

USP – FFLCH

NICOLAU GAYÃO

Mestrando pelo Programa de Pós-Graduação em Sociologia da FFLCH-USP

“EU TE OFEREÇO ESSE DOSSIÊ PARA QUE NINGUÉM MORRA”

A morte no pensamento de Fanon

Trabalho preparado para apresentação no IX
Seminário Discente da Pós-Graduação em
Ciência Política da USP, de 6 a 10 de maio de
2019.

São Paulo

2019

I

Quando Fanon afirma no início d'*Os Condenados da Terra* que “é o colono que *fez e continua a fazer* o colonizado. O colono tira sua verdade, isto é, seus bens, do sistema colonial” (2011:452), ele retoma uma questão fundamental que perpassa toda sua obra: a necessidade que sistemas coloniais e raciais possuem de produzir a verdade, de determinar qual é a realidade do mundo e dos sujeitos sob seu domínio – um processo que aparece intimamente ligado a estruturas de violência assassina, também imprescindíveis para a manutenção destes sistemas de dominação e exploração. Trata-se, em poucas palavras, da necessidade colonial de determinar de forma material e ideal, e de maneira frequentemente assassina, o que é a vida humana.

O diagnóstico de Fanon sobre a sociedade colonial e a sociedade ocidental é de uma vida em decomposição, ou uma morte em animação suspensa. Em *Pele Negra, Máscaras Brancas* descreve a sociedade burguesa como “uma sociedade fechada onde não é bom viver, onde o ar é pútrido, as ideias e as pessoas em putrefação” (2008:186). Na sua carta de demissão do cargo de diretor de um hospital psiquiátrico – diante da perspectiva de tratar indefinidamente corpos torturados, torturáveis e torturadores, sistêmica e continuamente produzidos – afirma que o estatuto da Argélia é “uma desumanização sistemática”, onde “o não-direito, a desigualdade, o assassinato multi-cotidiano do homem foram erigidos como princípios legislativos” (2011:734). Nas páginas finais de sua vida, n'*Os Condenados*, repete uma última vez: “quando eu procuro o homem na técnica e no estilo europeus, eu vejo uma sucessão de negações do homem, uma avalanche de assassinatos” (2011:674).

Essas zonas assassinas e seus horizontes não são de simples compreensão. Fanon afirma e reitera que lá a dialética se complexifica. Morte coletivamente empreendida é mobilizada contra morte coletivamente sofrida: “A aparição do colono significou sincreticamente a morte da sociedade autóctone, letargia cultural, petrificação dos indivíduos. Para o colonizado, a vida não pode surgir senão do cadáver em decomposição do colono” (FANON, 2011:495). Nesse contexto, onde a violência se faz meio de reintegração e libertação, surge o momento em que “trabalhar, é trabalhar para a morte do colono” (FANON, 2011:489). A questão, contudo, é fazer nascer um outro tempo, quando o assassinato não seja mais alicerce de construção do mundo e de constituição de-si-e-do-outro. A descoberta de que um colonizador é tão fácil de matar quanto um colonizado é acompanhada pela descoberta de que é muito mais difícil arcar com tantas mortes e conseguir

o que se realmente almeja, isto é, a morte de um *modo-de-vida*, e não de *vidas* – e ainda menos a morte *da* vida, resultado lógico final do jogo ocidental/colonial expresso emblematicamente nos campos¹.

E os caminhos se desdobram. Em meio à luta revolucionária, Fanon afirma que “a velha Argélia está morta. Todo esse sangue inocente que jorrou de plenas artérias sobre o solo nacional fez se erguer uma nova humanidade e ninguém deve ignorar esse fato” (2011:265). Mas um Fanon anterior lembra que a produção de uma sociedade a partir de crânios semeados e sementes coaguladas não é algo trivial ou desejável. Pelo contrário, a luta anticolonial é justamente uma luta contra quem melhor sabe fazer esse trabalho: esse *cultivo* – do latim *colere* – que forma a raiz política e etimológica de *colônia* e *colonização* (MUDIMBE, 1998). O martinicano, enquanto colonizado, “é um crucificado. O meio que o fez (mas que ele não fez) o esquartejou espantosamente. E ele mantém este meio cultural com seu sangue e seus humores. Ora, o sangue do preto é um adubo estimado pelos especialistas.” (FANON, 2008:179). Muitos frutos nascem da terra vermelha.

II

Do subsolo de suas discussões sobre racismo, colonização e violência, ecoa a questão da morte. Fanon gostaria de ter se dedicado mais a ela: numa nota de *Pele Negra* afirma sua intenção original de fazer “um estudo sobre o ser do preto para-a-morte” (2011:239). Há relatos de que, já no final de sua vida, queria escrever um livro sobre a morte e o morrer (GORDON, 2015) – um projeto futuro que, como outros, foi descartado frente o livro que sua morte iminente lhe exigia, *Os Condenados da Terra*. Para seu irmão Joby, “seus escritos e reflexões [de Frantz] eram sustentados por essa ideia de morte, a morte, ele gostava de lembrar, que ‘transforma vida em destino’” (FANON, 2004:136). Segurando essa imagem que relampeja pela obra de Fanon, investigo na minha pesquisa o seu pensamento sobre a morte. Pesquisar a forma como Fanon pensou a morte é não só se atentar ao que escreveu explicitamente sobre essa questão, mas também usá-la como chave de leitura: descobrir que

¹ Fanon lutou na segunda guerra mundial, defendendo a França, mas virtualmente nunca escreve sobre essa experiência que o havia “ferido na profundidade de seu ser”, segundo seu irmão Joby – esse irmão mais velho que com o resto da família Fanon lia as cartas em que um jovem Frantz, aos 19 anos, contava que já estava morto, e que lhes escrevia enquanto habitante de outro mundo (FANON, 2004). A referência ao antissemitismo, ao nazismo e aos campos como um paroxismo da violência contra a humanidade, contudo, é recorrente em seus textos. De certo modo, Fanon segue o conselho dado por um de seus professores: *preste atenção quando falam mal dos judeus, pois falam de você*.

portas ela abre quando é tomada como fio condutor, entender como a morte dá corpo e se articula com suas outras discussões. De certa forma, essa é uma hermenêutica de um livro que não existe, um livro fantasma – ou melhor, sobre aquilo que teria lhe antecedido; que formas e caminhos o pensamento de Fanon sobre e em torno da morte tomou ao longo de sua vida.

