



## Artigo livre

# *Diante da Grande Ferida: O Conceito de Amor em Frantz Fanon\**

*Facing the great wound: the concept of love in Frantz Fanon*

Nicolau Gayão<sup>1</sup>

\* Recebido em: 09.01.2020.

Aprovado em: 03.03.2020.

<sup>1</sup> Graduado em Ciências Sociais pela Universidade de São Paulo (2016). Atualmente é pesquisador de mestrado pelo Programa de Pós-Graduação em Sociologia da USP. Integra o Grupo Interdisciplinar de Estudos de Raça e Política (GIRA) do Departamento de Ciência Política da USP. Sua pesquisa dedica-se aos temas: pensamento de Frantz Fanon, crítica anticolonial, violência, racismo e morte. Email: [nicolau.silveira@usp.br](mailto:nicolau.silveira@usp.br).

**Resumo:** a obra e vida de Frantz Fanon – incluindo a publicação recente de textos até então inéditos e ainda pouco estudados, como suas peças e cartas – são analisadas com o intuito de reconstruir o seu conceito de amor. A partir de sua crítica às formas raciais e patriarcais de amor e da sua análise da violência colonial, o ensaio argumenta que a noção fanoniana de amor, elaborada numa linguagem ética e filosófica, pode ser entendida como o movimento do Eu em direção a Você, que almeja tornar real a possibilidade de sua existência para que todos possamos viver; e como uma forma de relação humana ligada profundamente com a escrita e com a luta política por libertação.

**Palavras-chave:** Frantz Fanon. Amor. Violência. Colonialismo. Racismo.

**Abstract:** the work and life of Frantz Fanon – including the recent publication of hitherto unpublished and still little-studied texts, such as his plays and letters – are analyzed in order to reconstruct his concept of love. Drawing from his critique of racial and patriarchal forms of love and from his analysis of colonial violence, the essay argues that the fanonian notion of love, elaborated in an ethical and philosophical language, can be understood as the movement of Myself towards You, that seeks to make real the possibility of your existence so that all of us may live; and as a form of human relation deeply linked with the act of writing and the political struggle for liberation.

**Keywords:** Frantz Fanon. Love. Violence. Colonialism. Racism.



*Fiapossóis  
Sobre o grisnegro ermo  
Um pinho –  
alto pensamento  
agarra o tomluz: ainda  
há canções a cantar além dos  
homens.*

Paul Celan, tradução de Flávio R. Köthe.

O ano é 1960 e Frantz Fanon está discursando na segunda Conferência de Accra. A guerra da Argélia torna o domínio colonial francês em seu território cada vez mais insustentável, e um ano antes, no livro *O Ano V da Revolução Argelina*, Fanon afirma: “nós nos erguemos e estamos avançando. Quem poderá nos reinserir na servidão?” (FANON, 2011, p. 269). O assunto em questão, e neste momento não poderia ser outro, é a violência. Seria grotesco, Fanon admite, querer convencer aquele público da desumanidade inaceitável do colonialismo; praticamente todos os presentes estavam envolvidos nas lutas de libertação do continente africano, a pauta central da conferência. A sua preocupação, enquanto representante da Frente de Libertação Nacional da Argélia, é com o fato de que mesmo neste contexto ainda haja forte objeção ao uso da violência pela luta argelina. Que a França e outros países ocidentais condenem tal violência não é nenhuma surpresa, mas a oposição de importantes lideranças africanas é algo amargo demais para ser engolido.

E então Fanon fala da “violência consubstancial à opressão colonial”, o fato de que o sistema colonial é instaurado pela violência e “sua duração no tempo é uma função da manutenção da violência” (FANON, 2011, p. 414); fala da violência tridimensional da

colonização que assola cotidianamente o presente, esvazia o passado de substância, e elimina outras possibilidades de futuro; fala dos 45000 argelinos assassinados e enterrados ao fim de um único dia, em 1945, por terem marchado e demandado do governo francês a libertação de presos políticos e a aplicação dos direitos humanos na Argélia. Ele explica que a opressão colonial se tornou tão insuportável que o povo argelino foi forçado a pegar em armas: “não se tratava mais de uma questão de dar sentido à sua vida, mas de dar sentido à sua morte” (FANON, 2011, p. 415). Explica, enfim, que a violência que empregam “não é ódio à paz nem rejeição do contato humano, nem convicção de que apenas a guerra pode pôr fim ao regime colonial da Argélia” (FANON, 2011, p. 418), mas sim a única solução que lhes foi deixada.

Em determinado momento, pouco antes de reiterar o convite ao colonialismo francês para que aceitem negociar uma solução ou aceitem que suas tropas serão estilhaçadas, Fanon afirma:

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

Esta não é a primeira vez que Fanon, confrontando a desumanização assassina da colonização, se dirige aos colonizadores para colocar em jogo a possibilidade do amor. O ano é 1952 e Fanon, psiquiatra recém-formado, publica na revista francesa *Esprit* o artigo *Le “syndrome nord-africaine”*: uma crítica à ideia da medicina francesa de que os argelinos, por sua constituição psico-orgânica



<sup>2</sup> O nome Mohammed, aqui, faz referência à tendência racista de enxergar todos os árabes como iguais, e à indiferença com a qual suas mortes sistemáticas eram – e são – recebidas. Num exercício de recontextualização, portanto, “um Mohammed” poderia ser traduzido por “uma Cláudia”, “um Amarildo”, “uma Marielle”. Ou simplesmente, “um ninguém”: aquelas que sofrem todos os dias aquilo que não deveria ocorrer com nenhuma pessoa, como discute a filósofa Denise Ferreira de Silva (2014).

