais sumariamente eliminada objetivamente como condição para a remodelação subjetiva dos ex-colonizadores (Sartre) e ex-colonizados (Fanon). A civilização que pode vir a ser a partir do estado de coisas colonial não poderá jamais se esquecer do sofrimento imposto pelo colonizador. A manutenção desse conteúdo de memória sob negação é a condição mínima para que o resultado das lutas não se converta na mera figura invertida do colonizador, mantendo-se desse modo o mundo colonial no que se mantém a sua lógica.



Isto não deve ser confundido com algo da ordem de uma “eurofobia”. A “relação”, assim indicada com o colonizador, com o mundo dito “desenvolvido”, é exatamente aquela propugnada por Oswald de Andrade e que ele nomeou de Antropofagia¹. O Brasil é relativamente cego para sua condição de mundo colonizado, e nesta mesma medida é cego para a figura do colonizador como tal. É essa cegueira o que levou a certa recusa da antropofagia entre nós, contra a qual levantou-se o verdeamarelismo, com sua proposta de “retorno” a certo suposto primitivismo nacional (que diabo é isto?), e, em menor escala, a concepção da cultura brasileira como “mistura étnica”, na figura do Macunaíma. A antropofagia não é mera mistura, é deglutição (uma figura que contém agressividade) da cultura do inimigo, que, neste sentido, permanece, como proponho, em Fanon, subsumida na nova figura, cujo traço forte é a singularidade, muito diferente da mera mistura. No Brasil, o que majoritariamente se pretendeu e ainda se pretende é a coexistência pacífica com aqueles que nos oprimem e nos exploram, voltando toda a nossa agressividade para os que se encontram ao nosso lado. Diante da violência do colonizador, o bandidinho, o traficante etc. não são nada. Internamente, a figura do inimigo de fato é constituída por aqueles que trabalham em função da manutenção do estado de coisas colonial, infiltrados nas nossas instituições de Estado, mas a serviço dos interesses econômicos daqueles que nos exploram. Mas é constituído também por aqueles que insistem na manutenção da coexistência pacífica, equivalentes colonizados dos pacifistas europeus que Sartre tratou de esculachar.

1

Cf. Andrad, Oswald. Manifesto antropófago. *Periferia*, 2011.
Disponível em: <https://www.redalyc.org/pdf/5521/552156376009.pdf>
[N. do E.]

Fanon chama atenção para as tentativas e formas de manutenção do estado de coisas colonial sob outras designações, sob outras formas e estratégias. Em mais de um momento, por exemplo, ele se refere com certo repúdio desconfiado ao pedido dos Estados Unidos de reconhecimento, por parte do europeu, das novas nações independentes no continente africano:

[...] os americanos levam muito a sério seu papel de patrono do capitalismo internacional. Numa primeira etapa aconselham os países europeus a descolonizar amigavelmente. Numa segunda etapa não hesitam em proclamar primeiro o respeito e depois o apoio ao princípio: a África para os africanos. Os Estados Unidos não receiam declarar oficialmente hoje em dia que são os defensores do direito dos povos de dispor de si mesmos (Fanon, 1968, p. 61).

Para Fanon, tal reconhecimento vem impregnado de um humanitarismo que deve ser crassamente rechaçado, uma vez que ele se esteia na reverberação daquele humanismo sob o qual se camufla o caráter genocida do sistema colonial – na prática, mantendo a presença das mesmas forças coloniais, às quais agora se acrescenta a presença maciça dos Estados Unidos. Por isso, Fanon recomenda a recusa de toda e qualquer ajuda direta dos países desenvolvidos, posto que esta ajuda, por mais que aparentemente bem-intencionada, coloca o ex-colonizado na condição de mendigo, de devedor, de humilhado, de incompetente para gerir a sua própria coisa.