Essa tarefa implica compreender como Fanon organiza sua pesquisa e escrita, para compreender como a morte é uma questão em seu sistema teórico-crítico – isto é, o que está em jogo para Fanon e porque ele falava nos termos que falava. É preciso, portanto, reconstruir princípios epistemológicos e filosóficos do Fanon, sua concepção de qual é e como deve se dar o trabalho do cientista e do intelectual. Ou ainda, como adequadamente *compreender, explicar e confrontar* um fenômeno – ainda mais quando se trata de fenômenos violentos e mistificadores como aqueles que Fanon confrontava, hostis à vida humana e à compreensão da realidade na mesma medida em que são capazes de moldá-las.

III

Aqui é necessário retomar aos seus primeiros textos, onde sua autorreflexão sobre pesquisa e escrita é mais explícita. É a partir deles que sistematizo aquilo que estou usando, heurísticamente, como a estrutura ética-filosófica-epistemológica do pensamento Fanon. Em seu primeiro artigo, *Le “syndrome nord-africain”* de 1952, Fanon critica o que era chamado na França de ‘síndrome norte-africana’, a ideia de uma doença impossível de diagnosticar porque se trataria, no fundo, de um fenômeno imaginário ou ilusório. Sem qualquer lesão real, a dor e os sintomas que pacientes norte-africanos relatavam aos médicos remeteriam somente à constituição psíquica falha da pessoa árabe – por natureza “um pseudo-doente” ou “um doente imaginário”. O paciente norte-africano chega ao médico e lhe fala “Senhor doutor, eu vou morrer”; ele aparece como “esse corpo que não é mais um corpo de fato, ou que é duplamente um corpo porque atordoado de terror” (FANON, 2011:697).

Isso se dá não porque a suposta pseudo-humanidade do árabe se dobra sobre si mesma, mas porque efetivamente “todo Norte-Africano que se apresenta hoje para uma consulta suporta o peso morto de todos os seus compatriotas” (FANON, 2011:696). Muitos que, como ele, morreram de algo que simplesmente não existia sob olhares brancos. A esse peso se soma a percepção de que não é tratado como os outros pelo fato de ser árabe: seu é sofrimento considerado como desprovido de “consistência, de realidade objetiva” (2011:694).

Fanon aponta que não é a raça do imigrante – uma suposta humanidade incompleta – que dá origem a essa pseudo-doença de uma pseudo-pessoa, mas um processo de desumanização sistêmica, isto é, o “quadro pré-existente” ocidental no qual o árabe é inserido e aparece *a priori* como alguém cuja realidade humana não é propriamente real nem não propriamente humana.(FANON, 2011:695). A impossibilidade de compreensão do sofrimento e da doença do outro, portanto, surge fundamentalmente da incapacidade de com ele estabelecer uma relação humana: o branco não consegue reconhecer nem a vida nem a morte do árabe – para ele, o corpo deste outro praticamente nem existe. O que é (não-)percebido como uma lesão impalpável é, na verdade, uma fronteira impalpável produzida pelo racismo. Fanon desmistifica, assim, uma “verdade social” que dissimula a existência dessas pessoas.

Essa crítica é construída através do que Fanon chama de “diagnóstico situacional”, isto é, uma investigação sobre a existência concreta desses Norte-Africanos vivendo na França². Fanon observa uma vida marcada pela fome, pelo frio, pelo medo. O árabe aparece como alguém “sem fundamento” para o outro porque, efetivamente, não possui relação ou contatos, apenas colisões – e aqui ‘contato’ se refere a “doçura e polidez (não policiamento, mas polidez)” (2011:698). O árabe não tem trabalho, só o procura; não tem relações amorosas. A sua sensação de morte, quando não sua morte física prematura, emergem de uma morte social – não uma morte abstrata, imaginária, mas uma série de mortes concretas, reais:

“Sem família, sem amor, sem relações humanas, sem comunhão com a coletividade, seu primeiro encontro com si mesmo será sob um modo neurótico, de um modo patológico, ele se sentirá vazio, sem vida, *num corpo a corpo com a morte, uma morte do lado de cá da morte, uma morte em vida* [...]

Sua evolução e a história de sua vida. – *Seria melhor dizer a história de sua morte.*

Uma morte cotidiana.

Uma morte no trem,
uma morte na consulta médica,
uma morte com as prostitutas,
uma morte no canteiro de obras,
uma morte no cinema,
uma morte múltipla nos jornais,
uma morte no medo de todas pessoas honestas de sair depois da meia-noite,

² Um método de pesquisa que Fanon seguiu utilizando e desenvolvendo ao longo de seu trabalho e pesquisa psiquiátrica na Argélia e na Tunísia, e que informou centralmente suas análises políticas e sociológicas.

Uma morte,
sim uma MORTE (FANON, 2011:700-1, meu itálico).

O sociodiagnóstico de Fanon aponta para uma vida que se dá sob o signo da morte. Esse modo-de-vida (ou modo-de-morte) é produto de uma sociedade racista, onde o norte-africano não encontra lugar porque um lugar não lhe foi feito ou deixado; onde é coisificado como um Mohammed indistinto entre inúmeros outros. Com sua realidade reconstruída e dissolvida, cortada de tudo que pode se constituir como uma verdadeira afetividade, ele se encontra uma coisa sem origem e sem fim, “curvada sob a lei da inércia” (FANON, 2011:702). Numa linguagem significativa, Fanon pergunta: “quem são elas, essas criaturas famintas de humanidade que se escoram [*qui s’arc-boutent*] contra as fronteiras impalpáveis (mas sei por experiência que são terrivelmente claras) do reconhecimento integral?” (2011:691). A imagem de um arcobotante – ou *arc-boutant*, construção em forma de arco que sustenta as paredes externas de um edifício, comum na arquitetura gótica – ilustra uma situação em que se é feito o objeto de sustento da própria estrutura que o subjuga.