<sup>3</sup> *L’Oeil se noie e Les Mains parallèles*, cujo manuscrito está incompleto e apenas parcialmente revisado, foram publicadas na coletânea *Écrits sur l’aliénation et la liberté* (FANON, 2015). O manuscrito da terceira, *La Conspiration*, se perdeu.

falha, padecem de uma doença imaginária, sem causa real e sem sintomas objetivos – apenas um mal-estar confuso, e então morte. Fanon mostra que, numa dimensão imediata, a morte do argelino é fruto do atendimento clínico que se recusa a recebê-lo como um igual, a estabelecer uma comunicação efetiva, e mesmo a tocar seu corpo para descobrir o que se passa, do que ele sofre. Numa dimensão mais profunda, mostra que aquilo que assola o corpo do argelino é o mesmo que impede o médico francês de compreender a sua enfermidade: a estrutura racista e colonial da sociedade francesa que objetivamente objetifica o argelino – ao privá-lo de sua família, de amor, de relações humanas, de trabalho ou de trabalhos que não destruam o corpo, e ao lhe impor a discriminação em todo canto, assombrada pela visão da morte de vários como você retratada nos jornais de todos os dias; um viver “uma morte do lado de cá da morte, uma morte em vida” (FANON, 2011, p. 700). Não morrem por nada; são mortos pelo todo.

Fanon conclui seu artigo com uma interpelação:

Não me obrigue a lhe dizer aquilo que você deveria saber, monsieur. 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 esteja 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<sup>2</sup>, que truque de magia será preciso para que eu obtenha a certeza de que você, também, é digno do meu amor? (FANON, 2011, p. 703).

Este é um trecho singular na obra de Fanon. Sua escrita, veremos, busca sempre afetar e engajar, não deixar ninguém incólume. Mas há poucos momentos em que ele faz tão explícita e passional a demanda que (sempre) lança ao leitor, colocando-o no cerne da questão. Também em Accra, Fanon teve de brevemente interromper sua fala para não chorar; se viu abalado por precisar buscar compreensão e apoio para um povo diariamente torturado e assassinado, cuja luta por liberdade deveria ser reconhecida automaticamente (MACEY, 2012). Uma demanda passional pela possibilidade do amor se entrelaça, assim, ao enfrentamento violento do colonialismo e racismo. E a violência da qual Fanon fala não é só a violência das ideias, “uma violência decifrada pelo espírito” (2011, p. 414). É também a violências dos punhais, das armas de fogo, das bombas, a violência que é testemunha do sangue fluindo terra adentro. Para entender o que significa esse amor que Fanon enxerga através de um horizonte de violência assassina, cuja promessa ele mantém por toda sua obra, é preciso voltar ainda alguns anos.

## A impossibilidade da possibilidade

O ano é 1949 e Fanon está terminando de escrever uma peça num cemitério de Dunkirk – o único lugar onde conseguia se concentrar, como contou ao seu irmão Joby (FANON, 2004). Fanon escreveu três peças ao longo de seu período universitário e, antes de morrer, pediu a Joby que as destruísse<sup>3</sup>. A seu ver, não passavam de “exemplares de um esquerdismo existencialista, demasiadamente melodramáticos e sem consistência estética o suficiente para serem



publicados” (FAUSTINO, 2018, p. 46). De todo modo, elas podem ser lidas como “dramatizações filosóficas” (YOUNG, 2018, p. 13): textos cuja dimensão principal é o desenvolvimento e expressão de ideias, onde as personagens, conforme a percepção de Joby, se alternam na função de emprestar sua voz aos pensamentos conflituosos de Fanon nessa época. O drama *L’Oeil se noie* (“O Olho se derrete”), em particular, é atravessado pela “escolha existencialista básica entre morte e vida” (YOUNG, 2018, p. 25).

De um lado há François, que rejeita a vida e o mundo humano; voltado para a morte, habitado e guiado por esta, ele busca uma transcendência pela “assimilação no universo material não-humano” (YOUNG, 2018, p. 25). Em suas palavras, ali onde “as flores não precisam de nada, nem mesmo da árvore que as carrega” e “as coisas são belas entre elas e para elas, e não para os homens”, aqueles que “precisam das flores para acreditar que a vida é feita para eles”, e que mesmo assim não acreditam inteiramente na própria existência (FANON, 2015, p. 76). Isto é, uma dimensão de liberdade absoluta, de outra coisa para além da humanidade. De outro lado, seu irmão Lucien afirma a vida e nega a morte, e lhe diz que é preciso aceitar viver: “é preciso docemente deixar que a vida lhe adentre; faça com que a morte desapareça para sempre de você” (FANON, 2015, p. 82). Diante do silêncio obstinado de François na sua presença, todo seu diálogo é com Ginette, que se encontra emboscada entre dois projetos de amor, ora defendendo ora atacando François. Lucien diz a ela que, na escolha constante entre vida e morte, não é na aceitação da morte mas na aceitação da vida que se encontra a grandeza do homem:

É fácil permanecer imóvel e repetir sem parar: “a vida é a antecâmara da morte”. [...] Mas é mais difícil acreditar na vida e no amor. É mais exaustivo abrir as mãos e se agarrar à vida, ferozmente, humanamente, quer dizer, terrivelmente (FANON, 2015, p. 79).

François também busca ser amado, mas esse amor não vem facilmente – ao menos não da forma como deveria. Ele conheceu os homens e seu mundo: homens de “grandes mãos estranguladoras”, de vultos difíceis de enxergar e vozes difíceis de entender, que o lincham e então lhe deixam sozinho com uma medalha, ainda sendo golpeado; são “*aqueles que me ferem porque me amam, aqueles que me ferem porque me odeiam*” (FANON, 2015, p. 67, 68). Nesse mundo da violência dos homens, o modo convencional e imediato de amor que Ginette lhe oferece, um amor no qual um lugar pré-determinado já aguarda François, se mostra insuficiente: “eu não quero ser amado à maneira deles. Eu não quero que o germe de podridão deles se meta a viver ao meu lado...” (FANON, 2015, p. 67).

Quando se lê essa peça como “uma auto-interrogação e análise autobiográfica” e “uma obra de exorcismo pessoal” (YOUNG, 2018, p. 29), tal drama do amor dividido entre um mundo de vida e humanidade e outro de morte e não-humanidade logo toma um sentido muito concreto. Usando Fanon contra Fanon, “é preciso colocar esse sonho *em seu tempo*” (2011, p. 145). Fanon de fato recebeu uma medalha: por bravura, na Segunda Guerra Mundial, após ser atingido por um estilhaço de morteiro enquanto tentava impedir um ataque nazista contra sua tropa – *aqueles que me ferem porque me odeiam*. Já na França, cursando psiquiatria graças à condição de veterano condecorado, Fanon é golpeado a cassetetes e



pisoteado pela polícia numa manifestação política – segundo François, “te deixam sozinho com uma medalha e você é coberto de golpes” (FANON, 2015, p. 68). Anos depois, no seu último livro *Os Condenados da Terra*, Fanon vai ancorar essa experiência pessoal no funcionamento geral do colonialismo. Nas regiões e relações coloniais, o policial ou o soldado

mantém o contato com o colonizado e lhe aconselha, com golpes de cassetete e napalm, a não se mover. Como se vê, o intermediário do poder utiliza uma linguagem de pura violência. O intermediário não alivia a opressão, não esconde a dominação. Ele as expõe, as manifesta com a boa consciência das forças da ordem. O intermediário leva a violência às casas e aos cérebros do colonizado (FANON, 2011, p. 454).

