

A emoção é negra, a razão é helênica? Considerações fanonianas sobre a (des)universalização do “Ser” negro¹

The emotion is black, the reason is Hellenic? Considerations fanonianas on (un) universalization of "Being" black

Deivison Mendes Faustino²

RESUMO

Ao apresentar o colonialismo como espinha dorsal da sociabilidade moderna (capitalista) Frantz Fanon expõe as reificações presentes nas representações da “civilização ocidental” como expressão (universal) do gênero humano. Nestas figurações, insiste o autor, o não-europeu (O “outro”), quando não é invisibilizado, é reconhecido apenas como subcategoria (específica), reduzido às suas expressões lúdico-corpóreas, contrapostas à ciência, moral e civilidade. Em contraposição a este esquema, o Negro se lança à luta por autodeterminação e reconhecimento, mas no meio do caminho está sujeito a enroscar-se em atraentes armadilhas criadas pelas contradições que deseja superar. Este *paper* seleciona alguns trechos escritos ao longo da vida de Fanon e discute as suas implicações para o desvelamento da (des)universalização do negro e a sua desvinculação de temas como ciência e tecnologia.

Palavras-chave: Frantz Fanon. Alienação colonial. Universalidade. Eurocentrismo.

ABSTRACT

At present colonialism as the backbone of modern sociability (capitalist) Frantz Fanon exposes reifications present in representations of "Western civilization" as a universal expression of humanity, guided by the prospect of domination and consequent dehumanization of the "other" (non-European). This "other", or is made invisible or recognized as a subcategory (specific) of mankind, reduced to its expressions playful-corporeal, opposed to science, morality and civility. To counter this, the Negro casts the struggle for self-determination and recognition, but halfway is subject to curl up in attractive traps created by the colonial situation: "The Negro is a creation of White." This paper selects some passages written over the life of Fanon and discusses their implications for the unveiling of the (un) universal black and the disassociation of subjects like science and technology.

Keywords: Frantz Fanon. The colonial alienation. Universalit., Eurocentrism.

¹ Trabalho apresentado no dia 17 de outubro de 2013, no Grupo de Trabalho 12 – Presença Africana no Brasil: conhecimento tecnológico, linguagem, educação e interação social.

² Doutorando em Sociologia pelo Programa de Pós-Graduação em Sociologia (PPGS) da Universidade Federal de São Carlos (UFSCAR); Professor do Departamento de Sociologia da UFSCAR. E-mail: sdeivison@hotmail.com

INTRODUÇÃO

Em um artigo célebre intitulado “o que o homem negro traz” (1939), Leopold Sedar Senghor³ afirma categoricamente que a **Emoção é Negra** e a **Razão é helênica**. Dito de outro modo, o Negro (ou a África) é **essencialmente** diferente do Branco (ou o Ocidente) na medida em que expressa uma relação muito mais íntima com a terra (natureza), o corpo (emoções, músculos e pulsões) e o lúdico (os ritmos, as cores e sabores). Ao citar o poeta André Gide em seu aforisma “a sabedoria não está na razão, mas sim no amor”, Senghor afirmará que o Branco, bem como o conjunto da civilização ocidental, estaria condenado a uma racionalidade fria e castradora por não disporem de uma “sensibilidade emotiva” própria dos Negros (SENGHOR, 1939).

Um século e mais antes, o filósofo alemão Immanuel Kant (1724-1804) já afirmava existir uma natureza distinta (essência) entre Brancos, Negros e Chineses que lhes reservava diferentes “regras de julgamento” que “preexistiam à suas experiências” (KANT, 1997). Inversamente a Senghor, para o filósofo alemão essa “essência” diferenciada revelaria uma “natureza” limitada que impediria o Negro de estabelecer qualquer distinção “acima do ridículo” enquanto entre o Branco, mesmo entre àqueles oriundos da plebe, poderia se observar a “força de dons excelentes” (KANT, 1993, p.75).

De uma maneira mais sofisticada que Kant, o também filósofo e alemão Georg Wilhelm Friedrich Hegel (1770-1831) afirmava que o Negro em nada contribuiu para o desenvolvimento da história universal por ainda estar preso a um “elo natural” e “selvagem” de desenvolvimento (HEGEL, 2008:88). Embora fosse um crítico da frenologia⁴ e discordasse radicalmente que o “Espírito Universal pudesse ser medido pelo osso”, ou seja, que a história de determinados grupos pudesse ser

³ Léopold Sédar Sengor (1906-2001) foi um dos criadores do Movimento de Negritude Cultural nos países de língua francesa durante a década de 30. Participou de diversos movimentos políticos importantes, e chegou a ocupar o cargo de professor de Línguas e Civilizações Africanas na École de France d'outre-mer. Na década de 60 quando ocorreu a independência do Senegal, foi eleito presidente, cargo que ocupou graças a reeleições sucessivas até a década de 80.

