

FANON CONTRA



O nascimento da liberdade ocidental teve como pressuposto a violência colonial. Para compreender e enfrentar a persistência desse paradoxo no mundo contemporâneo, a teoria fanoniana é indispensável.



LOCKE E OS SELVAGENS DO CAPITAL

POR DEIVISON
FAUSTINO
ILUSTRAÇÃO
FELIPE VIEIRA
E GUILHERME VIEIRA

SÃO ANIMAIS. RATOS. SELVAGENS. TRAFICANTES...

Recentemente, assistiu-se, sem muito constrangimento, ao anúncio de Yoav Gallant, Ministro da Defesa de Tel Aviv, avisando que iria “estabelecer o bloqueio total de eletricidade, comida, água e combustível” em Gaza, em resposta ao atentado terrorista do Grupo Hamas em território israelense. Gallant completou justificando a medida: “nós estamos combatendo animais e estamos agindo em conformidade com esse contexto”. Por mais que a declaração tenha sido proferida no calor da reação a um atentado terrorista que vitimou centenas de cidadãos israelenses, a ideia da comparação de inimigos geopolíticos a animais não é nova e espanta por lembrar a antiga propaganda nazista que comparava o povo judeu a ratos como prenúncio à sua aniquilação.

Ainda que os contextos sejam distintos e o antissemitismo nazista tenha se baseado na fantasia conspiracionista de que o judeu, especialmente os ricos ou comunistas, ameaçavam destruir a Alemanha enquanto o Hamas, de fato, não reconheça a legitimidade do estado sionista de Israel, da forma que ele se estabeleceu historicamente na região, ambas as posições têm em comum a mobilização da figura do animal como justificativa para suspender temporária ou permanentemente a ética, a política e a estética que sustentam o laço e o contrato social moderno em seu reconhecimento recíproco dos indivíduos como pertencentes livres e iguais da comunidade humana. Se não são humanos, os direitos inalienáveis não se lhes aplicam.

Não é o espaço e nem a ocasião para uma análise dos milênios de antissemitismo na Europa e, muito menos, das sete décadas de conflitos geopolíticos que envolvem a criação e a expansão colonial dos assentamentos judaicos desde a criação do Estado de Israel, bem como as diversas formas pacíficas ou violentas de resistência palestina. O que interessa aqui é o quanto a animalização, como estratégia de suspensão do reconhecimento da humanidade, legitima a violência social e estatal a tal ponto que o inimigo da conspiração antisemita deixa de ser o suposto judeu “rico” ou “comunista” e passa a ser o mítico judeu, em geral, destituído de qualquer singularidade ou univer-

salidade. Do mesmo modo, o combate governamental reativo ao Hamas se torna o cerco total e mortal a toda faixa de Gaza, condenando, do mesmo modo que o terror que se propõe combater, crianças e idosos à morte instantânea por drones ou à morte lenta pela escassez de recursos básicos. Tudo aceitável, e de certa forma desejável, já que o inimigo não é humano, mas animal.

Nós, povos afropindoramas, conhecemos bem esse mecanismo retórico legitimador de violências. O nosso continente se insere no capitalismo a partir do sangue e da expropriação das terras indígenas e, sobretudo, da expropriação destes e dos africanos, de tal forma que se tornou lícita a sua escravização. Mais de um século após o colapso da escravidão, as populações negra e indígena ainda são alvos de violências sistemáticas em quase todos os países do continente. Em alguns casos, a negrura é somada a outras marcas desumanizadoras, como a participação no varejo das drogas ilícitas ou ter passagem pela polícia.

É comum em chacinas ao redor do Brasil que jovens negros assassinados sejam imediatamente nomeados como suspeitos para, em seguida, serem eles (e não os possíveis assassinos) investigados. Se se descobre que algum possuía passagem policial, o assassinato está imediatamente justificado. Em outros casos, basta estar no “lugar errado e na hora errada” – na rua da própria casa no momento que a polícia invade o território – para que a morte seja justificada. Em outras partes do Brasil, populações indígenas, sem-terra, ribeirinhos e quilombolas são assassinadas diretamente por jagunços a serviço do latifúndio ou do garimpo ou mesmo pelo mercúrio ou o desmatamento, que, além de pessoas, assassina rios, peixes e a própria possibilidade de reprodução biológica da espécie humana.