O cineasta brasileiro Glauber Rocha desdobra essa questão de Fanon, relativa às estratégias de manutenção do estado de coisas colonial sob outras vestes, diante da luta de independência e formação das novas nações africanas. Trata-se do filme *O leão de sete cabeças*, filmado no Congo e lançado em 1970. Entre as sequências 21 e 23, o filme apresenta uma alegoria da intervenção perversa dos Estados Unidos no processo de formação da nação pelas ex-colônias. A sequência 21 consiste em um diálogo entre três personagens, o Governador, que é um alemão, o Português e o Agente Americano. O Agente Americano diz o seguinte:

Na América Latina era mais fácil. Saí com um revólver, estava em casa do General Gomez e disse: “Meu General, eu não gosto deste regime”... No dia seguinte tínhamos um fantástico regime novo... Por que não se pode fazer a mesma coisa aqui na África? (Rocha, 1986, p. 370).

Por sugestão do Agente Americano, os três vão à procura de Xobu, o “homem mais rico e mais importante da região” (Ibid., p. 371). Os três personagens (Governador, Português e Agente Americano) convertem-se em efetivos fundadores da Nação ao tornarem Xobu seu primeiro presidente. Trata-se de um dos temores de Fa-

non: o processo de independência e a formação da Nação e de seus novos líderes feito sob a chancela das forças imperialistas, que, desse modo, estabelecem um quadro político favorável à manutenção da mesma ordem econômica, social e cultural da fase colonial, agora sob nova indumentária.

Podemos ver, em *Os condenados da terra*, que para Fanon (1968, p. 29) o traço mais marcante e terrível dos povos colonizados é a fome:

A cidade do colonizado é uma cidade faminta, faminta de pão, de carne, de sapatos, de carvão, de luz. A cidade do colonizado é uma cidade acorçada, uma cidade ajoelhada, uma cidade acuada. É uma cidade de negros, uma cidade de árabes. O olhar que o colonizado lança para o colono é um olhar de luxúria, um olhar de inveja. Sonhos de posse. Tôdas as modalidades de posse: sentar-se à mesa do colono, deitar-se no leito do colono, com a mulher dêste, se possível. O colonizado é um invejoso.

À fome e à miséria Fanon acrescenta a inveja, que consiste no ápice do ressentimento e do ódio ao colonizador, entendidos como agentes (subjativos) motivadores para a luta. O ódio que responde à ação do colonizador, cujas técnicas de governança incluíam arrancar pedaços das pessoas, no Congo belga, e furar os lábios dos descontentes de modo a fechar-lhes a boca com cadeados, na África portuguesa explorada sob o regime de Salazar. Por causa disso, para Fanon, a “discussão do mundo colonial pelo colonizado não é um confronto racional de pontos de vista. Não é um discurso sôbre o universal, mas a afirmação desenfreada de uma singularidade admitida como absoluta. O mundo colonial é um mundo maniqueísta” (Ibid., p. 30). Esta declaração de fracasso prévio da possibilidade de algo da ordem de um acordo racional, de uma solução pacífica, decorre essencialmente da atitude típica do colonizador. Ela é fruto, em verdade, de uma escolha unilateral feita por ele e define a própria razão da colonização. É ele, o colonizador, quem define os termos da relação que interdítam qualquer forma de interlocução, pois para ele o colonizado não tem voz, não tem princípio e não tem moral: não possui as qualidades mínimas necessárias para o exercício da razão:

[...] o colono faz do colonizado uma espécie de quintessência do mal. A sociedade colonizada não é apenas descrita como uma sociedade sem valôres. Não basta ao colono afirmar que os valôres desertaram, ou melhor jamais habitaram, o mundo colonizado. O indígena é declarado impermeável à ética, ausência de valôres, como também negação dos valôres. É [...] o inimigo dos valôres. Neste sentido, é o mal absoluto (Ibid., p. 31).

O colonizador procura aniquilar previamente toda a potência, digamos, simbólica da sociedade que ele explora. E não é por outro motivo que é justamente a obediência ao quadro de valores do

universo europeu – valores aos quais o colonizador não é exatamente fiel no mundo colonial – que o colonizador requisita da colônia diante do cenário formado quando se inicia a luta contra o sistema colonial e o colonizado deixa ver a sua potência. O colonizador requisita essa obediência em especial do intelectual colonizado, uma requisição que se faz acompanhar de paradigmas “epistemológicos” (uma “epistemologia” que assim deixa ver sua face profundamente ideológica), de modo a neutralizar, respaldado pela suposta cientificidade do empreendimento, o “método” que orienta a luta pela libertação, que, da perspectiva do (des)colonizado, é um método que deve ser encabeçado pela plena violência: não há acordo possível.