Naquele momento, no entanto, o que assombra Fanon são os métodos que a sociedade francesa mobiliza para forçá-lo a se descobrir “um objeto em meio a outros objetos”; métodos sistêmicos engendrados cotidianamente por gestos, olhares, atitudes, que se cristalizam numa criança que lhe aponta o dedo e fala: “mamãe, olhe o preto, estou com medo” (FANON, 2011, p. 155). Este é um momento de desintegração existencial para Fanon; o ponto final de uma guerra contra o seu ser iniciada justamente pelo racismo dos soldados franceses e do funcionamento da estrutura bélica francesa como um todo, que, em troca de seu sacrifício pessoal em prol da nação da liberdade e do humanismo, o fez viajar no porão de um navio junto com outros soldados caribenhos e africanos, onde recebiam suas rações somente depois dos brancos.

Sufocado, estilhaçado, Fanon junta os fragmentos de si mesmo e de seu fracasso, e os utiliza para compor seu primeiro livro,

*Pele negra, máscaras brancas*. Seu conhecimento sobre a filosofia europeia é recebido com condescendência – ‘como você é inteligente para um negro’. Seu domínio da língua francesa, com sua boa educação e porte, caem no vazio dos lugares que ninguém ocupa ao seu lado no trem e das pessoas que se afastam na rua. As teorias científicas (psiquiátricas, psicanalíticas e sociológicas) que aprendeu pouco explicam o seu isolamento e angústia – pelo contrário, culpabilizam os povos negros pela sua condição de subjugação e despossessão ao naturaliza-la em sua biologia. Todo afeto que recebe é função de ser visto como um negro: “quando me amam, me dizem que é apesar da minha cor. Quando me odeiam, acrescentam que não é por causa da minha cor... Aqui e ali, sou prisioneiro do círculo infernal” (FANON, 2011, p. 158). *Aqueles que me ferem porque me amam*.

Como é possível ser ferido pelo ato de ser amado? No núcleo desse vórtice de sofrimento, Fanon se coloca um problema siamês: “Compreender e amar...” (FANON, 2011, p. 63). Numa carta de 1948, ele conta que não quer “a vida larval, apanhada, obsoleta” que o espera, uma vida onde há “o casamento, as crianças, o lar, a família à mesa”, e questiona se possui o direito de impôr sua vida sobre alguém; mas não consegue revelar o que está por trás dessa repulsão: “as coisas que me assombram e me obcecaram não podem ser traduzidas...” (FANON, 2004, p. 111). Antes de contar sobre seus linchadores indecifráveis, é François quem diz: “você não sabe o que é não compreender. Não compreender o que te acontece” (FANON, 2011, p. 68). François inicia *L’Oeil* frustrado com o amor que lhe é oferecido; em 1952, Fanon dedica o segundo e terceiro capítulos de



*Pele negra* à investigação daquilo que impossibilita um amor autêntico – isto é, desdobra o que é *ser amado à maneira deles*.

O que Fanon descobre, ao revirar suas próprias experiências e ligá-las com as de outras pessoas negras, é que o amor com o qual se depara é um amor racial e patriarcal. Seu próprio ímpeto por amar e ser amado é atravessado pelo desejo de ser branco, aquilo que se coloca como o único destino possível para o negro: como forma de existência (aquele que o negro deve se tornar), e como forma de amor (o único digno de ser amado, e o único cujo amor é digno). Ao menos em teoria, ser amado por um branco é ser amado *como* um branco, é ser reconhecido como um branco. E subjacente a esse desejo pelo amor e pelo reconhecimento brancos, há um “desejo de ser poderoso como o branco” (FANON, 2011, p. 99) e assim escapar da condição de negro: “Do negro ao branco, tal é a linha de mutação. Ser branco é como ser rico, como ser bonito, como ser inteligente” (FANON, 2008, p. 60).

A menção à riqueza não é gratuita: o desejo de embranquecimento é correlato a um sentimento de inferioridade negra que, inicialmente econômica – fruto da exploração histórica e sistêmica dos povos negros pela Europa – é então interiorizada ou “epidermizada”, na linguagem fanoniana. Esta era uma realidade que Fanon sentia na pele, vivendo isolado e em condições precárias, num edifício decrepito e periférico que antes havia sido um bordel – o único lugar que havia aceitado um estudante negro como inquilino. Como afirma Deivison Mendes Faustino, esse desejo pelo outro que o nega é resultado de uma alienação que é tanto subjetiva quanto

objetiva: “a alienação se coloca de tal forma na realidade concretamente vivida [...] que não há possibilidade de encontrar outras maneiras de ser humano que não seja sendo branco” (FAUSTINO, 2018, p. 55).

É um amor, portanto, não simplesmente racista, mas racial. Isto é, estruturado sobre categorias e dinâmicas sociais raciais: pois não somente a pessoa negra é colocada como um objeto indigno ou inferior de amor, mas as próprias relações de amor funcionam como vias de manutenção e “solução” da diferença racial, mobilizando um reconhecimento que promete salvação ou evolução. No caso da salvação, a sua única possibilidade é mediante aquilo mesmo que condena alguém: trata-se de “branquear a raça, salvar a raça” (FANON, 2011, p. 95). O caso exemplar dessa dinâmica, discutido por Fanon, é o amor branco-masculino oferecido às mulheres negras. Diante de uma vida impossível, na qual o amor é geralmente interdito, este se impõe na forma da submissão em troca da salvação pelo embranquecimento: “ele é o senhor. Ela não reclama nada, não exige nada, senão um pouco de brancura na sua vida” (FANON, 2011, p. 92). Para o homem negro, o amor branco promete uma redenção de uma falha profunda; da “impressão *infernal* de não ser estimado segundo o seu valor” num plano humano, ou mesmo num plano profissional, pelo reconhecimento de colegas e pacientes europeus (FANON, 2008, p. 67). Essa impressão infernal, no entanto, logo retorna e se fecha no círculo infernal: os brancos que o amam afirmam que ele “não tem nada em comum com os ‘verdadeiros negros’, que é um *évolué*; um ex-colonizado que verdadeiramente



aprendeu a pensar e agir ‘como um branco’.” (FANON, 2011, p. 118).