Ocorre que desde que René Descartes (1596–1650) antropomorfizou o dualismo *corpo X alma* do cristianismo na famosa fórmula “penso, logo existo”, o humano passa a ser visto como algo separado da (sua) natureza e a relação para com ela passa a ser pensada como dominação. Assim, justifica-se o domínio e extermínio de qualquer outra espécie que não seja considerada humana. O *cogito ergo sum* que Enríque Dussel nomeia como *ego conquiro*, ou seja, *conquisto ergo sum*. Trata-se de uma cosmovi-

européia e capitalista. Para os bakongos ou guaranis, o *ntu* ou a parentalidade que compõe a alteridade humana e existencial não se limita aos entes da mesma espécie e exige, portanto, a consciência de uma reciprocidade não-antropocêntrica. O tão falado “eu sou porque nós somos”, dos *Ba-Ntu*, estende o nós para todos os humanos e não humanos, como alteridade relacional, sem deixar de reconhecer as diferenças e particularidades que compõe a relação. Culpar toda humanidade pela destruição ambiental capitalista é de um eurocentrismo incômodo que aceita a mitologia ocidental como universal.

De todo modo, uma das grandes contribuições de Frantz Fanon foi mostrar que tanto o *cogito* quanto o *conquiro* são racializados. Não se trata apenas da dominação humana sobre a natureza, mas também da dominação interespecies como *conditio* da dominação e exploração especista que garantiu a emergência da sociabilidade capitalista como reino sagrado da igualdade e da liberdade. Se Marx estiver correto, não pode haver exploração do trabalho abstrato sem que se instaure, via expropriação violenta, uma sociabilidade que iguale tanto o trabalhador quanto o burguês, como livres cambistas de mercadorias concretas.

A emergência da democracia moderna, bem como a igualdade e a liberdade que fundamentam o contrato e o laço social burguês, seriam condições para a reprodução dessa nova sociedade onde a produção para a troca é a relação social fundamental. Se isso é fato, como explicar não apenas a escravidão colonial que lhe foi concomitante, como também as formas contemporâneas de diferenciação radical intraespécie? Ou será que esses outros malditos (*damnés*) não são de fatos humanos como “nós”?

A posição de Frantz Fanon a esse respeito é perturbadora.

“UM NEGRO É SÓ UM NEGRO”

Para Fanon, em uma proximidade muito interessante a Rosa Luxemburgo, a compreensão da sociedade contemporânea passa pela análise da gênese e a função do sistema colonial no complexo de complexo que constituiu historicamente a totalidade concreta da sociedade capitalista. Essa perspectiva, embora ignorada por certas análises marxistas hegemônicas, não é inventada por Fanon, mas proposta pelo próprio Marx em sua análise sobre as formas originárias de expropriação que viabilizaram

Culpar toda humanidade pela destruição ambiental capitalista é de um eurocentrismo incômodo que aceita a mitologia ocidental como universal.

o domínio social e mundial do capital. No capítulo 25, de *O Capital*, intitulado “A teoria moderna da colonização”, o pensador alemão fala da importância das colônias para o desenvolvimento e a universalização das relações de produção capitalista. O sistema colonial não só gerou o amadurecimento do comércio e da navegação como “plantas num hibernáculo”, como possibilitou a ascensão das manufaturas e a acumulação de riquezas. “Os tesouros espoliados fora da Europa diretamente mediante o saqueio, a escravização e o latrocínio refluíram à metrópole e lá se transformaram em capital.” Para Marx, foi esse sistema que “proclamou a produção de mais valor como finalidade última e única da humanidade”.

Há consequências importantes a se extrair dessa conclusão: a determinação reflexiva entre capitalismo e colonialismo e, sobretudo, a relevância do racismo para o desenvolvimento e consolidação do capital. Como sugeriu Rosa Luxemburgo, a expropriação diferenciada dos povos de fora da Europa foi – e continua – fundamental para o processo inicial e avançado de acumulação de capital. Mais ou menos próximos desta tradição aberta por Luxemburgo, encontramos autores diversos como Frantz Fanon, Kwame Nkrumah, San Moyo, Praven Jha, Paris Yeros, Immanuel Wallerstein, Aníbal Quijano, István Mészáros, Virgínia Fontes, entre outros, que, guardadas as devidas diferenças e divergências, reconhecem que a expropriação colonial não se limitou ao período inicial do capitalismo.