No cerne dessa operação de negação do universo mental (simbólico) do colonizado, Fanon identifica um traço linguístico que se ancora, entre outros, em um modo característico de se referir ao colonizado, que, “a rigor, animaliza-o”:

[...] a linguagem do colono, quando fala do colonizado, é uma linguagem zoológica. Faz alusão aos movimentos réptis do amarelo, às emanções da cidade indígena, às hordas, ao fedor, à pululação, ao balbucio, à gesticulação. O colono, quando quer descrever bem e encontrar a palavra exata, recorre ao bestiário (Fanon, 1968, p. 31).

Essa linguagem de animalização do colonizado é uma forma extrema de negação da sua humanidade e justificou por séculos o cúmulo da violência, que é a sua escravização. É justamente a negação ao colonizado do estatuto do humano o que, para Fanon, constitui uma das principais figuras estratégicas do colonizador: levar o colonizado a não reconhecer em si nenhuma humanidade, daí não requisitar os direitos que a ela se referem (os direitos humanos). Por isso, para Fanon é vital para a luta o momento em que o colonizado se reconhece para além da designação animalizante feita pelo colonizador, momento em que ele pode vislumbrar com positividade a emergência de sua própria humanidade na figura da violência: “justamente, no instante mesmo em que descobre sua humanidade, começa a polir as armas para fazê-la triunfar” (Ibid., p. 32).

Assim, uma vez deflagrada a luta, o colonizador, entre outras estratégias, concentra esforços na cooptação das elites do mundo colonizado, delineada por Fanon como a burguesia e os intelectuais: “Durante o período de libertação [...] a burguesia colonialista busca deliberadamente contactos com as ‘elites’. É com estas elites que se trava o conhecido diálogo sobre os valores” (Ibid., p. 33). Sem dúvida, os intelectuais têm posição dominante neste suposto “diálogo”. O objetivo do colonizador é tornar a elite colonizada porta-voz do discurso que legitima o poderio colonial e sua opressão, cnicamente ditos exatamente pelos “valores” (de paz, racionalidade, de igualdade, de humanidade etc.). Fanon chega à seguinte constatação no que se refere particularmente aos intelectuais colonizados:

[...] o intelectual que seguiu o colonialista no plano do universal abstrato vai lutar para que o colono e colonizado possam viver em paz num mundo nôvo. Mas o que não percebe, exatamente porque o colonialismo se infiltrou nêlo com todos os seus modos de pensar, é que o colono, uma vez desaparecido o contexto colonial, não tem mais interêsse em ficar, em coexistir (Fanon, 1968, p. 33).

O colonizador como tal só tem interesse no mundo colonial na condição de ladrão. Além disso, pode-se facilmente deduzir a importância estratégica, para a descolonização, de se desenvolver um código próprio que ancore o pensar daquele que pretende ultrapassar, emergir, escapar à lógica que o escraviza. No corpo do processo de descolonização impõe-se uma prática cultural de caráter eminentemente inovador, que não corresponda à lógica e aos princípios (os “valores”) da cultura do colonizador, mas que simplesmente a ignore, ou melhor, que a degluta no sentido da antropofagia inventada pelo poeta brasileiro Oswald de Andrade, de modo a suprassumi-la. Isto porque, como vimos, é incontornável o confronto com as marcas da cultura do colonizador necessariamente interiorizadas pelo colonizado (a despeito de sua vontade). Assim, insisto: pelo lado do colonizado, o resultado da luta, o ex-colonizado, é e será sempre um (des)colonizado, algo que pressupõe o momento da colonização, suprassumido na nova figura, a figura do (des)colonizado.

Fanon não cessa por aí a sua crítica ao intelectual colonizado, que se mantém alinhado à lógica do colonizador:

[...] pode acontecer que a descolonização se efetue nas regiões que não foram suficientemente abaladas pela luta de libertação e que se encontrem aí os mesmos intelectuais ladinos, astutos, ardilosos. Nêles continuarão intactas as normas de conduta e as formas de pensamento acumuladas no curso de sua convivência com a burguesia colonialista. Meninos mimados ontem pelo colonialismo, êles organizam a pilhagem dos poucos recursos nacionais. Implacáveis, erguem-se por meio das mamatas ou dos roubos legais [...] acima dessa miséria hoje nacional. [...] Doutrinalmente, proclamam a necessidade imperiosa de nacionalizar o roubo da nação (Ibid., p. 36).