⁴ A Frenologia foi no século XIX uma área de conhecimento voltada a delimitação do caráter (moral e criminológico) através da mensuração da espessura crânio das pessoas. Ao medir milhares de crânios de criminosos, cientistas e artistas, concluiu-se que os negros tinham uma maior propensão ao crime. A frenologia estava ligada e serviu de base empírica a outra área de conhecimento da época, a Eugenia, que buscava através de estudos quantitativos e práticas estimular a “melhoramento da raça humana” selecionando e incentivando a reprodução dos tipos físicos entendidos como superiores e evitando a proliferação dos tipos inferiores. Ver neste sentido Marciel (1999).

avaliada a partir de elementos físicos (HEGEL, 2003, p.333), o autor chega a sugerir que para entender “o caráter tipicamente africano” é necessário prescindir de qualquer noção de Humano na medida em que o Negro não apresente nada que possa ser classificado como tal:

(...) para apreendê-lo temos que renunciar ao princípio que acompanha todas nossas ideias, ou seja, a categoria da universalidade. A principal característica dos negros é que sua consciência ainda não atingiu a intuição de qualquer objetividade fixa, como Deus, leis (...) (HEGEL, 2008, p. 83-4)

Desta perspectiva a África não tem história - ou pelo menos tinha até a chegada dos europeus ou asiáticos - e o Negro não poderia ser visto como ser humano, já que não contribuiu em nada para evolução da história universal. Estas últimas abordagens estão longe de resumir a vasta obra destes dois autores, mas foram aqui alocadas por revelarem importantes elementos implícitos à constituição da sociedade moderna na medida em que embasaram conceitos, concepções e práticas que elegeram o Europeu como expressão universal do gênero humano.

Dito isto, - que não é novidade em uma época marcada pela crítica a noção de universalidade e razão⁵ - uma possível pergunta feita pelo leitor atento poderia ser: Tudo bem, o Kant e o Hegel são racistas, ou no mínimo eurocêntricos, mas o que um ícone da luta antirracista como Senghor está fazendo ao lado deles?

Para responder a essa pergunta serão discutidos alguns trechos dos escritos fanonianos com o objetivo de explicitar dois grandes elementos presentes em seu pensamento:

1. O colonialismo é marca estruturante da sociedade moderna/capitalista
2. A luta pelo reconhecimento corre o risco de enroscar-se nos elementos que almeja superar

1 O COLONIALISMO E A (DES)UNIVERSALIZAÇÃO DO “SER” NEGRO

Tomou-se a liberdade neste subtítulo de brincar com os termos *universalização* e *ser negro* para que seja possível ilustrar a complexidade das

⁵ Ver neste sentido os trabalhos de György Lukács (1968 e 1979), François Dossie (1993) e Luc Ferry e Alain Renault (1988), Evangelista (2002) e Chasin (2009).

ideias apresentadas por Frantz Fanon. O *Uno* e o *Múltiplo* a muito são temas caros à ciência e a filosofia e sem uma adequada articulação entre estes elementos é impossível conceber a ideia de razão (CONFORD, 1994). Entretanto as perguntas sobre **o que é e o que caracteriza** o ser humano foram forjadas no ocidente no exato momento em que se consolidaram as conquistas coloniais europeias no “novo mundo”. Neste contexto, a noções “ser humano” elaborada pelo humanismo europeu - embora buscasse, pelo menos inicialmente estender-se a humanidade como um todo, concebendo a diversidade entre os povos – tomaram o europeu como referencial civilizatório (SANTOS, 2006). Aliás, a ideia divulgada por Hegel de que a história universal caminha do leste (östlich) para o oeste (westen) colocam o ocidente⁶ na linha de chegada da história universal (SCALDAFERRO, 2009) enquanto mantém os “não-europeus” (SAID, 2004) no polo oposto, como atrasados ou menos desenvolvidos.

A principal característica dos negros é que sua consciência não atingiu a intuição de qualquer objetividade fixa, como Deus, como leis, pelas quais o homem se encontraria com sua própria vontade, e onde ele teria uma ideia geral de sua essência. (...) O negro representa, como já foi dito, o homem natural, selvagem e indomável. Devemos nos livrar de toda reverência, de toda moralidade e de tudo o que chamamos de sentimento, para realmente compreendê-lo. Neles, nada evoca a ideia de caráter humano. (...) Entre os negros, os sentimentos morais são totalmente fracos – ou, para ser mais exato, inexistente. (...) Com isso, deixamos a África. Não vamos abordá-la posteriormente, pois ela não faz parte da história mundial; não tem nenhum movimento ou desenvolvimento para mostrar. (HEGEL, 2008, p. 84-88)

Um problema que chama a atenção de Frantz Fanon é que o processo de universalização do ocidente via expansão das relações capitalista de produção para o “resto” do mundo constrói a ideia do europeu como expressão universal do ser humano e associada a ela, uma (des)universalização dos povos não-ocidentais, classificados sempre como “o(s) outro(s)”. É assim que nasce o Negro, na medida em que o europeu não o reconhece como igual:

“Preto sujo!” Ou simplesmente: “Olhe, um preto!” Cheguei ao mundo pretendendo descobrir um sentido nas coisas, minha alma cheia do desejo de estar na origem do mundo, e eis que me descubro **objeto em meio a outros objetos**. Enclausurado nesta objetividade esmagadora, implorei ao outro. Seu olhar libertador, percorrendo meu corpo subitamente livre de asperezas, me devolveu uma leveza que eu pensava perdida e, extraindo-me do mundo, me entregou ao mundo. Mas, no novo mundo, logo me choquei com a outra vertente, e o outro, através de gestos, atitudes,

⁶ Notem que tanto na língua germânica quanto na língua inglesa a palavra Oeste e Ocidente são sinônimos. Em Alemão: Oeste=Westen e Ocidente=Westen; Oeste= östlich e Oriente= östlich. Em Inglês: Oeste=West e Ocidente=West; Oeste=East e Oriente=east.

olhares, fixou-me como se fixa uma solução com um estabilizador. Fiquei furioso, exigi explicações... Não adiantou nada. Explodi. Aqui estão os farelos reunidos por um outro eu. (FANON, 2008, p. 103. Grifos nossos.)

“É o Branco que cria o Negro” (FANON, 1968) na medida em que desconsidera sua humanidade, tornando-o “objeto em meio a outros objetos”, aprisionando-o naqueles referenciais *fetichizados* que o Branco - ou a civilização ocidental - deixou de reconhecer em si. Espera-se assim que o Negro (o Outro) seja sempre *emotivo, sensual, viril, lúdico, colorido, infantil, banal*; o mais próximo possível da natureza (animal) e distante da civilização.

Quando não é exótico, ou inexistente é apresentado como expressão de tudo o que é ruim. O Branco é universal, mas “o Negro não é um Homem... é um homem negro” (FANON, 2008). É possível pensar em *música indígena, cabelo afro, cosmovisão africana, cultura negra*, mas nunca em música branca, cultura branca. O *branco*, a cultura branca, ou ocidental, ganham status de universalidade e não precisam ser especificadas. Uma pessoa considerada *culta* é alguém que domina a “norma culta”: a saber, alguém que detém os conhecimentos referentes à cultura europeia, sejam eles estéticos, filosóficos ou teóricos.

Estas imagens, alerta Fanon em um artigo publicado em 1956 (FANON, 1969), são criadas no seio da situação colonial, e tinham a função de desarticular os sistemas de referência do povo colonizado para que suas “linhas de força” não atuassem contra a imposição de uma forma específica de relação de produção, útil a determinadas fases de acumulação capitalista.

Para Fanon por outro lado, embora o Branco goze de privilégios, não está isento às reificações intrínsecas à situação colonial, pois ao atribuir ao “Outro”, elementos humanos que também são seus, aliena sua própria humanidade. O *complexo de inferioridade* infringido ao negro é proporcionalmente acompanhado por um *complexo de superioridade* por parte do Branco, mas esse complexo é marcado por um sentimento de castração. Este “Outro” amaldiçoado e inferiorizado assombra e atrai com seus atributos “sobre-humanos” – exatamente àqueles que o Branco deixa de ver em si - exageradamente mistificados e animalizados. A *sensualidade inata da mulata ferosa; o enorme pênis do negão comedor hiper-viril; a habilidade natural dos negros para atividades lúdicas, emotivas e corporais*⁷ em geral,

⁷ Ver neste sentido a brilhante descrição *A mitose originária* de E. Cleaver (1971)

assustam e atraem, justamente por corresponder àquilo que passou a “faltar” ao Branco:

O branco está convencido de que o negro é um animal; se não for o comprimento do pênis, é a potência sexual que o impressiona. Ele tem necessidade de se defender deste “diferente”, isto é, de caracterizar o Outro. O Outro será o suporte de suas preocupações e de seus desejos. (FANON, 2008, p. 147)

No caso do Negro, o problema é ainda mais complexo porque dado as relações de poder da sociedade colonial, é através do olhar do Branco que ele se vê e se constitui. Mas aqui a dialética hegeliana do reconhecimento se encontra interdita pelo colonialismo de forma que o Negro não será visto pelo Branco como “*outro*”-sujeito, e sim, como “*outro*”-objeto.