Para além disso, Fanon argumenta que a universalização do capitalismo por meio da violência colonial não seria possível sem a objetificação fetichizada dos povos colonizados. Assim, a

Fanon aponta que embora o colonialismo seja, antes de mais nada, uma forma particular de exploração econômica possível mediante a generalização do trabalho abstrato, a sua reprodução seria inviável sem o recurso a formas particulares de dominação e soberania nas quais o racismo se apresenta como elemento fundamental

→ emergência da figura do indígena seria indispensável, seja na figura do *Negro da Terra* (as diversas populações nativas de Pindorama), seja na figura do *Negro da Guiné*. Karl Marx, objetivando exemplificar o caráter social da produção de valor, afirmou, em outro lugar, que “um negro é um negro. Só em determinadas relações é que se torna escravo.”

Frantz Fanon, porém, foi mais longe ao sugerir ser, apenas, em determinadas circunstâncias históricas que alguém é visto em termos raciais. Para ele, “é o branco que cria o negro (*nègre*)” no exato momento em que não reconhece a sua humanidade. Esse não reconhecimento foi peça fundamental para a emergência e consolidação da noção moderna de sujeito.

Sem a expropriação das terras indígenas e a escravidão colonial as relações capitalistas de produção nos países clássicos não teriam desenvolvido a ponto de concorrerem vitoriosamente com os antigos modos de

produção e, com isso, criarem o caminho para a consolidação das noções de democracia, liberdade e igual dignidade como pressupostos humanos. Entra em cena um fenômeno chamado *paradoxo lockeano*, conforme escrevi com Walter Lippold na obra *Colonialismo Digital*, em referência ao filósofo burguês John Locke (1632-1704).

O paradoxo expresso pelo filósofo consiste na contradição implícita ao contratualismo liberal em sua coabitação harmônica, mas não assumida, com o tráfico escravagista. John Locke, considerado um dos pais da democracia e do direito moderno, entendia a liberdade como atributo ontológico inerente a todos os homens. No entanto, não se furtou a fazer fortuna investindo em empresas holandesas traficantes de escravos.

O aparente paradoxo – que na verdade é uma contradição – vem de uma pergunta nem sempre feita quando se estuda o liberalismo: como pôde este filósofo criticar a escravidão e defender a liberdade com tanto afincamento e ainda assim ser um entusiasta e beneficiário direto da escravidão?

A resposta dada pela classe social representada por Locke foi simples: o ser humano é livre por natureza e não pode ser escravo, mas o *negro*... não é humano. O escravo moderno não podia ser reconhecido como parte dessa comunidade de contratantes que estruturou o pacto social burguês, sob a pena de poder reivindicar para si o status a ela reservado e, com isso, dismantlar por completo as bases da expropriação originária que compõem a “assim chamada acumulação primitiva de capitais”.

Desse modo, a burguesia iluminista seguiu defendendo a liberdade e a igualdade como atributos ontológicos humanos a partir de uma crítica metafórica à escravidão, enquanto enriquecia assombrosamente com a escravidão real nas colônias. O colonialismo, necessário à consolidação do capital, é violência em estado bruto na qual a exploração e a dominação adquirem características particulares não condizentes àquelas instauradas pela sociabilidade burguesa, conforme aponta Fanon em *Os Condenados da Terra*.

Por essa razão, o *status* jurídico do colonizado foi colocado abaixo de um sujeito explorado na sociedade de classes. O colonizado sequer era visto como sujeito, uma vez que a sua condição é reduzida a mero meio de produção. Foi na condição de *objetos* – ou, para sermos mais precisos, seres humanos objetificados – que os povos africanos e indígenas foram inseridos no contexto de universalização do capital, configurando aquilo que Mbembe destacou como *homem-mercadoria*, *homem-meio-de-produção* ou *homem-moeda*. Por isso o exter-

mínio a qualquer inimigo fica imediatamente autorizado quando este não é visto como humano.