A pessoa colonizada e/ou racializada é submetida a práticas de desumanização tão fortes que estas efetivamente a conformam: lhe é conferida uma substância estática, um certo comportamento paralisado, que a expulsa para fora do campo (pré-definido) do humano. O *peso morto* que carrega e que a arqueia é não só o da desumanização de si e de outros como ela, mas também o fardo de sustentar concretamente esse mundo branco – como força de trabalho barata, corpo consumível descartável, alvo policial-militar ou simplesmente exemplo negativo da singularidade excepcional do homem branco (aquele que vive uma vida humana real e sofre de doenças reais, por exemplo). Não por acaso, falar de sua tensão interior “é o mesmo que falar da tensão interior de uma pedra” (2011:700)³. Essa ponto remete à discussão feita na mesma época em *Pele negra* sobre a os complexos de inferioridade produzidos pela sociedade racista e colonial, “uma sociedade que tira sua consistência da manutenção desse complexo” (FANON, 2008:95). A crítica de um diagnóstico socialmente engendrado se torna um diagnóstico crítico da sociedade.

³ Em textos posteriores Fanon mantém e desenvolve a ideia de que processos coloniais produzem uma petrificação de indivíduos e sociedades, da qual os poderes dominantes retiram a substância de sua realidade e sobrevivência.

IV

Esse é um caminho analítico que Fanon segue em toda a sua obra. A sua consciência de que “não [deve] absolutamente amputar a realidade” (2011:704) se traduz numa preocupação sócio-epistemológica constante. Ao lidar com sociedades que tiram seu sustento – sua verdade e seus bens – da desumanização e da dissimulação dessa realidade, é preciso justamente conferir realidade à existência dessas pessoas desumanizadas, isto é; revelar e desfazer o processo pelo qual estas são negadas, desvalorizadas, produzidas para não existir. Somente assim essa realidade anteriormente intangível, porque essencializada e naturalizada (só podendo ser eliminada eliminando a pessoa)⁴, pode se tornar algo concreto (delineável) e contingente (produzido), e conseqüentemente algo que pode ser socialmente destruído. Isso demanda uma crítica radical das categorias e concepções que racionalizam, naturalizam e dão sustento a esse processo – aquilo que Fanon chama de “valores secretados pelos senhores” (2011:183), como a liberdade e justiça brancas, e em especial a noção racial de humanidade que implica sempre a exclusão e/ou obliteração de certos grupos.

Fanon atribui uma forte importância a essa tarefa – como não poderia deixar de fazer⁵. Quando afirma em *Pele negra* que a objetividade científica lhe foi interdita, está se referindo efetivamente ao desafio que determinados fenômenos colocaram em sua investigação, e à sua forma de solucioná-los pela construção de outras abordagens. Isto é, pela criação da objetividade necessária que não poderia esperar receber do próprio sistema epistêmico que criticava⁶. Em primeiro lugar, existe o fato de que aquelas pessoas sobre quem

⁴ Esse ponto remete à discussão de Colette Guillaumin, algumas décadas depois, sobre a produção racial/sexual de pessoas sacrificáveis: “Há um mecanismo terrível pelo qual imaginações e fantasias obsessivas sobre o mal, a corrupção, a traição, a doença, o apocalipse... são impingidas em seres humanos reais desprovidos do poder de prevenir isso. Uma forma assassina de conluio é então produzida, permitindo que um grupo de pessoas transfira seus piores pesadelos para os corpos de outras” (1995:127).

⁵ Vale ressaltar que, assim como filósofo e médico, Fanon foi um cientista e pesquisador no sentido estrito. Publicou artigos de pesquisa médica até 1959, dois anos antes de sua morte, e entre 1959 e 1960 ministrou um curso de psicopatologia social no *Institut des Hautes Études* na Tunísia.

⁶ É possível afirmar que Fanon não buscava uma objetividade num sentido positivista – isto é, válida universalmente para fora da história, purificada de condicionamentos sociais – mas, de fato, a construção de um conhecimento sobre determinados fenômenos e ideias que desse conta de dimensões como: a sua construção por estruturas sociais, a forma como são efetivamente experienciados/vividos na vida cotidiana, e o papel que exercem na (re)produção e transformação do mundo, independente do seu caráter enquanto verdade última ou universal. Pelo contrário, a verdade que Fanon almejava era tão contingente – e na melhor das hipóteses evanescente – quanto a realidade sociohistórica que lhe sustentava concretamente. Para Fanon, “todo problema humano exige ser considerado a partir do tempo” (2008:29). Isso implica não só que a realidade humana não deve ser observada e teorizada de seu interior ao invés de um ponto de Arquimedes, para ser então transformada pela ação; mas também que, em outros tempos, muitas dessas considerações sobre humanos problemas podem – e devem – se tornar irrelevantes. Os adágios de Marx sobre tudo que é sólido e sobre aquilo que segue a interpretação do mundo não são estranhos aqui.

fala (incluindo a si mesmo) tiveram sua realidade específica ignorada pelas teorias e métodos então vigentes, ou mesmo produzida e dissimulada, como no caso das explicações que naturalizam a posição subjugada de populações racializadas e colonizadas. Para além disso, o pensamento de Fanon é marcado por um declarado e explícito ‘conflito de interesses’, não tanto normativo quanto destrutivo: há “um certo número de realidades para cuja liquidação nós queremos aqui contribuir” (FANON, 2011:82). Essa intenção é consciente dos limites da atividade intelectual. Fanon afirma que apelos à razão e ao respeito não são suficiente para mudar a *realidade*: é necessário que haja luta, enquanto ação impulsionada pela possibilidade única de “existência através de um combate contra a exploração, a miséria e a fome” (2011:245) – não uma luta por um ideal abstrato, mas da vida contra a morte. O que a crítica pode fazer é, através da desmistificação e explicação de realidades específicas, provocar uma tomada de consciência econômica e política necessária à desalienação e mobilização.