Em resumo, o intelectual colonizado se comporta como se pertencesse a alguma tribo brasileira, litorânea e pacífica, que se dá por satisfeita com punhados de sal e açúcar, espelhos e pentes de plástico, quando muito com um facão e uma caixa de bombons, cujas matérias primas – ferro e cacau – são levadas deles mesmos. Além disso, desejosos de manter seus “preciosos” presentes, afetam in-



dignação diante da radicalidade belicosa dos antropófagos. Neste espírito amistoso, os intelectuais colonizados optam, quando engajados em alguma organização partidária, por definir caminhos de “luta” pela via das instituições, propositalmente se esquecendo que tais instituições foram forjadas pelo próprio sistema opressor contra o qual se luta e a partir do pressuposto da legitimidade do sistema, que se origina e se justifica nas formas do saber, cuja manutenção é sua meta central. Desse modo, o que parece ser o traço forte do intelectual colonizado é a questão que faz de não ver que denúncias e processos judiciais jamais terão poder para “conter” a voracidade que tem lugar em nosso capitalismo dependente, nosso capitalismo colonizado.

Existe, ainda, um aspecto significativo na crítica de Fanon ao intelectual colonizado, subdesenvolvido, frente ao processo de libertação colonial. Trata-se de sua aproximação, em muitos casos tardia, com o “povo”: “A inserção do intelectual na maré popular será retardada pela existência nêle de um curioso culto do detalhe”. Para Fanon, “o intelectual colonizado [...] privilegia o detalhe e chega a esquecer a derrota do colonialismo, o objeto mesmo da luta. [...] Nem sempre vê o todo. Introduce a noção de disciplinas, de especialidades, de domínios, nessa terrível máquina de misturar e triturar que é uma revolução popular” (Fanon, 1968, p. 37). Em contrapartida, o “povo [...] adota de saída posições globais”. Essa oposição de método culmina na determinação da ação. Por seu lado, o intelectual que se empenha “em determinados pontos da frente de combate, acontece-lhe perder de vista a unidade do movimento e, em caso de revés local, deixar-se levar pela dúvida e até mesmo pelo desespero”. Quanto ao povo, não deixa espaço para a dúvida desde a sua forma simples e direta de colocação do problema: “que fazer para ter a terra e o pão?”. Para Fanon, este “aspecto obstinado, aparentemente limitado, estreito, do povo é em definitivo o modelo operativo mais fecundo e mais eficaz” de ação (Ibid.). Em tudo isso, ele não está advogando a falta de rigor na análise e simplismo nas conclusões, mas colocando em questão, da perspectiva do uso revolucionário, as preocupações detalhistas e o “especialismo” do método em favor de uma visada de caráter mais geral como forma de fortalecimento da luta, visto que, neste caso, a ação se esteia na força de adesão a um projeto geral em seu delineamento, que são a libertação do jugo do colonizador e a formação da Nação emancipada. As “proposições” não devem ser formuladas segundo os princípios e a lógica do colonizador, pois das formas da proposição decorre uma temporalidade, vital para a ação.

O que Frantz Fanon procura fazer não é uma tomada de posição contra os intelectuais em geral, mas contra o caráter do intelectual colonizado. Sua questão é irmã da questão de Glauber Rocha

em *Terra em transe* (1967), pois diz respeito ao papel do intelectual do mundo subdesenvolvido comprometido com a mudança do estado de coisas que procura manter esse mundo encravado nos limites do subdesenvolvimento, aqui afim ao termo de “colonialismo”. É desta perspectiva que Fanon se aproxima da história:

O colono faz a história e sabe que a faz. E porque se refere constantemente à história de sua metrópole, indica de modo claro que êle é aqui o prolongamento dessa metrópole. A história que escreve não é portanto a história da região por êle saqueada, mas a história de sua nação no território explorado, violado e esfaimado. A imobilidade a que está condenado o colonizado só pode ter fim se o colonizado se dispuser a pôr termo à história da colonização, a história da pilhagem, para criar a história da nação, a história da descolonização (Fanon, 1968, p. 38).