Essa inserção particular no processo de desenvolvimento capitalista pressupõe a desumanização e despersonalização quase absoluta, de forma a converter os povos colonizados, tanto objetiva quanto subjetivamente, ao status de coisa. A desumanização foi concomitante, e ao mesmo tempo, *conditio* econômica e social *sine qua non* à consolidação da sociedade burguesa e aos seus pressupostos jurídicos “universais”. Aqui, o racismo e a racialização foram elementos ideológicos fundamentais.

A escravidão dos povos africanos e indígenas foi possível mediante a destituição de seu status de humanidade a partir de uma diferenciação supostamente ontológica e natural. O negro, como coisa/objeto/mercadoria, é uma criação reificada e fantasmagórica desse processo em que desenvolvimento, expansão e consolidação do capitalismo no mundo não poderiam ser acompanhados da universalização das conquistas advindas do desenvolvimento da sociabilidade burguesa.

O racismo moderno é um fruto amargo do que podemos chamar de universalismo diferencialista. É universalista porque destrói ou antropofagiza tudo o que lhe é exterior, atuando para a conversão da produção de mais valor como “finalidade última e única de toda a humanidade”, na acepção de Marx. Mas é diferencialista porque se pauta pela invenção e imposição de diferenças – supostamente ontológicas – que inviabilizam a universalização das conquistas humanas alcançadas no interior da sociabilidade do Capital.

Conforme escrevemos em *Frantz Fanon e as Encruzilhadas*, o racismo não se resume a uma crença inferiorizadora, pois atua, sobretudo, como um *decaimento ontológico*, um crivo supostamente de humanidade/animalidade, sujeito/objeto, propriedade/proprietário. Associada a esse decaimento, necessário à reprodução colonial-capitalista, encontra-se o fenômeno da racialização cultural e subjetiva. O debate sobre a racialização foi iniciado por Fanon para dar conta dos significados fetichizantes atribuídos a determinados grupos de seres humanos a depender dos lugares sociais a que foram relegados.

Com isso, a divisão racial do trabalho adquire prerrogativas naturalizadas e essencialistas. Identidades historicamente determinadas como *brancos, negros, árabes, judeus, indígenas, orientais, ocidentais, ciganos*, entre outros, passaram a ser tomadas como entidades a-históricas, em que qualidades éticas, políticas e estéticas, pretensamente essenciais, seriam inescapáveis e intransferíveis.

A partir de uma combinação ética, política e estética que forjou o maior mito identitário da história humana, o significativo branco se tornou símbolo da humanidade universal, sedimentando ideologicamente a universalização da produção de mais valor como finalidade última e única de toda a humanidade. Por outro lado, o negro, “da guiné” ou “da terra”, passou a representar o oposto do desenvolvimento e da universalidade: a especificidade, a selvageria, o lúdico e o corpo. O árabe, por sua vez, o símbolo do terrorismo e assim sucessivamente.

Há, portanto, uma relação histórica entre capitalismo, colonialismo e racismo. Mas esta relação de exploração, violência pautada pelo universalismo diferencialista, não se limitou ao período “primitivo” (inicial) do capitalismo mercantil e nem aquele da indústria madura, no qual a mão de obra escrava fornecia algodão que alimentava a produção têxtil. O negro, o judeu, o indígena, o selvagem, o terrorista, o comunista, o traficante, o monstro. O monstro é um animal e, portanto, as interdições dos instintos agressivos necessárias à existência da civilização, segundo Hobbes (1588-1679), Freud (1856-1939) ou Elias (1897-1990), não se lhes aplica. Eles não são como nós, pois o “mundo colonizado é um mundo cortado em dois”, como alertava Fanon. Nele, “a linha de corte, a fronteira, é indicada pelas casernas e pelos postos policiais.” A linguagem da violência institui o “selvagem” ao estabelecer o policial ou o soldado como “interlocutor legítimo e institucional do colonizado, o porta-voz do colono e do regime de opressão”.