A intenção e objetivo de Fanon, nesse sentido, são simples: “aquecer a carcaça do homem e partir” e promover “a lise [*lyse*] total desse universo mórbido” (2011:64-65). É possível trabalhar para reanimar a vida assolada pela morte – “se encarregar de alguém”, afinal, “é não somente lhe dar a possibilidade não morrer, é lhe dar sobretudo a possibilidade de viver” (FANON, 2015:269). Mas é necessário que essa vida retome seu próprio movimento. A figura da lise – o processo de desintegração celular pela ruptura de sua membrana – é ilustrativa dessa ação. A crítica pode romper a superfície ou aparência das coisas e expor de forma incisiva uma realidade mais profunda, dissimulada, juntando aquilo que foi mantido que foi separado e dissolvendo aquilo que foi forçosamente atrelado. Mas é a dinâmica das próprias forças – no caso, a luta – que deve levar a cabo o processo de destruição dos modos-de-vida vigentes. Como será discutido abaixo, a questão para Fanon é pôr-de-pé o ser humano, retirá-lo da genuflexão interiorizada; desfazer a ontologia arcobotante a que pessoas foram reduzidas, no mesmo processo em que são demolidas as estruturas assassinas que sustentam e pelas quais são conformadas.

Tratar desses fenômenos, portanto, lhe exigiu uma certa inventividade, uma capacidade e disposição para desenvolver novos métodos de análise e crítica – “existe um ponto em que os métodos se dissolvem” (FANON, 2008:29). Um passo central para compreendê-los, na análise construída por Fanon, foi descartar a perspectiva do ponto de vista único de um sujeito abstrato e universal – tanto mais quando a estrutura maniqueísta de sociedades raciais e coloniais configura uma realidade especialmente multifacetada, onde o

corde produzido na humanidade pela cisão racial implica a formação de visões discrepantes, não raramente contraditórias e antagônicas, sobre o mesmo fenômeno. Para Fanon, compreender um fenômeno é compreender o outro, isto é, a sua existência e experiência de uma determinada realidade. A compreensão, assim como a transformação de um situação, demandam o estabelecimento de uma ligação fundamental com o outro.

Nesse sentido, o caráter fenomenológico da escrita de Fanon se dá como uma fenomenologia dos outros (incluindo a si mesmo, novamente). Sua análise e teorização enquanto observador se entrelaçam com a experiência da pessoa observada para poder de fato compreendê-la. Não se trata, portanto, do (auto)desenvolvimento de um *eu* abstrato, mas de diferentes vozes em diferentes momentos, posições sociais e condições materiais, que se articulam em encontros socialmente estruturados e frequentemente conflituosos. É uma fenomenologia do face-a-face e do corpo-a-corpo (com o outro e com a morte, como visto acima). Isso é mais explícito em *Pele negra*, mas é também o modo de articulação de *Condenados*: a análise se concretiza na linguagem múltipla capaz de expressar diferentes realidades, ao mesmo tempo em que as desmistifica e as confronta. Contra a voz única, ao longo de sua obra, o confronto de Fanon com a questão de como se exprimir propriamente toma a forma de absorção e entrelaçamento daquilo que outros percebem, sentem e pensam.

V

Um trabalho intelectual pensado nos termos apresentados acima torna imprescindível uma forma de expressar adequadamente essa realidade múltipla, esse *assassinato multi-cotidiano do homem*. A linguagem e a escrita, de fato, são para Fanon de “importância fundamental” (2011:74). A sua intenção nelas e com elas é explicitada numa carta datada da primeira metade da década de 1950, já na Argélia, em que Fanon escreve:

Eu te ofereço esse dossiê para que ninguém morra, nem os mortos de ontem nem os ressuscitados de hoje. Eu quero minha voz seja brutal, eu não a quero bela, eu não a quero pura, eu não quero que tenha todas as dimensões. Eu a quero rasgada de cabo a rabo, eu não quero que ela se divirta pois enfim, eu falo do homem e de sua recusa, da podridão cotidiana do homem, de sua terrível demissão (2011:731).

Para que sua voz coloque a vida contra a morte ostensiva e estruturalmente provocada, contra a desumanização coletiva, é necessário que sua linguagem seja afiada. De um lado, existe a importância de “tomar posição diante da linguagem” quando se trata da linguagem e conseqüentemente cultura do dominante – ainda mais para um autor como Fanon, negro e martinicano, para quem o uso da língua/universo do colonizador traz o risco de assimilação e internalização da dominação, continuando a sua alienação ao mesmo tempo em que se dissimula essa amputação (2011:71-5). Fanon percebe na prática que, mesmo dominando perfeitamente a linguagem do dominante, se mantém a clivagem intransponível instaurada entre dominados e dominadores, e o ganho prometido – a passagem efetiva para o mundo branco, que na sociedade racista equivale ao humano – não se realiza. Para quem foi colonizado e racializado como subsolo da humanidade, adotar a linguagem do dominante aparece não como adoção de uma segunda cultura (como o alemão-que-também-fala-francês) mas como evidência de nenhuma cultura própria, nenhum passado e nenhum futuro que não o imposto.

Impossível de ser ignorada ou descartada, no entanto, deve ser usada de modo consciente e estratégico. Fanon conta numa nota de *Pele negra* que preparava uma outra obra chamada *Le language et l'agressivité*, sobre a “extraordinária potência” que existe na posse da linguagem (2011:72). Esse texto nunca foi publicado, e não existem indícios concretos de sua absorção por textos posteriores, mas seu irmão Joby reproduz um trecho que possivelmente fazia parte dessa obra, dado seu conteúdo e o seu estilo característico da escrita de Frantz do início da década de 1950:

Palavras possuem presas e devem ferir. Palavras doces e flexíveis devem desaparecer desse inferno. O homem fala demais. Ele deve aprender a refletir. Para isso é preciso lhe causar medo. Para isso eu tenho palavras-arcos, palavras-balas, palavras-serras, palavras transportadoras de íons. Palavras que sejam palavras. E antes de pronunciar uma fala, eu quero ver uma máscara de sofrimento, uma máscara de investigador, de decepção. Pois palavras devem ser ágeis, malignas. Elas devem se apresentar, fugir dos olhos, desmaiar.

Eu preciso de palavras que tenham botas de sete léguas.

Palavras? Mas palavras da cor da carne trepidante,

Palavras da cor de montanhas em chamas

De cidades em chamas,

Palavras ressuscitadas

Palavras sim, mas palavras “estandardtes”, palavras *glaives*⁷.
Uma palavra
Mas uma palavra estrangulada pela vida, hirsuta de vida
Uma palavra que tem sede
Que tem fome
Que grita
Chora
Chama
Se absorve
E se perde (FANON, 2004:141).