A história não pode se desviar da sua dimensão política, e a política, por sua vez, não pode se realizar fora de uma história. A afirmativa de Fanon pressupõe uma historicidade não homogênea, portanto uma história que inclui seu objeto; ela não é jamais uma história universal e, ao definir seu método e ao recortar seu objeto, ela está assumindo uma perspectiva essencialmente política. A história em geral se delinea, assim, como um conjunto de narrativas que podem ser arrançadas, segundo Walter Benjamin², em mosaico, e um mosaico que deixa ver na sua configuração, nas suas frestas, na contiguidade de seus componentes e na sua composição, diversos pontos de tensão, de oposição e de conflito, bem como pontos de semelhança e de condensação.

A identificação desses pontos encontra-se em relação direta com a posição a partir da qual esse mosaico é percebido e interpretado – lido, em última instância –, sendo esta posição de leitura a condição mínima de balizamento para uma tomada de lugar na ordem do discurso da história. Decorre dessa posição que nenhuma história pode estar fora de um ethos, que figura como ponto da conexão entre a história e a política. Em outros termos, no ethos reside a base de configuração da forma de compromisso do historiador com seu presente, e daí decorre seu balizamento epistemológico entendido como uma ética – visto que essa formação de compromisso é determinada por uma topologia da identificação (autoidentificação) e da escolha.

Assim, a figura do narrador em história não é menos fruto de uma escolha sintomática que a do narrador de ficção, estando sujeita aos mesmos princípios que ele. Mediante isso, antes de nos perguntarmos sobre a verdade ou a mentira da narrativa histórica em termos de dados (como índice de sua “cientificidade”), deveríamos perguntar acerca dos termos de constituição da posição de seu

2

“O pensamento volta continuamente ao princípio, regressa com minúcia à própria coisa. Este infatigável movimento de respiração é o modo de ser específico da contemplação. De fato, seguindo, na observação de um único objeto, os seus vários níveis de sentido, ela recebe daí, quer o impulso para um arranque constantemente renovado, quer a justificação para a intermitência do seu ritmo. E não receia perder o ímpeto, tal como um mosaico não perde a sua majestade pelo fato de ser caprichosamente fragmentado. Ambos se compõem de elementos singulares e diferentes; nada poderia transmitir com mais veemência o impacto transcendente, quer da imagem sagrada, quer da verdade. [...] À profunda respiração do pensamento, que depois de tomar fôlego se pode perder, sem pressas e sem o mínimo sinal de inibição, no exame minucioso dos pormenores. [...] Teremos, aliás, de falar sempre de pormenores quando a observação mergulha na obra e na forma da arte para avaliar o seu conteúdo substancial”. Benjamin, Walter. *Origem do drama trágico alemão*. Lisboa: Assírio e Alvim, 2004, p. 31.

[N. do E.]

narrador, de seus compromissos, com valor axiomático, e que têm como objeto, necessariamente, o presente. A história é uma disciplina cuja produção discursiva – que inclui o dado, mas que o extrapola – apresenta, necessariamente, incidência política. Daí a requisição de Fanon: a produção da história do mundo colonial pelo (des)colonizado como momento essencial na luta de (des)colonização, como momento fundamental no processo de “cura”, no sentido psicanalítico, do colonizado.

Não por acaso, Fanon vai de sua breve reflexão sobre a história para as formas diretas e cotidianas da opressão policial e de outras práticas que visam ao recolhimento do colonizado aos limites da culpabilidade e do medo. Como contrapartida desse processo de opressão, ele detecta uma agressividade que vai se acumulando no coração e nos músculos do colonizado. Essa agressividade inicialmente se manifesta em rituais catárticos e na violência lateral dos colonizados contra outros colonizados, seja na figura do banditismo, seja na figura da vingança.