Assim, o sistema colonial é pautado, inicialmente, por um corte supostamente *essencial* na relação *sujeito e objeto*, fixando de maneira racializada o primeiro no colonizador e o segundo no colonizado. Esse corte autoriza uma suspensão ética, política e estética do colonizado para legitimar e sustentar o pacto social capitalista. De um lado, nos países capitalistas, uma multidão de “professores de moral, de conselheiros, de ‘desorientadores’” se interpõe entre o explorado e o poder. Já nas colônias, as intervenções diretas e frequentes de forças militares agem sobre o colonizado e “lhe aconselham, com coronhadas ou napalm, que fique quieto”. Policiais e soldados se valem da pura violência, pois, como intermediários do poder, não aliviam a opressão, nem precisam disfarçar a opressão. Sem hesitação moral, “o intermediário leva a violência para as casas e para os cérebros dos colonizados”.

Fanon aponta que embora o colonialismo seja, antes de mais nada, uma forma particular de exploração econômica possível mediante a generalização do trabalho



→ abstrato, a sua reprodução seria inviável sem o recurso a formas particulares de dominação e soberania nas quais o racismo se apresenta como elemento fundamental. Por vezes, na sociedade contemporânea, especialmente quando confrontada com as necessidades destrutivas do atual estágio de acumulação capitalista, as tendências universalizantes são relativamente suspensas para viabilizar um governo de morte, sempre em relação – e não oposição – ao governo dos vivos partícipes do clubinho da humanidade.

Mas aqui, não se trata de uma tendência hobbesiana a-histórica de governo, mas da expressão de necessidades concretas de produção e reprodução do capital.

“É O BRANCO QUE CRIA O NEGRO”

Para Fanon, o colonialismo implica não apenas a dominação política dos colonizados, mas a interdição de seu reconhecimento como humanos naquilo que define como racialização. Em um primeiro nível da análise, o racismo e a racialização são partes de um processo maior de dominação: a violenta e desigual expansão das relações capitalistas de produção para o mundo não europeu. O mundo colonial, embora tenha adquirido diferentes manifestações históricas e geográficas, é um espaço congenitamente cindido e a separação entre os polos é mantida pela força das armas.

Na obra *Em Defesa da Revolução Africana*, Fanon afirma que a “expropriação, o despojamento, a razia, o assassinio objetivo, desdobram-se numa pilhagem dos esquemas culturais ou, pelo menos, condicionam essa pilhagem”. Essa violência engendra posições sociais

Assim, ao dizer “o que é o Humano”, o europeu, com as mãos cheias de sangue e a consciência tranquila, descreve a si, excluindo como *menos* ou *não* humano a qualquer outro que não se pareça com ele próprio.

epidermizadas que, marcadas por uma divisão racial do trabalho, pressupõem o lugar dos indivíduos a partir das marcas fenotípicas e culturais que carregam. A racialização é, portanto, a *epidermização* de lugares e posições sociais, oportunidades e barreiras vividas pelos indivíduos ao longo de suas vidas.

Por essa razão, Fanon afirma que nas colônias “a infraestrutura econômica é também uma superestrutura. A causa é consequência: alguém é rico porque é branco, alguém é branco porque é rico”, em famosa passagem de *Os Condenados da Terra*. É essa a raiz da figuração do colonizado como um ser enclausurado em seu corpo, tido quase sempre como bruto, rústico e emocionalmente instável. O colonizado surge em contraposição ao europeu, associado às qualidades úteis ao controle do mundo, como a razão, o desenvolvimento, o sujeito, a civilização.

Ocorre aqui, concomitantemente, tanto uma noção europeizada de *sujeito*, tomado na Europa moderna como expressão da razão, quanto a transferência simbólica de todos os outros atributos ontológicos humanos – entendidos como opostos à razão – para fora dessa noção logocentrada de sujeito, reconhecendo-as, portanto, apenas nos povos não europeus, vistos sempre – quando vistos – como expressão da natureza selvagem. Cria-se, assim o mito de que a emoção é negra e a razão é helênica.