Se a linguagem deve ser agressiva, não é uma agressividade abstrata ou cega. É preciso que ela tenha posição e efeito reais no mundo a partir da qual é costurada. Concretamente ancorada na vida e na sua negação, deve respondê-la e afetá-la. O vocabulário utilizado por Fanon, marcado pela fisicalidade (suas sensações e seu movimento), remonta à intenção de construir uma forma de escrita que expressasse não só o seu pensamento, mas também o sentimento e a experiência vivida dos fenômenos dos quais falava em seu aspecto mais inconsciente (CHERKI, 2000). O grosso de seus livros foi redigido por mulheres como Josie Fanon, Alice Cherki e Marie-Jeanne Manuellan, sob a dicção de Fanon que era ao mesmo tempo uma forma de conversa; segundo Manuellan, Fanon precisava de uma certa “convivência” ou “humanidade compartilhada” para escrever: “era preciso que as palavras de Fanon pousassem na orelha de um outro humano com quem ele se sentisse próximo” (2017:15).

E se a escrita por Fanon é, de um lado, alimentada pelo desejo e intenção de desestruturar e reestruturar o mundo inteiro – começar “a única coisa no mundo que vale a pena começar; o fim do mundo, porra!” (CÉSAIRE apud FANON, 2008:93) –, de outro, e de maneira indissociável, é igualmente movida pela necessidade de estabelecer uma relação com o outro. Fanon afirma em *Pele negra* que “falar é existir absolutamente para o outro” (2011:71), e, num editorial que escreveu no ano seguinte para o jornal interno do hospital psiquiátrico que dirigia em Blida, diz que “escrever é certamente a mais bela descoberta, pois ela permite [...] acima de tudo se comunicar com os outros, mesmo ausentes” (2015:263). *Existir absolutamente para o outro, mesmo quando ele não está lá*. Fanon não chega a

⁷ *Glaive* é uma arma de haste europeia, composta por uma haste de madeira com uma lâmina larga montada em uma das pontas; pode também significar ‘espada’.

aprofundar o sentido dessa afirmação, mas a partir de sua obra é possível especular que esse outro que não está lá é a leitora e o leitor, mas são também as exiladas, as alienadas, todas aquelas que lutam e lutaram e morrem e morreram em luta, assim como aquelas que vivem. O *Condenados* adquire um caráter singular nesse sentido: fruto do afastamento físico e espacial forçado por sua doença, é escrito para vários outros ausentes, distantes, mas tendo em mente que agora é ele, Fanon, que será lido enquanto o outro ausente – aquele que não está aqui, mas, de certa forma, está.⁸

VI

Aqui fica melhor delineado um aspecto fundamental do arcabouço ético-filosófico de Fanon. Nos parágrafos finais de *Le “syndrome nord-africain”*, diante da negação sistemática (da humanidade) do outro, Fanon interpela:

Não me obrigue a lhe dizer aqui você deveria saber. Se *você* não reivindica o homem que está diante de você, como você quer que eu suponha que você reivindica o homem que está em você?

Se *você* não quer o homem que está diante de você, como irei acreditar no homem que talvez está em você?

Se *você* não exige o homem, se *você* não sacrifica o homem que está em você para que o homem que está sobre essa terra seja mais do que um corpo, mais do que um Mohammed, que passe de mágica será preciso para que eu obtenha a certeza de que você, também, é digno do meu amor? (FANON, 2011:703)

Como será mais discutido nos textos posteriores de Fanon, a força contrária à morte múltipla do colonialismo se manifesta e se concretiza pela violência (inevitável e necessária, dada a estrutura essencialmente violenta e assassina de sistemas coloniais), mas aparece também na forma do amor, enquanto afirmação e construção mútua da vida humana. Numa de suas peças não publicadas⁹, *L'Œil se noye*, Fanon escreve que “Amar é viver com o outro.

⁸ Joby conta que decidiu escrever sobre seu irmão Frantz com a intenção de “trazê-lo de volta à vida, tal como ele era” (FANON, 2014:3)

⁹ Entregues a seu irmão Joby, apenas *L'Œil* existe de fato integralmente. Faltam algumas páginas da outra, *Les Mains parallèles*, e suas seções finais parecem não ter sido revisadas, segundo Young (FANON, 2015). Fanon escreveu ainda uma terceira peça, *La Conspiration*, cujo manuscrito foi perdido. Para Joby (e outros comentadores, seguindo a interpretação deste), essas peças podem ser lidas como obras filosóficas do jovem Frantz, nas quais os diálogos (de caráter fortemente dialético, correndo o risco de pleonasma) representam seu pensamento à época. De modo geral, a sua biografia e a comparação com outros escritos dessa época corroboram essa leitura ensaística – e por vezes autobiográfica – das peças.

No outro. Para o outro. Pelo outro.” (2015:87). Para Fanon ainda, *amar* também “é com a minha agulha e a sua linha costurar a ferida do mundo. É parar a hemorragia que me faz anêmico. É morrer em você. É viver em você” (2011:87). Essa figura superlativa da ferida aparece em outros momentos de sua obra. Em *Pele negra*, afirma que o desembarque do Branco em Madagascar provocou uma “ferida absoluta”, e em *L’An V de la Révolution Algérienne*, de 1959, que “é preciso identificar mais de perto a realidade argelina. Não se deve sobrevoá-la. É necessário, ao contrário, caminhar passo a passo ao longo da *grande ferida* feita ao povo e ao solo argelinos.” (FANON, 2011:351, ênfase minha). Fanon estabelece assim uma continuidade entre seu trabalho médico, seu trabalho investigativo-intelectual e sua luta, alicerçados por um conceito de amor que significa também compreensão e afirmação (pela atribuição de realidade e por sua transformação) da vida do outro diante da morte, diante da grande ferida.