Essa “evolução” prometida para o homem negro, ainda, é sempre assombrada pela possibilidade da morte violenta. Fanon se dá conta de que, sob o olhar branco, o homem negro é reduzido ao estado de um órgão (nem mesmo um organismo inteiro) a ser castrado: “o negro foi eclipsado. Virado membro. Ele é pênis” (FANON, 2008, p. 146). Isto significa que o negro é visto como a encarnação de uma violação fundamental: o estuprador de mulheres brancas, aquele que deve ser punido com a violência máxima. Ao mesmo tempo, a salvação prometida para a mulher negra se revela uma promessa de salvação da raça branca; gerar filhos mais claros do que ela, para assim produzir um mundo cada vez mais branco ao custo do desaparecimento de seu próprio corpo negro. A economia social de vida e morte engendrada mediante o amor se revela, então, não somente estruturada pela raça, mas profundamente enraizada no sexo enquanto tecnologia de poder – isto é, no patriarcado.

A posição social-existencial de plena humanidade que Fanon almejava e lhe foi negada – de livre circulação e participação no mundo, indiferenciado de seus iguais e digno de amor – passava por dois critérios essenciais: é preciso ser branco, e é preciso ser do sexo masculino. Nessa configuração social, afirmar sua humanidade implica afirmar sua posição enquanto homem mediante a degradação de outras pessoas: “É sobre as ruínas dos meus próximos que construo minha virilidade” (FANON, 2008, p. 176). O homem negro, no entanto, inserido em outra dobra da amálgama patriarcado-

racismo, é submetido à violência dupla da hipersexualização e da emasculação, e a perspectiva de se afirmar como homem – isto é, amar uma mulher branca – aparece controlada por uma autoridade patriarcal-racial: para amar uma branca, “é necessário uma autorização. É preciso que um Branco lhe diga: tome a minha irmã” (FANON, 2011, p. 114). Mesmo as aparentes brechas dessa estrutura racial-sexual são, na verdade, outros efeitos de seu poder. Fanon descobre que, entre alguns antilhanos, é comum o uso de uma certa circum-navegação econômica para realizar um “rito de iniciação à ‘autêntica’ virilidade”: “Logo que desembarcam no Havre, dirigem-se às casas de prostituição” (FANON, 2008, p. 75-76).

As ruínas degradadas que alicerçam a construção da virilidade, portanto, também possuem sexo. Fanon deixa isso muito evidente em sua outra peça, *Les mains parallèles*. Esta tragédia nos moldes gregos se desenrola como uma série de discussões – carregadas em termos filosóficos, numa linguagem poética que por vezes beira o esotérico – em torno de uma única ação, um ato “absoluto”: no dia de seu casamento, um homem pretende acabar com um reinado de 2000 anos de noite ao assassinar seu pai, o rei. Ao final da peça, toda a cidade se encontra destruída, sem ter sido transformado em nada de novo, mas agora permeada por mortos, incluindo seu pai, sua mãe e sua esposa – aquilo que as mulheres já haviam alertado que aconteceria.

Uma das questões que atravessa a trama é o lugar que a mulher ocupa: uma posição de subserviência aos homens, de se manter em silêncio e ser ignorada, de sofrer violência nas suas mãos,



<sup>4</sup> Fanon era um leitor de Simone de Beauvoir, como demonstram Lewis R. Gordon (2015) e Renault (2014). Ambos o criticam por não reconhecer esta óbvia influência em sua obra, evidenciada também pela presença de uma cópia anotada de *O Segundo Sexo* na sua biblioteca pessoal. Gordon afirma que a presença de suas ideias no pensamento de Fanon mas “exclusão no nível da citação [é] uma forma de sexismo epistêmico” (2015, p. 32), algo que Renault classifica como “um verdadeiro desaparecimento de Beauvoir” (2014, p. 37). Me parece impreciso, no entanto, afirmar que essa ocultação chega a “lhe opor por limitar as consequências dessa apropriação” (RENAULT, 2014, p. 48). Entendo que a tarefa necessária diante de tais apagamentos é justamente resgatar e reativar tais diálogos (auto)ocultados – algo que o próprio Renault faz em seu texto, apesar de seu prognóstico pessimista. A discussão desta seção, nesse sentido, é uma tentativa de resgatar a crítica antipatriarcal que atravessa a obra de Fanon, e que toma contornos mais nítidos quando a influência de Beauvoir é levada em conta.

<sup>5</sup> A ideia de apropriação dos corpos e produtos das mulheres como uma técnica eminentemente patriarcal de poder é discutida pela socióloga Colette Guillaumin em seu livro *Racism, Sexism, Power and Ideology* (1995).

de ser obrigada a dar à luz o mundo, apenas para assistir aos homens tomarem crédito para si por essa criação e então a destruírem, matando-se uns aos outros. Dràhna, a mãe, se questiona como é possível que, tantas e tantas vezes, homens repitam as mesmas ações destrutivas, hipnotizados por sua própria violência e esquecidos da “fonte” de onde tudo emana – isto é, da criação da vida encarnada e engendrada pelas mulheres:

Saberemos algum dia de que fontes não traduzidas o homem traz de volta as febres tenazes com a qual ele aniquila cidades? [...] É a partir de nós que os universos se organizam, mas os homens, risíveis criaturas rasgadas de nós mesmas, açoitam nosso rosto com suas mãos homicidas (FANON, 2015, p. 100).