Talvez isso possa ajudar a compreender ao menos um pequeno detalhe no conjunto dos aspectos que culminaram na eleição da besta em 2018. No Brasil, jamais chegamos a um quadro sólido de ação popular (ou ao menos de reconhecimento popular) que tivesse como alvo daninho a colonização, de modo que, na melhor das hipóteses, a luta contra os efeitos nocivos da própria colonização (e suas formas contemporâneas) se forma como esforço de “construção” a partir dos parâmetros fornecidos pelas instituições pseudo descolonizadas, mas que são, em verdade, as mesmas que sustentaram e sustentam a lógica da exploração colonial, que formam assim um quadro de “falsidade” para a ação política. Em sendo assim, o alvo da agressividade necessariamente excitada pela opressão e pela miséria (miseria que é sempre um risco para os que não são exatamente miseráveis e um temor para os recém-saídos da miséria – respectivamente, a tradicional classe média e, também, a “nova classe média”) nunca chegou a ostentar a face do colonizador – pelo contrário, o horror se volta, sob o signo do medo, para a própria face do miserável (em Nelson Rodrigues, o “Narciso às avessas”). Isto talvez possa explicar a formação, com adesão popular, de grupos de tonalidade neoliberal e neonazista, isto como uma forma de se poder apartar, ao menos imaginariamente, do quadro de miséria nacional: um esforço de identificação imaginária (empatia, se quiserem) com o colonizador, ou, como Caetano Veloso formula numa canção, “uma vontade fela da puta de ser americano”.

Para a caracterização dessas primeiras formas de manifestação da violência, por parte do colonizado, como contrapartida mal dirigida da violência opressiva do colonizador, *Deus e o Diabo na terra do sol*, de Glauber Rocha (1964), pode ser tomado como alegoria por excelência. Podemos identificar três momentos de liberação dessa agressividade acumulada no filme, momentos que delineiam um processo, etapas, da formação da consciência da própria violência, sua razão de ser e seu papel político, por parte do colonizado e que, na medida dessa consciência, pode culminar (a utopia que se estende, em Glauber Rocha, de *Deus e o Diabo...* até *O dragão da maldade contra o santo guerreiro*) na eclosão da violência dirigida contra o seu efetivo alvo, a saber, o colonizador e seus arautos. O encontro da direção para a violência, pelo colonizado, marca a emergência da luta anticolonial de fato.

Assim, em Fanon, do exercício direto da violência contra o colonizador é que nasce o homem descolonizado:

Ao nível dos indivíduos, a violência desintoxica. Desembaraça o colono [o colonizado] de seu complexo de inferioridade, de suas atitudes contemplativas e desesperadas. Torna-o intrépido, reabilita-o a seus próprios olhos [...]. A violência ergue o povo à altura do líder (Fanon, 1968, p. 74).

Concluimos esse breve percurso por Frantz Fanon retornando ao prefácio de Sartre:

Quando os camponeses tocam nos fuzis, os velhos mitos empalidecem, e caem por terra, uma a uma, as interdições. A arma do combatente é a sua humanidade. Porque, no primeiro tempo da revolta, é preciso matar; abater um europeu é matar dois coelhos de uma só cajadada, é suprimir ao mesmo tempo um opressor e um oprimido: restam um homem morto e um homem livre; o sobrevivente, pela primeira vez, sente um solo nacional sob a planta dos pés. Nesse instante a Nação não se afasta d'êle; êle a encontra onde for, onde estiver – nunca mais longe, ela se confunde com sua libertação (Sartre, 1968, p. 14).

Para nós, os Estados Unidos, seus serviços brasileiros e nossa corja aristocrática, herdeira do colonialismo propriamente dito.

Referências:

- Deus e o Diabo na Terra do Sol*. Dir./Prod.: Glauber Rocha. Brasil, 1964.
- Fanon, Frantz. *Os Condenados da Terra*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1968.



O Leão de 7 Cabeças [Der Leone Have Sept Cabeças]. Dir./Prod.: Glauber Rocha. França/Itália, 1970.

Rocha, Glauber. A estética da fome. In: *Revolução do Cinema Novo*. São Paulo: Cosac Naifi, 2004.

Rocham Glauber. *Roteiros do Terceiro Mundo*. Rio de Janeiro: Alhambra/Embrafilme, 1985.

Sartre, Jean-Paul. Prefácio. In: Fanon, Frantz. *Os Condenados da Terra*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1968.

Terra em Transe. Dir./Prod.: Glauber Rocha. Brasil, 1967.