Escrever sobre/contra uma situação em que pessoas são sistematicamente violentadas e assassinadas (em diferentes dimensões), isto é, afirmar a realidade e a vida daquelas que ainda vivem e das que já morreram – *que ninguém morra, nem os mortos de ontem nem os ressuscitados de hoje* – demanda uma linguagem específica: uma linguagem que se relacione com o outro e que o inquiete. Não se trata de impor um caminho único ou uma ordem com direção clara, mas de provocar o questionamento que demanda a ação (a ser coletivamente determinada na luta), na medida em que faz o outro entender e sentir as realidades de que Fanon fala. É uma linguagem de diálogo, de questionamento continuado. A pergunta “e agora?” que surge da leitura do Fanon, nesse sentido, aparece não como insuficiência mas como intenção. Fanon não era um estrategista ou líder político mas um cientista e teórico. E como médico psiquiatra, a cura das doenças que tratava demandava não um plano a ser seguido à risca, exteriormente imposto, mas uma participação integral na própria vida, uma interação autêntica e profunda com o outro.

O que Fanon oferece é um diagnóstico e um convite à ação, na prática e no pensamento, como aquele que estende em *Pourquoi nous employons la violence*:

O colono na Argélia diz que a Argélia lhe pertence. Nós, Argelinos, dizemos: “De acordo, a Argélia nos pertence a todos; que nós a construamos sobre bases democráticas e conjuntamente edifiquemos uma Argélia que seja a medida de nossa ambição e de nosso amor” (FANON, 2011:416).

Redigido em 1960, antes de *Condenados*, esse texto não contradiz a crítica e defesa da violência que Fanon desenvolve em seu último livro (e que já desenvolvia desde pelo menos *L'An V*), mas, ao contrário, lhe fornece mais fundamento e concretude. A violência – carregada da possibilidade de assassinar o outro – não é entendida num plano metafísico como a parteira da história ou necessidade incontornável para o avanço da dialética¹⁰, mas trazida para o social e para o contingente, para o peso e a sensação física das mãos sujas. Essa mãos sujas aparecem pela primeira vez em *Pele negra*, quando Fanon afirma que numa sociedade racista e assassina todos os seus membros são responsáveis pelos atos por ela perpetrados: mãos limpas só existem porque outras mãos se sujam. E elas retornam uma última vez em *Condenados*, sob a forma da responsabilidade coletiva do combate pela vida de todos, contra o horizonte da morte de todos: “Não haverá mãos limpas, não haverá inocentes, não haverá espectadores. Estamos todos sujando as mãos nos pântanos do nosso solo e no vazio pavoroso dos nossos cérebros. Todo espectador é um covarde ou um traidor” (FANON, 2013:229). Que as mãos se sujem não é necessidade metafísica da história, mas o produto ou exigência socialmente variável, sempre ancorada em determinadas estruturas sociais e relações específicas. Nas sociedades que Fanon analisa, se trata fundamentalmente da possibilidade de estabelecimento de uma relação humana, consciente de que o poder destrutivo/produtivo da violência afeta tanto quem exerce quanto quem a sofre.

VII

A questão do combate assassino e da possibilidade de uma vida conjunta aparece já em *Pele negra* na discussão sobre Hegel¹¹. Segundo Fanon, o valor e a realidade humana de uma pessoa dependem do reconhecimento de outro: “é neste outro que se condensa o sentido de sua vida” (2011:238). Não reconhecer uma pessoa é, efetivamente, se opor a ela. Por isso o fechamento colonial, enquanto produtor de sujeitos ensimesmados, significa em última instância morte: “o único meio de romper esse círculo infernal que me reenvia a mim mesmo

¹⁰ Como o prefácio de Sartre para o *Condenados* deu a entender, por muito tempo. Muito mais do que seu amigo e colega de pensamento, Fanon nessa época havia elaborado uma compreensão propriamente materialista da violência e se distanciado do verniz “transcendental” que pode ser remetido a uma certa leitura de Marx e Lenin ou mais diretamente a Hegel – ainda que seja discutível o quanto aqueles mantinham essa posição, e o quanto dessa visão de Hegel não é, na verdade, uma leitura de Kojève (BIELIEK-ROBSON, 2015).

¹¹ As discussões apresentadas nesse texto, como não poderiam deixar de ser, são elemento de um trabalho em andamento. Esta seção, contudo, se encontra particularmente limitada; há mais nuances nas obras tanto de Fanon quanto de Hegel que devem ser investigadas mais profundamente.

é restituir ao outro, pela mediação e pelo reconhecimento, sua realidade humana” (FANON, 2011:238). Humanidade implica reconhecimento, e aqui Fanon retoma o tema hegeliano de arriscar a própria vida como meio de conservação e realização da “realidade humana em-si-para-si”; mas o que exige é “que se leve em conta a minha atividade negadora, na medida em que *persigo outra coisa que não a vida*; na medida em que *luto pelo nascimento de um mundo humano, isto é, um mundo de reconhecimentos recíprocos*” (2011:239, ênfase minha). Não o reconhecimento de si às custas do outro, mas um reconhecimento humano generalizado como demanda original e primeira. Em Fanon, o outro sempre remete a ainda um *outro* outro, e é nesse encadeamento que o eu pode se encontrar como humano.

A distensão de Hegel por Fanon toma forma numa questão fundamental, isto é, “uma dimensão primeira de todos os problemas humanos”: não *como posso objetivar minha realidade subjetiva pelo reconhecimento de mim pelo outro?*, mas sim “será que eu, pelos meus atos ou minhas abstenções, não contribui com a *desvalorização da realidade humana?*” (FANON, 2011:691, ênfase minha). Esse é o ponto de partida para sua crítica daquilo que chama de “teoria da desumanidade [*théorie de l’inhumanité*]”, uma preocupação que orientaria todo seu pensamento. A questão é ainda mais drástica pelo fato de que no sistema colonial não é esperado reconhecimento por parte do colonizado, apenas trabalho, ao mesmo tempo que a estrutura racial/econômica do mundo colonial-capitalista impede que ele alcance qualquer libertação real por meio do trabalho: “em Hegel, o escravo se afasta do mestre e se volta para o objeto. aqui, o escravo volta-se para o mestre e abandona o objeto” (FANON, 2011:241).