Há, na base da dialética hegeliana, uma reciprocidade absoluta que precisa ser colocada em evidência. É na medida em que ultrapasso meu ser imediato que apreendo o ser do outro como realidade natural e mais do que natural. Se fecho o circuito, se torno irrealizável o movimento nos dois sentidos, mantenho o outro no interior de si. Indo às últimas consequências(sic), chego mesmo a lhe tomar este ser-para-si. (FANON, 2008, p. 180)

Neste ponto há uma inflexão: “**O negro é um homem negro**; isto quer dizer que, devido a uma série de aberrações afetivas, ele se estabeleceu no seio de um universo de onde será preciso retirá-lo”. (ibidem:26). A (des)universalização deste “Outro” o aprisiona em uma essência fixa. “o negro é isto” (corpo, sexo, cores, ritmos, etc.) e, portanto, “não é aquilo...” (razão, civilização, universal, humano, etc.). Se o europeu é sinônimo do Humano, quanto mais o “Outro” se distancie deste europeu, menos humanizado será... ao Negro nesta equação restará duas alternativas: reconhecer-se a partir daquilo que o Branco elege como *seu-outro*, ou negar-se a si próprio em direção a esse Branco, tido como universal:

(...) o negro vive uma ambiguidade extraordinariamente neurótica. Com vinte anos, isto é, no momento em que o inconsciente coletivo é mais ou menos perdido, ou pelo menos difícil de ser mantido no nível consciente, o antilhano percebe que vive no erro. Por quê? Apenas porque, e isso é muito importante, o antilhano se reconheceu como preto, mas, por uma derrapagem ética, percebeu (inconsciente coletivo) que era preto apenas na medida em que era ruim, indolente, malvado, instintivo. Tudo o que se opunha a esse modo de ser preto, era branco. Deve-se ver nisso a origem da negrofobia do antilhano. No inconsciente coletivo, negro = feio, pecado, trevas, imoral. Dito de outra maneira: preto é aquele que é imoral. Se, na minha vida, me comporto como um homem moral, não sou preto. Daí se origina o hábito de se dizer na Martinica, do branco que não presta, que ele tem uma alma de preto. A cor não é nada, nem mesmo a vejo, só reconheço uma coisa, a pureza da minha consciência e a brancura da minha alma. (ibidem, p. 162)

Para o Negro vitimado pela situação colonial a consciência de si se faz a partir da percepção de uma negação aniquiladora. Nestes termos, para o Negro universalizar-se como gênero humano, é preciso que ele perca ou abdique de seus referenciais culturais, assimilando os sistemas de referências ocidentais. Fanon alerta para o fato de que o Negro colonizado, socializado a partir destes pressupostos abraçará a “civilização ocidental” com toda a força de sua alma, a fim de fugir ou ocultar as marcas de sua aparição (ibidem, p.163). Desafortunadamente, por mais que vista as “máscaras brancas” a ponto de esquecer completamente “quem é”, nunca será visto como igual ao Branco, e seguirá esquizofrenicamente como “Outro” numa sociedade racializada.

2 A NEGRITUDE E O “EUROCENTRISMO ANTI-EUROCENTRICO”

Na elaboração de um mundo mais humano, ela (a Etnologia) deve permitir que se peça a cada povo o melhor de si mesmo. E os povos negros não estarão de mãos vazias no encontro do político e do social. (SENGHOR, 1939)

Os povos colonizados, não seguiram inertes à colonização e buscaram desenvolver estratégias diversas de resistência e emancipação. É o Branco que cria o Negro, mas é, por outro lado “o negro que cria a negritude” (FANON, 1968, p.20), afirmando-se na luta por um *reconhecimento objetivo*.

Fanon reconhece a legitimidade histórica da luta antirracista e dos movimentos de afirmação cultural (FANON, 2010, p. 244) na medida em que tornam a *dialética* possível⁸ ao promover o questionamento dos valores racistas europeus,

⁸ O termo *Dialética* neste trecho não é gratuito. No primeiro livro de Fanon intitulado *Peles negras máscaras brancas* (2008) Fanon expõe o nexos do colonialismo enfatizando o quanto o reconhecimento do “Outro” como sujeito não se faz possível na sociedade colonial. O colonizado é desumanizado na medida em que se torna (ou é tornado) “objeto em meio a outros objetos”, perdendo com isso o seu caráter de Sujeito de si, escravo do desejo de Outro, neste caso o Branco, o “verdadeiro” sujeito universal: “*É na medida em que ultrapasso meu ser imediato que apreendo o ser do outro como realidade natural e mais do que natural. Se fecho o circuito, se torno irrealizável o movimento nos dois sentidos, mantenho o outro no interior de si. Indo às últimas consequências chego mesmo a lhe tomar este ser-para-si*” (FANON, 2008, p.180). Este trecho isolado pode dar a impressão de uma ruptura do autor com Hegel, na medida em que a dialética do reconhecimento se vê interdita. Por outro lado, o conjunto da obra de Fanon dá a entender o oposto. Se o colonialismo impede o reconhecimento do “Outro”, é exatamente a “luta mortal do escravo” (HEGEL, apud FANON, 2008:181) por sua liberdade que pode garantir a sua emancipação objetiva e subjetiva. Em 1958 quando escreveu este primeiro livro, era impossível a Fanon explicar como essa

mas alerta que muitas vezes a luta antirracista⁹ - classificada por ele como “racismo antirracista” ou de afirmação cultural - não consegue superar os limites e contradições históricas que se propõe superar.