Em Fanon, no entanto, essa reificação explica-se a partir da relação intrínseca com a conjuntura econômica que lhe deu sustentação. Não apenas a noção ocidental de sujeito é contemporânea da escravidão colonial moderna, como a primeira só foi historicamente possível mediante a existência da segunda. Em um contexto em que a colonização e subsunção dos povos não europeus foi a condição para o desenvolvimento material e espiritual do ocidente capitalista, é óbvio que a noção de sujeito ali desenvolvida não poderia ser estendida a povos que emergem nesse cenário como meros meios de produção e fonte bruta (selvagem) de exploração. Assim, ao dizer “o que é o Humano”, o europeu, com as mãos cheias de sangue e a consciência tranquila, descreve a si, excluindo

como *menos* ou *não* humano a qualquer outro que não se pareça com ele próprio.

Para Fanon, no entanto, em um aparente diálogo com W. E. B. Du Bois, o problema complexifica-se quando o colonizado interioriza essa imagem distorcida. Nesse momento, a fantasmagórica e hierárquica contraposição binária entre *branco versus negro* é assumida por ambos como identidades fixas e essenciais, moldando, de forma empobrecedora, a percepção de si, do outro e do mundo. Quando o colonizado aceita esses termos – “não propostos, mas impostos pela força de canhões e sabres” –, deixa de arriscar a vida em busca da afirmação de si como *consciência para-si* em liberdade. Com isso, ele aceita o lugar de servo de tal maneira que, valendo-se das palavras de Hegel, “sua essência, se lhe apresenta como um Outro, [que] está fora dele; [e, portanto] deve suprasumir seu ser fora-de-si”.

Como afirma Fanon em *Pele Negra, Máscaras Brancas*, “o preto é um escravo a quem se permitiu adotar uma atitude de senhor. O branco é um senhor que permitiu a seus escravos comer na sua mesa.” Certo dia, após o pedido de um influente “bom senhor branco” que pediu aos seus colegas que fossem “amáveis com os pretos”, os demais senhores brancos, “resmungando, pois ainda assim era difícil, decidiram elevar homens-máquinas-animais à posição suprema de *homens*”.

Diante deste dilema, aparentemente insolúvel, restaria ao colonizado duas opções igualmente reificadoras: ou aceitar a infeliz “amputação” de sua humanidade contentando-se com o “acidente” de ter nascido com a cor do pecado, da selvageria e dos instintos primitivos e não controlados, ou se lançar passionadamente, em uma última tentativa de provar que não é um animal irracional, indo em direção à sua pretensa “humanização” em um mundo cujos critérios objetivos e subjetivos de humanidade são sempre brancos.

No entanto, por mais que negue a si a todo custo para se aproximar dos referenciais ocidentais de humanidade, o colonizado vê seu intento ser sistematicamente frustrado por um estranhamento que o sobredetermina “pelo

Para Fanon, no entanto, “uma outra solução é possível. Ela implica uma reestruturação do mundo”, não alcançada apenas por twittaços, declarações abstratas de humanidades ou viradas epistêmicas. A libertação se conquista pela luta prática-política que desmantela em sua totalidade a ordem posta

exterior”. Como afirma em *Pele Negra, Máscaras Brancas*, “Não sou escravo [apenas] da ‘ideia’ que os outros fazem de mim, mas da minha aparição”.

Esse ciclo infernal representado pelo falso dilema entre aceitar-se como objeto animalizado ou ser falsamente reconhecido como humano a partir do embranquecimento e distanciamento ontológico de si, resulta em um esfacelamento subjetivo e, frequentemente, em adoecimento psíquico. Para Fanon, no entanto, “uma outra solução é possível. Ela implica uma reestruturação do mundo”, não alcançada apenas por twittaços, declarações abstratas de humanidades ou viradas epistêmicas. A libertação se conquista pela luta prática-política que desmantela em sua totalidade a ordem posta. A posição de Fanon, radicalmente crítica ao identitarismo e ao fundamentalismo, nos desafia a pensar que o racismo e a desumanização são elementos presentes à luta de classe contemporânea. Nos provoca a pensar, no entanto, por que tendemos a nos indignar mais com a reação extraordinária do oprimido do que com a violência ordinária e desproporcional do opressor. Infelizmente, Fanon ainda parece ser atual. ■