Diante da realidade colonial de dominação e de exploração, essa demanda ética/humana primeira – *não contribuir para a desvalorização da realidade humana* – se torna a exigência de uma tomada de posição e luta: “Me descubro um dia num mundo onde as coisas ferem: um mundo onde exigem que eu lute; um mundo onde é sempre uma questão de aniquilação ou vitória” (FANON, 2011:249). O sentimento compartilhado (e modificado) por Fanon, de que só situações-limite permitem a alguém uma consciência de si mesmo e das circunstâncias que o produzem, impulsionou a conversão de seus “tormentos existenciais” em “programas políticos positivos” (FAUSTINO, 2018:51). Nesse contexto, onde a revolta se dá simplesmente porque é impossível respirar, onde se morre “em nome do presente e do futuro”, pela criação de algo novo (2011:247-8), Fanon entende o seu trabalho de pesquisa e escrita como algo que, em última instância, deve também acatar a esses termos: “enquanto

homem, eu aceito enfrentar o risco de ser aniquilado, a fim de que duas ou três verdades lancem sobre o mundo sua clareza essencial” (FANON, 2008:188). Essa é uma dimensão de sua posição intelectual e política que, se num primeiro momento parece figura de linguagem, ao longo de sua curta vida adquire um caráter cada vez mais literal: Fanon foi vítima de ao menos três tentativas de assassinato por esquadrões paramilitares franceses.

A questão para Fanon era entrar numa luta de morte para afirmar a realidade não de si, mas do outro: Você arrisca a sua vida não para que o Outro te reconheça enquanto humano, mas para que um *outro* outro ou Outra – engolfada enquanto objeto, de quem o que se espera não é o reconhecimento mas trabalho e/ou morte, numa dimensão de onde não pode sequer descer à zona-do-não-ser para se transformar em outra coisa – possa ser reconhecida enquanto humana. E ao mesmo tempo é impossível que essa Outra conquiste um reconhecimento e liberdade reais senão pela própria luta de transformação do outro, de si e do mundo – como Fanon afirma na sua discussão sobre a mulher argelina em *L’An V*. É só por esse reconhecimento da Outra pelo Outro, não mais fechado na obsessão consigo mesmo e na redução assassina da Outra ou de Você a um objeto aniquilável, que este pode também ser reconhecido como pessoa humana. E é nesse processo que Você (ou Eu, também sempre uma outra ou outro) é reconhecida/o como humana.

Fanon constrói uma forma de humanismo que se desdobra contra e a partir de processos concretos de desumanização. Um de seus princípios centrais é de que todas as formas de exploração possuem em comum uma identidade básica, na medida em que “se aplicam sobre um mesmo ‘objeto’ o homem”, assim como um “problema capital, fundamental, que é de enviar o homem a seu lugar” (FANON, 2011:133). Nesse sentido, Fanon postula uma certa universalidade intrínseca entre fenômenos de redução da vida humana – os trabalhos assassinos de exploração, dominação e alienação – que se manifesta tanto no fato de que “uma experiência subjetiva pode ser compartilhada por outra pessoa que não a viva” (2008:86), quanto na obrigação de responsabilidade para com o outro: “não posso deixar de me solidarizar com o destino reservado ao meu irmão” (2011:133).

São mobilizados outros autores nessa construção. O capítulo 4 de *Pele negra* é aberto por uma epígrafe de Aimé Césaire: “não há no mundo um pobre coitado linchado, um pobre homem torturado, em quem eu não seja assassinado e humilhado” (2011:130). Essa universalidade da violência contra a vida é reforçada, numa nota, pela ideia da “culpabilidade metafísica de Jaspers”, isto é, uma solidariedade entre a humanidade que torna cada um

responsável pelo mal e pela violência feita aos outros. Assim, não arriscar a própria vida ou não fazer o possível para impedir o assassinato de outro é se tornar cúmplice de sua morte:

Que eu ainda viva depois de tais coisas terem acontecido, pesa sobre mim como uma culpabilidade inexpiável. *Em algum lugar na profundidade das relações humanas, se impõe uma exigência absoluta: [contra a ameaça à vida de outro] só aceitar viver todos juntos ou não viver* (JASPERS apud FANON, 2011:134, ênfase minha).

Fanon desarticula essa exigência absoluta do âmbito metafísico-religioso que Jaspers lhe concede e a coloca num plano ético puramente humano:

“Jaspers declara que a instância competente é Deus. É fácil enxergar que Deus nada tem a ver com isso. A menos que não se queira explicitar *essa obrigação para a realidade humana de se sentir responsável pelo seu semelhante*. Responsável no sentido de que *o menor dos meus atos engaja a humanidade. Cada ato é resposta ou questão. Os dois talvez.*” (FANON, 2011:134, ênfase minha).

Essa responsabilidade de se engajar com o outro numa “autêntica comunicação” (2011:251) implica também que o reconhecimento não é um evento em que a realidade humana do outro é afirmada definitivamente – por qualquer formalidade jurídica ou política, por exemplo – mas sim o engajamento indefinido com o outro, numa luta de afirmação da realidade humana coletiva em constante construção. O aviso de Fanon no primeiro capítulo de *Pele negra*, “aquele que procurar em meus olhos outra coisa que não uma interrogação perpétua, deverá perder a visão: nem reconhecimento, nem ódio” (2011:80), é complementado por suas afirmações finais: “o verdadeiro *salto* consiste em introduzir a invenção na existência. No mundo ao qual me encaminho, eu me recrio interminavelmente” (2011:250). Nessas mesmas seções Fanon afirma a ameaça dupla daquilo que enfrenta: a alienação se dá não só pelo fato de ser mistificado mas também pelo ato de mistificar, e é desumanizado também aquele que “matou o homem em algum lugar” e que é responsável por “organizar racionalmente essa desumanização” (2011:251).