Esse amor que tende à morte remete a duas ideias de Simone de Beauvoir<sup>4</sup> que Matthieu Renault levanta em sua discussão sobre a influência desta no pensamento de Fanon: a ideia de um “amor do mestre que interdita a sua constituição enquanto inimigo”, e a concessão de superioridade não a quem engendra a vida “mas àquele que mata” (RENAULT, 2014, p. 40, 45). Mãe e noiva morrem no processo de tentar convencer um homem que amam a desistir de um caminho assassino, sem nunca tentar impedi-lo objetivamente, mesmo sabendo que suas ações resultarão na manutenção de um mundo onde quem mais sofre são as mulheres. Ao mesmo tempo, o ato de gerar e cuidar da vida – aquilo a que são condenadas toda vez que homens destroem as vidas existentes – aparece preso nas malhas de um poder que fixa e reduz a criação de nova vida em mera reprodução dominada, isto é, numa repetição social do mesmo, na

medida em que os homens tomam violentamente para si o controle dessas vidas.

Esse poder de apropriação<sup>5</sup> exercido pelos homens é retratado por Fanon numa nota de *Pele negra* sobre o entrelaçamento primordial da violência sexual e sexuada (correlata à dominação do homem) com a violência racial (correlata à dominação do branco), pela qual o homem branco “sendo o mestre, ou mais simplesmente o macho, pode se dar ao luxo de dormir com muitas mulheres. Isso é verdade em todos os países e ainda mais nas colônias” (FANON, 2011, p. 95). Ele continua: que um soldado ou colono “se deite” com uma menina de quatorze anos do país que conquistou e colonizou, não é “nenhum respeito da alteridade”, mas a demonstração de que “os conflitos raciais não chegaram depois, mas coexistiram” (FANON, 2011, p. 95).

Anos mais tarde, na Argélia, Fanon vai solidificar sua visão sobre a apropriação (racial e patriarcal) dos modos de criação e reprodução de vida que está no cerne da colonização. Para os colonialistas franceses, o modo primordial de conquistar um território, de desmontar a totalidade de um povo, era através das mulheres: “se nós queremos acertar a sociedade argelina na sua estrutura, nas suas capacidades de resistência, é preciso primeiro conquistar as mulheres” (FANON, 2011, p. 275). Essa conquista, obviamente, é marcada por uma imensa violência sexual, alimentada pelo “exotismo romântico, fortemente marcado pela sensualidade” que o europeu projeta sobre a mulher árabe; a “cristalização de uma agressividade” que busca revelar e tomar para si a “beleza estranha”





<sup>6</sup> A importante discussão de Fanon sobre o papel da mulher argelina na guerra colonial vai contra o argumento de que, na concepção fanoniana, a luta política violenta é uma atividade masculina. Fanon demonstra que a mulher argelina não só participava de maneira crucial na luta de libertação nacional, mas era também a força de uma revolução interna à própria revolução, ao criar uma oposição real a um dos pilares da colonização: a sua dimensão patriarcal. Somente assim, por meio da modificação global na logística e política da guerra anticolonial que a mulher provocou, pôde a luta argelina assumir um dinamismo social total, transformando a própria sociedade argelina e engendrando uma violência que se volta contra a totalidade do colonialismo. Fanon, portanto, aponta justamente para a diferença fundamental entre uma violência política da qual as mulheres partilham, e uma violência política que as coloca como objeto. A defesa (e crítica) fanoniana da violência não somente inclui as mulheres, mas é pensada a partir da transformação radical e revolucionária que as mulheres provocam na luta política; algo que Fanon já indicava em *Les mains*, muito provavelmente seguindo as ideias de Beauvoir, e que anos depois as militantes argelinas o ensinaram na prática. Mas para deixar Fanon falar por si mesmo: “a guerra revolucionária não é uma guerra de homens. [...] A mulher argelina está no coração do combate” (2011, p. 301).

e secreta dessa “mulher que vê sem ser vista”, fazendo dessa mulher que não se oferece a ele um “objeto de posse” (FANON, 2011, pp. 280-281). Mesmo na luta anticolonial, essa violência obsessiva branca-masculina com a mulher árabe se mantém. Para os militantes homens, a morte era apenas um dos resultados possíveis de sua captura pelas forças coloniais; por outro lado, todos sabiam de que “toda mulher argelina presa seria torturada até a morte”<sup>6</sup> (FANON, 2011, p. 286)

Ao cabo das escavações das ruínas de si mesmo e de outros, assim, o amor se revela para Fanon como algo que opera na forma de uma relação de acumulação e concessão subordinada de humanidade e vida (mediante um reconhecimento que se mostra sempre evanescente). E no fundo, essa forma de amor e a mais-vida que ela promete se sustentam na estrutura colonial-moderna; isto é, no monopólio do poder político e econômico que outorga ao Branco a capacidade de fazer o mundo, mediante o domínio violento daquelas que são politicamente coagidas a exercer de modo muito material a criação e manutenção da vida – um processo de coação que, por sua vez, passa fundamentalmente pelo amor, enquanto aquilo que está no centro da relação patriarcal e que dá coesão à relação racial.

Amor, na perspectiva fanoniana, não é uma essência, uma forma transcendental, mas uma relação também mutante, sujeita à estruturação por categorias sociais. O movimento de amor em direção ao outro, Fanon percebe, pode muito bem se dar como um movimento de aniquilação. Pois amor é uma força, mas não uma força pura; e no

coração do amor pode ocorrer justamente uma construção do ódio, de si e do outro:

O ódio não é dado, ele deve ser conquistado a todo instante, deve ser içado ao ser [...] O ódio demanda existir, e aquele que odeia deve manifestar esse ódio por atos, por um comportamento apropriado: em certo sentido, ele deve tornar-se ódio (FANON, 2011, p. 100).

Na carta de 1948, Fanon confessa que “no fundo, o meu maior pecado foi me exilar em Lyon. Aqui, eu tomei o hábito de me remover, de detestar tudo, de odiar tudo” (FANON, 2004, p. 111). Fanon se depara consigo mesmo inserido num quadro preexistente, se olhando na terceira pessoa pela cosmovisão branca transmutada em cosmovisão negra que incorporou e que agora sente calcinar seu corpo. Tudo aquilo que *é* (um objeto) ou *não é* (um homem) já foi estabelecido e fixado por outros, pela equação da cor de sua pele com o seu sexo, e uma parte crucial desse processo – que o reserva um lugar insuportável no mundo – é a predeterminação da forma terrível pela qual ele pode ser amado: “eu não quero que você tenha me esperado como quem espera o carteiro. [...] Eu queria não ter encontrado um lugar” (FANON, 2015, p. 69, 70).