Para o autor o conceito de *Negritude* “é a antítese afetiva, senão lógica, desse insulto que o homem branco fazia á (sua) humanidade”, e completa: “Essa negritude lançada contra o desprezo do branco se revelou, em certos setores, como o único fator capaz de derrubar interdições e maldições” (FANON, 2010, p.246). No entanto, essa contraposição, historicamente necessária, levou o movimento a um impasse: “à afirmação incondicional da cultura europeia sucedeu a afirmação incondicional da cultura africana” (Ibidem).

Se o colonialismo definiu os atributos como a *emoção, o corpo, a virilidade, ludicidade* como *essencialmente negros* mas, sobretudo, classificou estes elementos como inferiores frente representações criadas para o Europeu (*Razão, civilização, cultura, universalidade*) o movimento de negritude, sem romper com estes fetichismos, apenas inverteu os polos da hierarquia, passando a considerar como positivo àquilo que o colonialismo classificou como inferior. Como pode ser vista na afirmação de Senghor:

Eis aí a alma negra, se é que ela pode realmente ser definida. Aceito que ela seja a filha do meio. Aceito também que a África seja o “Continente Negro”. É que, aqui, a ação do meio é especialmente sensível. A ação dessa luz tão primitivamente pura na savana e nos confins da floresta onde nasceram as civilizações, despojada e despojante, que valoriza o essencial como a essência das coisas; esse clima cuja violência exalta e domina ao mesmo tempo. Posso aceitar tudo isso se servir para explicar melhor. (SENGHOR, 1939)

Assim a inocência, musicalidade, o ritmo “nato” do africano, passam a ser afirmados pelos movimentos antirracistas como elementos essencialmente africanos, mas agora, vistos como superiores e desejáveis frente à *frieza tecnicista ocidental* (SENGHOR, 1939). As “almas da gente negra”⁹ passam a ser classificadas como essências metafísicas, ou no mínimo históricas, que precisariam ser resgatas e afirmadas para que o negro se reencontre consigo próprio.

emancipação poderia acontecer mais nos anos seguintes, as lutas de libertação nacional iniciadas no Continente Africano apontariam o caminho e Fanon atento, se empenharia para influenciar nesse processo. Os livros seguintes escritos pelo autor revelam esse esforço por tornar realizável a dialética do reconhecimento em todos os seus pressupostos e implicações. Ver neste sentido: Fanon (1964, 1968 e 2010)

⁹ Fanon toma como exemplo o movimento de negritude cultural, do qual ele mesmo foi em grande parte influenciado, encabeçado por Aimé Césaire, Leopold S. Sengor, Alaine Diop etc a partir da década de 30 nas colônias francesas.

Para Fanon, está aí uma atraente armadilha que o movimento de negritude – e talvez o conjunto do movimento negro contemporâneo - corria o risco de ficar enroscado. Esta “essência negra” que se busca restaurar ou libertar é na verdade uma invenção do racismo colonial, a serviço da desumanização do africano escravizado nas Américas e aceitá-la, é afirmar retoricamente a rejeição aos pressupostos coloniais, sem rejeitá-los de fato. (FANON, 2010, p.253)

Os seres humanos são o que fazem e como fazem, mas ter como objetivo último a “preservação” ou “resgate” cultural é inverter a ordem de prioridade do mundo, tomando o secundário como primário, valorizando o produto em detrimento do produtor. Esta postura, inicialmente legítima, poderia segundo Fanon levar os movimentos antirracistas a alguns impasses perigosos, tais como: meter todos os negros no mesmo saco; busca por um passado glorioso em detrimento de uma realidade objetivamente desumanizadora; valorização acrítica e apaixonada de “tudo que for africano”, acompanhada por uma negação quase religiosa de tudo que for “ocidental”; aceitação do pressuposto racista de que a cultura negra é estática e fechada, portanto morta; valorização cultural tomada por central.

Para Fanon seria necessário ir além da – e não se limitar à - afirmação das especificidades culturais historicamente negadas, mas não se limitar a ela. Não é a cultura – historicamente negada - que deve resistir mas sim as pessoas que a produzem, a partir de seus referenciais que estão em constante transformação. É certo que o colonialismo nega ao colonizado a possibilidade de entificação de uma cultura autêntica, e por isto, a emancipação cultural, passa pela emancipação das pessoas que produzem e se produzem pela cultura. É o colonialismo em seu ato negador e reificador que atribui uma ausência de movimento histórico à cultura colonizada, engessando-a em catálogos antropológicos, vendo-as e tratando-as como elementos mortos.