Nesse sentido, as exigências finais de *Pele negra* e de *Le “syndrome nord-africain”* se articulam: a demanda direcionada-a-si, “ô meu corpo, faça sempre de mim um homem que questiona” (2011:251) corresponde à demanda direcionada-ao-outro, *sacrifique o homem em*

você para que o homem sobre essa terra seja mais que um corpo, ao mesmo tempo uma demanda para que o outro seja digno de seu amor. Essa dupla demanda ética contra a desumanização dupla do racismo e do colonialismo se manifestam também no que Fanon identifica como seu “único direito: exigir do outro um comportamento humano” (2008:189), aquilo que não pode se dar nem como submissão nem como ato de dominação. Para Fanon, a dialética que constitui a realidade humana – e que ele confronta em níveis epistemológicos e ontológicos – é fundamentalmente voltada ao outro, caracterizada pela abertura indefinida da criação (isto é, anti-teleológica) e sustentada por uma ética de responsabilidade, inventividade e amor, nos sentidos discutidos acima. Que a realidade humana seja constituída pela afirmação e pela negação, pelo se pôr se opondo, toma a forma específica do “sim à vida. Sim ao amor, Sim à generosidade.” e do “não ao desprezo do homem. Não à indignidade do homem. À exploração do homem. Ao assassinato daquilo que há mais de humano no homem: a liberdade” (FANON, 2008:184). E a liberdade, por sua vez, é conquistada “justamente para edificar o mundo do Ti” (FANON, 2008:191).

Entende-se que esses axiomas, com a sua corolária abordagem epistemológica, vão subsequentemente orientar o pensamento e luta de Fanon, e constituem em grande medida o arcabouço metateórico no e pelo qual a questão da morte é desenvolvida. Entre outras dimensões, pretendo nos próximos passos dessa pesquisa à questões como: o retorno de Hegel em *Condenados*, com novas mobilizações das ideias de dialética e da luta de morte. A virada de olhar das realidades martinicana e francesa para a realidade Argelina, com alguma atenção posterior dada também à outras realidades africanas e do “terceiro mundo” – isto é, contextos de guerra colonial e extrema violência onde a morte física (nas figuras do assassinato, do massacre, do genocídio) assume uma maior relevância em comparação à maior atenção dada nos primeiros textos à morte social, que ganha também outra dimensão com a tortura; suas discussões posteriores sobre o sentido atribuído à vida e à morte por populações racializadas e colonizadas, especialmente sob processos concretos de violência assassina e naturalização de sua miséria, violência e mortalidade; o desenvolvimento de sua epistemologia/ética da desmistificação e construção da verdade como um trabalho que tem por pano de fundo a morte de outros e o risco da própria morte; e a influência da

fenomenologia e da psicanálise no pensamento de Fanon sobre a morte, assim como a possível influência de sistemas religiosos¹².

¹² Biógrafos e comentadores são unânimes em afirmar que Fanon era ateu ou agnóstico – o que não é difícil de notar em seus textos, vide seu comentário sobre Jaspers. No entanto, foi criado numa família cristã e colocava suas primeiras inquietações sobre a mortalidade por esse prisma, como nos conta seu irmão (FANON, 2004). Ao mesmo tempo, algumas das figuras que Fanon mobiliza não são tão distantes do sistema escatológico cristão: a ressurreição e a crucificação são utilizadas como metáfora, a ideia de uma morte múltipla em que uma pessoa tem toda sua existência negada lembra à de segunda morte, e a ideia de substituição desse mundo por um novo atravessa sua obra. Se isso ultrapassa a proximidade simbólica e representa de fato uma influência filosófica, no entanto, ainda é mera especulação. A possível influência do Islamismo ainda é, por ora, uma questão inexplorada nessa pesquisa. Mas é importante notar que a convivência com companheiros de luta e com seus pacientes árabes fez com que Fanon desenvolvesse uma atenção às crenças e festividades muçulmanas, na medida em que estas constituam parte central de sua afetividade e vida coletiva. Por fim, é interessante notar que há pontos de conexão do pensamento de Fanon com algumas dimensões do pensamento judaico do século XX, em especial aquele construído em torno da segunda guerra mundial: as ideias de Benjamin explodir o *continuum* da história e de que nem os mortos estão a salvo do inimigo; o pensamento de Emmanuel Levinas sobre morte em sua filosofia-ética voltada para o outro (ou para o Rosto); a poesia de Paul Celan como um esforço de tornar real o Você, por sua vez a fonte mesma do real da escrita (seu sentido) e do Eu – assim como seu “esforço de fazer os mortos viverem de novo” (KLINK, 2000:13); e ainda a interpretação que Franz Rosenzweig faz das ideias de negatividade e morte de Hegel, concebendo o “amor como a promessa de mais vida” (BIELIK-ROBSON, 2015:283). Essa é, no entanto, uma aproximação puramente extra-exegética. Ainda que o antissemitismo lhe fosse uma preocupação e referência constante, não há indícios (ou mesmo possibilidade espaço-temporal, em alguns casos) de um engajamento e sequer leitura desses autores por parte de Fanon. De todo modo, já foram localizados alguns trabalhos sobre a relação de Fanon com as religiões islâmica e cristã.

Bibliografia

BIELIK-ROBSON, Agata. The thanatic strain. Kojève and Rosenzweig as two readers of Hegel. *Journal for Cultural Research*, v. 19, n. 3, 2015.

CHERKI, Alice. *Frantz Fanon: A portrait*. Londres, Cornell University Press, 2006.

FANON, Frantz. *Pele negra, máscaras brancas*. Salvador, EDUFPA, 2008.

FANON, Frantz. *Oeuvres*. Paris, Éditions La Découverte, 2011.

FANON, Frantz. *Os Condenados da Terra*. Juiz de Fora, Editora UFJF, 2013.

FANON, Frantz; KHALFA, Jean & YOUNG, Robert J. C. (orgs.). *Écrits sur l'aliénation et la liberté*. Paris. Éditions La Découverte, 2015.

FANON, Joby. *Frantz Fanon: De la Martinique à l'Algérie et à l'Afrique*. Paris, L'Harmattan, 2004.

FAUSTINO, Deivison Mendes. *Frantz Fanon: Um revolucionário, particularmente negro*. São Paulo: Ciclo Contínuo Editora, 2018.

GORDON, Lewis R. *What Fanon Said: A Philosophical Introduction to His Life and Thought*. Nova York: Fordham University Press, 2015.

GUILLAUMIN, Colette. *Racism, Sexism, Power, and Ideology*. Nova York, Routledge, 1995.

KLINK, Joanna. You. An Introduction to Paul Celan. *The Iowa Review*, v. 30, n. 1, 2000.

MANUELLAN, Marie-Jeanne. *Sous la dictée de Fanon*. L'Amourier éditions, 2017.