## Amor e a grande ferida

E ainda assim, depois de reconstruir toda essa “luta gigantesca conduzida contra o outro”, Fanon entrevê uma possibilidade: “Hoje nós acreditamos na possibilidade do amor” (2011, p. 91). É preciso, no entanto, que ela seja criada; há outra forma de amor a ser



descoberta. Nas peças isso já é explorado. Diante da afirmação entusiasmada de Lucien de que basta escolher a vida e o amor como estes se encontram, Ginette insiste que é preciso compreender o que acontece com François, o que o impele à morte e o remove do amor:

Você sabe que você não escolheu; que nós não escolhemos. Nós queremos viver, mas nós queremos saber porque ele quer morrer. [...] Não podemos abandoná-lo, não podemos esquecê-lo, não podemos nos afastar dele. Não te incomoda viver tão sedento ao lado desse morto quente? (FANON, 2015, p. 79).

A partir desta tensão entre si e com um outro, os dois dialogam sobre o que é amar. As suas falas se alternam dialeticamente, em aparentes oposições que coalescem numa mesma intenção: “Amar é viver com o outro. / No outro. / Para o outro. / Pelo outro”; e ainda, numa última definição: “amar é com a minha agulha e a sua linha costurar a ferida do mundo. / É parar a hemorragia que me faz anêmica. / É morrer em você. / É viver em você” (FANON, 2015, p. 87). O significado dessas concepções só toma corpo propriamente ao longo da obra de Fanon, e os seus primeiros desdobramentos se encontram em *Pele negra*. Fanon conta que este livro deveria ter sido escrito há três anos, mas na época “as verdades nos queimavam” (2011, p. 64). Depois conta, numa nota, que seu plano original era realizar “um estudo sobre o ser do preto para-a-morte” (2011, p. 239), contra a ideia de que a pessoa negra não se suicida. ‘Há três anos’, em 1949, Fanon terminava de escrever num cemitério suas únicas peças; exorcizava François. Frantz não escolheu a morte, e queria efetivamente não a escolher, mas se sentia

empurrado em sua direção pelo mundo em que vivia, sem compreender ou poder explicar propriamente o que lhe acontecia.

Agora, porém, é evidente para Fanon que a criação de uma outra forma de amor implica também a criação de novos seres, pois o amor que lhe é oferecido é um modo de ser-para-o-outro análogo, ou melhor, inerente a um determinado modo de ser, isto é, o “Homem” e seus opostos que o compõem. É necessário, portanto, abolir certas “metafísicas” ou modos de ser: branco e negro, mas também as categorias sociais de homem e mulher como as conhecemos – como afirma Gordon, Fanon era “um homem que odiava o papel reservado a ele enquanto um homem negro [*black male*]” (2015, p. 32). Seu primeiro livro é, em boa medida, o primeiro movimento desse processo, no qual Fanon põe no crivo tudo aquilo pelo qual ele se entende – ou pelo qual foi levado a se entender – como um homem negro.

Ao cabo de uma crítica multifacetada daquilo que fixava violentamente o seu ser, na qual investiga os mecanismos, raízes e efeitos do racismo na sociedade colonial-moderna, Fanon concretiza a sua percepção de que a transcendência da consciência, quer dizer, a possibilidade de se tornar outra coisa, “é assombrada pelo problema do amor e da compreensão” (2011, p. 64). Um fragmento inicial, a linha solta “compreender e amar...”, se torna um fio costurado na demanda objetiva pelo fim de toda forma de desumanização e servidão, para que outra forma de construção conjunta da humanidade seja possível: “Que me seja permitido descobrir e querer o homem, onde quer que ele se encontre” (FANON, 2011, p. 251). O



único modo de realizar essa demanda, de mudar a realidade, é a luta; disso Fanon tem certeza. E esta não é uma luta abstrata, conduzida por qualquer análise, mas contra o fato bruto da exploração, da miséria e da fome que impedem uma pessoa de conceber a própria existência: uma luta porque, simplesmente, não se pode mais respirar (FANON, 2011, p. 245, 247). *É parar a hemorragia que me faz anêmica.*

A noção fanoniana de amor, portanto, só pode ser concebida dentro um projeto ético e político que tem como escopo toda a humanidade. Esse entrelaçamento é explícito: se o ser humano é sempre “movimento em direção ao mundo e ao seu semelhante”, é preciso que este seja não o “movimento de agressividade, que engendra a escravidão ou a conquista”, mas o “movimento de amor, dádiva de si, ponto final daquilo que se convencionou chamar de orientação ética” (FANON, 2011, p. 92). O “amor verdadeiro, real”, no qual Fanon acredita, é “querer para outros aquilo que se postula para si, quando essa postulação integra os valores permanentes da realidade humana” (2011, p. 92).

Isso implica uma abertura de si mesmo, como François demanda: “mergulhe em mim, docemente” e “que nunca haja um lugar ao teu lado, mas se abra para que eu faça uma casa no seu coração” (FANON, 2015, p. 66, 70). Mas em última instância, este amor ainda tende a uma dissolução do outro no seu eu; o grande sonho de François, afinal, preso num mundo de mãos estranguladoras e homicidas (o mundo racial e patriarcal), é desaparecer da humanidade. Em *Pele negra*, essa demanda é transformada no

movimento em direção ao outro: “se esquecem da constância do meu amor. Eu me defino como tensão absoluta da abertura” (FANON, 2011, p. 175). No final do livro, Fanon questiona: “porque simplesmente não tentar encontrar o outro, sentir o outro, me revelar o outro?” (FANON, 2011, p. 251).