Ao invés de se lançar apaixonadamente sobre uma cultura engessada pelo colonialismo, “o dito combatente, o colonizado, depois de tentar perder-se no povo, com o povo, vai, ao contrário, sacudir o povo. Ao invés de privilegiar a letargia do povo, ele se transforma em despertador do povo” (FANON, 2010, p. 256). Trata-se, portanto, não de preservar ou resgatar a culturas outrora negada, mas sim, ir ao seu encontro para ressignificá-las, na luta, em busca da emancipação efetiva e não penas simbólica:

O homem de cultura, ao invés de partir à procura dessa substância, deixa-se hipnotizar por esses farrapos mumificados que, estabilizados, significam, pelo contrário, a negação, a superação, a invenção. A cultura nunca tem a translucidez do costume. A cultura foge, eminentemente, de toda simplificação. Na sua essência, ela está no oposto ao costume, que é sempre uma deterioração da cultura. Querer colar na tradição ou reatualizar as tradições abandonadas, é não ir apenas contra a história, mas contra o povo. Quando um povo apoia uma luta armada ou mesmo política contra um colonialismo implacável, a tradição muda de significado. O que era técnica de resistência passiva, pode ser nesse período radicalmente condenado. Num país subdesenvolvido em fase de luta, as tradições são fundamentalmente instáveis e sulcadas por correntes centrífugas. (FANON, 2010, p. 258)

Outro ponto destacado por Fanon é que o movimento de negritude assume muitas vezes a posição colonial segundo o qual o Branco/europeu é universal e o Negro/africano específico. Presos a um presente desesperançado, sem perspectiva de futuro, segue afirmando um passado específico ao invés de atuar para desmistificar a ilusão colonial que exclui os africanos e seus descendentes da possibilidade de serem reconhecidos (e se reconhecerem) como universalidade.

Em um artigo provavelmente inspirado em Fanon chamado: *O eurocentrismo e seus avatares: os dilemas das ciências sociais*, publicado em 1997 Immanuel Wallerstein chama a atenção para uma armadilha muito atraente, comumente presente nos estudos contemporâneos, nomeada por ele de “anti-eurocentrismo eurocêntrico”¹⁰. O autor explica que o contexto de descolonização do mundo “não-europeu”, ocorrido na segunda metade do século XX desestabilizou os sistemas de referência das ciências sociais contemporâneas provocando alguns questionamentos a cerca de seus pressupostos eurocêntricos a partir de cinco grandes pilares, a saber: a historiografia, o universalismo; o orientalismo; a ideia da Europa como sinônimo de civilização; e a teoria do progresso. De maneira geral os questionamento em relação ao eurocentrismo em sua tentativa de explicar o domínio europeu sob o globo se deram a partir de três grandes conjuntos de argumento:

- O que a Europa outros povos estavam em vias de fazer
- A Europa fez o que outros povos já faziam
- O que a Europa fez foi sobrevalorizado

O autor alerta que embora os três argumentos guardem uma intensão declaradamente anti-eurocêntrica, os dois primeiros argumentos seguem presos aos

¹⁰ Tradução própria de anti-Eurocentric Eurocentrism. Ver neste sentido: Wallerstein (1997)

mesmos pressupostos que busca dissolver. Ao afirmar que “o que a Europa fez, outros povos estavam em via de fazer”, buscando no Egito, Axum, Índia ou China os germes do capitalismo, acaba por se referendar a ideia de que embora estes germes já estavam presentes em outros povos, foi a Europa que realmente alcançou a linha de chegada (WALLERSTEIN, 1997).

O segundo argumento, segundo Wallerstein repete o mesmo problema. Ao se afirmar que a Europa só fez o que outros povos já faziam cria-se a ilusão Smithiana de que o capitalismo liberal já estava presente em todas as sociedades como uma tendência da natureza humana. Essa visão além de reduzir a diversidade existente entre os povos acaba por negar a responsabilidade da Europa perante o maior holocausto da história. Ao negar o seu crédito acaba-se por negar sua culpa.

Por fim o autor aponta o terceiro argumento como o mais coerente a uma crítica não-eurocêntrica ao eurocentrismo. Para ele o eurocentrismo se pautou principalmente pela exacerbação do poderio europeu e a crítica a essa exacerbação se faz necessária até para que a humanidade possa avaliar as contribuições e retrocessos impostos pela modernidade. O autor sustenta ainda que o capitalismo não se desenvolveu na China, por exemplo não por ela ser menos desenvolvida que a Europa, mas por dispor de barreiras históricas mais sólidas à expansão deste tipo de exploração, imunizando-a às “toxinas do capital” (Ibidem).

O autor chama a atenção para o que seria a grande particularidade da civilização ocidental frente a outros povos: a separação entre ciência e filosofia, que por um lado promoveu esplêndidos desenvolvimentos na área do saber, por outro, levou às bizarrices das mais variadas. Entretanto, negar a ciência como campo de saber é para ele manter as bases do eurocentrismo que separa o saber científico do não científico (ibidem).

Esta longa exposição nos ajuda a pensar em três elementos presentes na obra de Fanon:

- A crítica antirracista por vezes preserva as bases epistêmicas do racismo em sua proposição limitando ou impossibilitando a criação de uma práxis realmente transformadora;

- Abandona-se de Universalidade (rotulada como sinônimo de eurocentrismo), e se assume uma afirmação limitada à sua expressão específica, de forma a deixar o Universal para o Branco.