Na luta contra o sistema colonial, exercer esse movimento e essa abertura ao outro vai significar se deparar repetidas vezes com a ferida do mundo e sua hemorragia. Ao refletir sobre os efeitos econômicos, sociais e psíquicos que a colonização engendra numa população, tomando como base a sua própria experiência individual, Fanon afirma em *Pele negra* que o desembarque do Branco “provocou uma ferida absoluta” (FANON, 2011, p. 140). Anos depois, na Argélia, Fanon explica que para fazer qualquer coisa pelo povo argelino, para que não sejam simplesmente corpos sobre a terra, é preciso que haja um contato direto com suas experiências, uma compreensão real do que vivem e sofrem. De certo modo, *viver com o outro*:

É preciso identificar mais de perto a realidade argelina. Não se deve passar por ela de sobrevoos. É necessário, ao contrário, caminhar passo a passo ao longo da grande ferida feita ao povo e ao solo argelinos (FANON, 2011, p. 351).

Essas imagens iluminam a continuidade estabelecida por Fanon entre seu trabalho médico, suas investigações científico-filosóficas e sua luta política. Um *continuum* costurado por uma concepção de amor enquanto compreensão e afirmação da vida do outro diante da morte, diante da grande ferida continuamente aberta pela colonização; a mesma ferida que atravessa seu próprio corpo,



<sup>7</sup> Césaire exerceu uma influência central nas análises e no estilo de Fanon, sem se reduzir à mera repetição, tanto mais pela relação de crescente admiração e afastamento mútuo entre esse bastião político-poético da Martinica e da Negritude, e – nas palavras do próprio Césaire, à ocasião da morte de Fanon – esse “guerreiro-sílex” averso a permanências e constâncias (MACEY, 2012, p. 69).

que o implica em toda morte que ela provoca. Se negar a assumir isto é impensável para Fanon. Frustrado com um amigo francês que planeja deixar a Argélia justamente quando se torna evidente que a violência colonial se multiplicará, Fanon questiona como ele irá lidar com a vergonha que fatalmente lhe abaterá quando compreender o porquê da própria saída de cena:

Essa vergonha de não ter compreendido, de não querer compreender aquilo que acontece todos os dias ao seu redor. Por oito anos você esteve neste país. E nenhum pedaço dessa enorme ferida o impediu! E nenhum pedaço dessa enorme ferida o obrigou! (FANON, 2011, p. 730).

Enquanto intelectual colonizado embrenhado na luta por libertação, Fanon se vê “condenado a esse mergulho nas entranhas de um povo” (FANON, 2011, p. 593). Não há como se ver diante da grande ferida e acreditar que suas mãos permaneçam limpas – que não haja uma responsabilidade de todos pela vida de todos: “Estamos todos sujando as mãos nos pântanos do nosso solo e no vazio terrível dos nossos cérebros. Todo espectador é um covarde ou um traidor” (FANON, 2011, p. 581). Num contexto colonial, se mover em direção ao outro, exercer o amor enquanto termo final da ética, significa enfrentar a possibilidade do seu assassinato.

Nesse sentido, um dos capítulos de *Pele negra* é aberto com uma epígrafe de Aimé Césaire<sup>7</sup>: “não há no mundo um pobre coitado linchado, um pobre homem torturado, em quem eu não seja assassinado e humilhado” (FANON, 2011, p. 130). Para Fanon, há uma obrigação para com a realidade humana que implica se solidarizar e se responsabilizar pelo seu semelhante, que é qualquer

pessoa: “o menor dos meus atos engaja a humanidade” (2011, p. 134). A ideia de “culpabilidade metafísica”, do também filósofo e psiquiatra Karl Jaspers, é apropriada e distendida para explicar essa solidariedade radical que torna cada um responsável pela violência feita a outros. Não colocar a própria vida em jogo ou não fazer o possível para impedir o assassinato de outro, não *viver para o 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: só aceitar viver todos juntos ou não viver (JASPERS apud FANON, 2011, p. 134).

Há outra referência imediata que assombra essa discussão de Fanon: o nazismo. Sua obra sobre o racismo contra o negro faz referência constante ao antissemitismo e à condição do judeu na sociedade ocidental, para entender suas semelhanças e suas diferenças – “ambos representamos o Mal” (FANON, 2011, p. 208). Fanon não demora a notar que o conselho que um professor antilhano lhe deu é muito literal: “Quando ouvir falar mal dos Judeus, preste atenção, estão falando de você” (2011, p. 162).

Este ódio duplo não é, obviamente, uma questão de indivíduos. O nazismo é um horror nascido nas colônias e, até seu último livro, Fanon nunca se esquece disso: “o nazismo transformou a totalidade da Europa numa verdadeira colônia” (2011, p. 502). Mas antes de ser transformada ela o secretou, o aplicou de forma legitimada porque o aplicou sobre povos não-europeus – aqui, Fanon retoma novamente Césaire: “cultivamos este nazismo” até que ele



<sup>8</sup> Ainda que exista, efetivamente, um gigantesco trabalho científico-político para garantir que as populações não-brancas sejam o alvo principal da violência assassina do Estado-Capital; uma violência que se dá há séculos sem gerar qualquer crise ética na medida em que é produto e fundamento das estruturas modernas de economia, poder e conhecimento. Nesse sentido, ver *Toward a Global Idea of Race* de Denise Ferreira da Silva (2007).

<sup>9</sup> Como aponta o filósofo V. Y. Mudimbe (1988), a raiz política e etimológica de *colônia* e *colonização* é o latim *colère*, com sentido de cultivar, desenhar.

engolisse “em suas águas avermelhadas a civilização ocidental e cristã por todas as fissuras desta” (CÉSAIRE, 2010, p. 20). E esse desdobramento imprevisto da carnificina sistematizada não se encerra no passado. Césaire continua: “ao final do beco sem saída da Europa [...] está Hitler. Ao fim do capitalismo, desejoso de perpetuar-se, está Hitler” (2010, p. 22). O último diagnóstico que Fanon faz da Europa o reforça: “quando eu procuro o homem na técnica e estilo europeus, eu vejo uma sucessão de negações do homem, uma avalanche de assassinatos” (2011, p. 674). Fanon vê que – ao contrário do que pensa o racismo ocidental, crente em divisões essenciais e intransponíveis entre a humanidade – não há qualquer freio metafísico que impeça o avanço extremamente físico de maquinários de assassinato sobre outras regiões e povos que não seus alvos originais<sup>8</sup>.