- Assume-se que o Branco é expressão do saber razão, da tecnologia e da civilização e o Negro expressão da emoção a partir do corpo, da libido e do lúdico, deixando “essa razão instrumental reificante” para os Brancos e brindando uma “sensibilidade quase animal”;

Neste sentido, pensar a valorização do Negro apenas a partir de suas dimensões lúdico-corpóreas, apartado dos temas como ciência, tecnologia e civilização, ou de outro lado, resumido à sua “especificidade” é manter os pressupostos racistas que o alienam. Nas palavras de Fanon, a luta antirracista não pode abrir mão da valorização da identidade, mas nesse processo de afirmação rumo a “a dissolução total deste complexo mórbido” deve “tender ao universalismo inerente à condição humana” (FANON, 2008, p.28).

Caso contrario, a própria afirmação da identidade fica sujeita a armadilhas que reforçariam os complexos coloniais ou invés de dissolve-los. Entre essa polarização entre o específico reificado e o universal embranquecido há uma alternativa, mas ela implica a reestruturação do mundo (FANON, 2008, p.82)

3 “UMA OUTRA SOLUÇÃO É POSSÍVEL, MAS ELA IMPLICA A REESTRUTURAÇÃO DO MUNDO”

Sair dos impasses criados pelo colonialismo exigir-nos-ia, como afirma Fanon, descer aos “verdadeiros infernos”, indo além da mera afirmação da identidade historicamente negada em direção ao humano-genérico. A *desalienação* é possível mediante a “reestruturação do mundo”:

Eu, homem de cor, só quero uma coisa: que jamais o instrumento domine o homem. Que cesse para sempre a servidão do homem pelo homem. Ou seja, de mim por um outro. Que me seja permitido descobrir e querer bem ao homem, onde quer que ele se encontre. (FANON, 2008, p.190)

Fanon almejava a revolução social como possibilidade histórica de emancipação humana, e principalmente, como condição para superação das alienações psicossociais. Mas sabia que as lutas sociais não poderiam ter êxito sem

terem como ponto de partida, a realidade concreta em que surgem. O colonialismo não se resume a uma dominação psíquica (lidem, p.28) mas se expressa a partir da desorganização total dos sistemas de referência do colonizado (FANON, 1964, p.37-51) a fim de impor um determinado tipo de exploração (capitalista). Uma luta política que desconsidere essa realidade está condenada a repetir formulas pseudo-universais criadas pelo narcisismo (mesmo quando de esquerda) europeu:

(...) a esquerda democrática, fechada em si mesma, convence-se, ao longo de artigos ou estudos, de que Bandoeng enterrou o colonialismo. Ora é povo real, os camponeses e os operários, que é preciso informar. Incapaz de explicar, de comentar, à escala de milhões de operários e de camponeses do povo colonialista, as realidades do drama que começa, a esquerda encontra-se reduzida ao papel de Cassandra. Anuncia os cataclismos, mas a falta de preparação da opinião pública faz com que essas profecias, inexplicáveis no período pré-insurreccional, sejam assimiladas à complicitade no momento da explosão. (FANON, 1964, p.86)

Se a esquerda dos países coloniais - presa a um narcisismo eurocêntrico - foi incapaz de dar conta em profundidade do problema colonial, o dilema não se resolve quando o Negro se volta a suas “especificidades” e da a costas aos temas que ela (a esquerda) lida, deixando de disputar os termos do que se considera Universal (ZIZEK, 2011, p.97-107). Aqui mais uma vez o diálogo implícito de Fanon com Hegel se faz visível: O “específico se realiza no Universal” (HEGEL, 2003) e não se abdicando dele. A desalienação do negro passa pela dissolução dos fetiches criados pelo colonialismo, mas para isso é preciso desfetichizar o negro de sua especificidade e o branco de sua pseudo-universalidade. Foi o Branco que inventou a ideia de que Negro não é universal, nesse sentido, encerrar-se no específico é preservar nas mãos do Branco o privilegio de decidir por todos nós, quando na verdade a luta deveria se direccionar à disputar pelos termos do universal, de forma que o comum seja efetivamente comum (ZIZEK, 2011).

Se o negro é uma invenção do Branco... é necessário considerar que o Branco (em sua universalidade) também o é. Em uma extensa sistematização da “história do ocidente” o filósofo e historiador italiano Domênico Lossurdo explicita o quanto as “fronteiras” entre o *ocidental* e *não-ocidental* tiveram como pressuposto demarcar a diferença entre o branco e o não-branco, mas estas diferenças variaram contingentemente de acordo com contextos diversos a ponto de a Europa, outrora apresentada expressão da civilização, se considerada pelos teóricos do “destino manifesto” norte americanos como menos ocidental que os Estados Unidos da

América. Esta ideia de pureza ocidental foi também direcionada também contra os “outros” povos europeus: hora contra os eslavos, que além de terem sido escravos no passado, se tornaram comunista no século XX, hora contra os ibéricos e mediterrânicos, infectados com sangue não-europeu, hora contra os alemães nazistas, hora contra os europeus não-arianos (LOSSURDO, 2010, p.242-276).

Como alerta Zizek (2011), a solução fanoniana para a alienação colonial não poderia estar na simples afirmação cultural de comunidades pretensamente isoladas num mesmo território político, como advogam os clássicos do multiculturalismo, pois embora reificadas as culturas não podem conviver em pé de igualdade enquanto os seus sujeitos (pessoas vivas e reais) não desfrutem desta igualdade real conquistada na comunidade política. Ocorre que para Fanon, diferentemente de Hegel, esta comunidade política não se resume ao Estado, mas se forja principalmente na luta comum originada no seio da sociedade civil.

Sou um homem e é todo o passado do mundo que devo recuperar. Não sou responsável apenas pela revolta de São Domingos. Todas as vezes em que um homem fizer triunfar a dignidade do espírito, todas as vezes em que um homem disser não a qualquer tentativa de opressão do seu semelhante, sinto-me solidário com seu ato. (FANON:2008, p. 186)

REFERÊNCIAS

CHASIN, J. **Marx**: Estatuto ontológico e resolução metodológica/. São Paulo: Boitempo, 2009.

CLEAVER, E. **Alma no exílio**: Autobiografia espiritual e intelectual de um líder negro norte americano. Trad. Antonio Edgardo S. da Costa Reis. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1971.

CONFORD. Francis Macdonalds. **Antes e depois de Sócrates**. Princípio Editora. 1994.

DOSSE, François. **História do estruturalismo**. V.1: O campo do signo – 1945/1966. Tradução Álvaro Cabral. Campinas: Editora da Universidade Estadual de Campinas. 1993.

Du Bois, W.E.B. **As almas da gente negra** – Rio de Janeiro: Lacerda Editora, 1999.
EVANGELISTA, João E. Crise do marxismo e irracionalismo pós-moderno. São Paulo: Cortez, 2002.

FANON, F. **Pele negra, máscaras brancas**. Rio de Janeiro: Editora Fator, 1983.

_____. **Os condenados da terra.** Juiz de fora: Ed. UFJF, 2005.

_____. ***Pour la révolution africaine.*** Paris: Maspéro, 1969.

_____. ***L'An V de la révolution algérienne.*** Paris: F. Maspéro, 1962.

FERRY, Luc e RENAULT, Allain. **Pensamento 68: ensaio sobre o anti-humanismo contemporâneo.** Tradução: Roberto Markerson e Nelci do Nascimento Gonsalves. São Paulo: Ensaio, 1988.

HEGEL, G. W. F. **Fenomenologia do espírito.** (tradução de Paulo Meneses). Petrópolis: Vozes, 2003.

_____. **Filosofia da história.** Tradução: Maria Rodrigues e Hans Harden. 2.ed.; reimpressão – Brasília: Editora Universidade de Brasília, 2008.

KANT, I. **Observações sobre o sentimento do belo e do sublime.** Campinas: Papyrus, 121 p. 1993.

_____. **Crítica da Faculdade do Juízo.** S. C. da Misericórdia do Porto: Edições Braille Porto. 1997.

LOSSURDO, Domenico. **A linguagem do império: léxico da ideologia estadunidense/Domenico Lossurdo;** tradução: Jaime A. Clasen. São Paulo: Boitempo, 2010.

LUKÁCS, G. **Existencialismo ou Marxismo?** São Paulo: Livraria Editora. Ciências Humanas, 1979.

_____. ***El asalto a la razón: La trayectoria del irracionalismo desde Schelling hasta Hitler.*** Barcelona-México, Grijalbo, 1968.

MACIEL. M. E. S. **A eugenia no Brasil.** In: *Anos 90, Porto Alegre, n.11*, julho 1999.

SANTOS. G. A. **A Invenção do Ser Negro: um percurso das ideias que naturalizaram a inferioridade dos negros/** Gislene Aparecida dos Santos. 1ª ed. – São Paulo: Educ/Fapesp; Rio de Janeiro: Pallas, 2006.

SCALDAFERRO, Maikon Chaider Silva. **Hegel e o fim da história.** In: *FORTALEZA, VOL. V, Nº 8, 2009, P.211-230.*

Said. Edward W. **Freud e os não europeus.** Prefácio: Joel Birman Boitempo Tradutor(a): Arlene Clemesha. São Paulo, 2004.

SENGHOR. **Ce que l'homme noir apporte.** In: *L'homme de couleur*, Librairie Plon, 1939.

Wallerstein. Immanuel. **Eurocentrism and its Avatars**: The Dilemmas of Social Science. Immanuel Wallerstein 1997. Disponível em: <<http://www2.binghamton.edu/fbc/archive/iweuroc.htm>>. Acesso em 10 de julho de 2013.

ZIZEK, Slavoj. **Primeiro como tragédia, depois como farsa**. São Paulo. BOITEMPO EDITORIAL, 2011.