Que alguém seja assassinado em cada outra pessoa assassinada, portanto, é uma ligação que remete num primeiro plano ao caráter global e contínuo da configuração colonial do mundo e suas estruturas de dominação, exploração, mistificação e destruição da vida. Mas remete também às formas singulares de humanismo e universalismo concebidas por Fanon; para ele, “todas as formas de exploração são idênticas”, no sentido de que se justificam pela naturalização de uma relação social, e “se aplicam todas sobre um mesmo ‘objeto’: o homem” (2011, p. 133). E essa universalidade intrínseca entre fenômenos de redução da realidade e vida humana aponta para uma inseparabilidade intrínseca à própria humanidade.

‘Humanidade’, no entanto, não aparece para Fanon como uma essência fixa, ou um diagnóstico ou prescrição do que se é. Sua obra mostra justamente como a ideia do humano enquanto algo único e pré-determinado se dá como uma imposição violenta do que ‘humanidade’ deve ou não ser, um ato que opera na forma daquilo que entendemos enquanto colonização: literalmente um cultivo<sup>9</sup> da humanidade cujo resultado lógico e histórico é um mundo de desumanização. Quer dizer, um mundo composto por desumanizados e desumanizadores; estes últimos entendidos como aqueles que para desumanizar os outros na tentativa de se afirmarem humanos, devem também se desumanizar.

Para Fanon, ao contrário, a realização do o caráter universal da humanidade implica “assumir o relativismo recíproco das culturas diferentes uma vez que seja excluído irreversivelmente o estatuto colonial” (FANON, 2011, p. 726). Essa multiplicidade de diferenças como a condição de realização da universalidade aponta para uma dimensão mais profunda, mais fundamental, que caracteriza a humanidade na concepção de Fanon: uma possibilidade infinita de ser. Isto é, o que há de universal na humanidade é a *possibilidade*: da vida, do amor e da transformação, mas também da destruição e da desrealização – todas estas existindo sempre diante da morte, a “possibilidade da impossibilidade” que é preciso enfrentar (FANON, 2011, p. 239).

Desumanizar é retirar a possibilidade: transformar uma pessoa num objeto, privá-la de qualquer capacidade de negação, transformação ou afirmação; é fazer de sua vida *uma morte do lado*



*de cá da morte, uma morte em vida.* Na medida em que a humanidade é justamente o entrelaçamento de sua multiplicidade, uma relação contínua de mutação mútua, o assassinato de qualquer parte da humanidade – mesmo que esta seja considerada mínima ou marginal, o que se mostra aqui uma contradição em termos – é uma violência que se abate sobre o seu todo. Pois atinge aquilo que possui de mais fundamental: a possibilidade de ser que uma pessoa só pode exercer mediante e com a outra, na relação emaranhada entre elas – *viver no e pelo outro.*

Trazendo a discussão de volta à terra, à carne: a colonização, enquanto estrutura de aniquilação de “outras” formas de existir em prol do cultivo da vida que estabelece como a única possível, é fixação do ser e impossibilidade da possibilidade – desumanização e morte em escala planetária. Os valores universais que a Europa acreditou encarnar são simplesmente a disposição carniceira de nunca “parar de falar do homem ao mesmo tempo em que o assassina onde quer que o encontre”, e o seu progresso inexorável uma “velocidade louca e desordenada, que hoje escapa de todo condutor, de toda razão e segue numa vertigem tenebrosa rumo aos abismos” (FANON, 2011, p. 673-674). Diante deste cenário, Fanon afirma ser preciso inventar, descobrir, transformar: pôr de pé uma nova humanidade mediante um “experimento de protagonismo criativo e imaginação radical” (TEIXEIRA, 2018:109). Não como um passo final, ou ‘adiante’ numa direção pré-determinada, mas simplesmente como exercício da possibilidade da humanidade. E essa possibilidade – a promessa que a vida humana carrega e o amor afirma – não pode ser vivida sozinha. Deve sempre haver uma outra pessoa; um você.

## O mesmo batimento do coração

O ano é 1961 e Fanon está morrendo de leucemia num leito de hospital nos Estados Unidos. Preferia nunca ter ido para este país, a seu ver uma nação de linchadores, mas o tratamento na União Soviética se mostrou paliativo e a França estava fora de cogitação; como poderia se curar no país que tentava assassiná-lo? Seu corpo está definhando naquela cama, mas seu pensamento está realizando seus últimos movimentos em direção ao outro. Ele escreve para um amigo:

O que eu queria te contar, Roger, é que a morte está sempre conosco e o importante não é saber como evitá-la mas garantir que façamos o nosso melhor pelas ideias em que acreditamos. O que me choca enquanto deito aqui nesta cama, sentindo a força sair de meu corpo, não é que eu estou morrendo mas que estou morrendo de leucemia aguda em Washington, D.C., quando eu poderia ter morrido três meses atrás encarando o inimigo no campo de batalha, quando eu já sabia que possuía essa doença. Nós não somos nada nessa terra se, antes de tudo, não servimos uma causa, a causa do povo, a causa da liberdade e da justiça. Eu quero que você saiba que mesmo quando os médicos perderam toda a esperança, eu ainda estava pensando, ainda que numa névoa, mas ainda assim, pensando, no povo Argelino, no povo do Terceiro Mundo, e se eu pude aguentar, foi por causa deles (CHERKI, 2006, p. 165).

Fanon sente sua sobrevida final emaranhada à vida para além da vida do povo argelino, para além da morte-em-vida imposta pelo sistema colonial – a possibilidade após a morte do colonialismo que é “*ao mesmo tempo a morte do colonizado e a morte do colonizador*” (FANON, 2011, p. 269). Que ele considere isso o mais importante a



contar nesse momento, nessa carta, expressa também como compreendia o próprio ato de escrita. Para Fanon, escrever é estabelecer uma relação com o outro. Isso se deu de forma muito literal ao longo de sua vida e obra: seus livros foram anotados e datilografados por mulheres próximas em sua vida, como Josie Fanon, Alice Cherki e Marie-Jeanne Manuellan, acompanhando uma dicção que era ao mesmo tempo uma forma de diálogo. Para Manuellan, que trabalhou com o autor na Tunísia e foi militante anticolonial pelo resto de sua vida, 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, p. 15). Este momento de criação, de costura da grande ferida e afirmação da possibilidade, devia ser um momento de vida com o outro.

Em *Pele negra*, Fanon afirma que “falar é existir absolutamente para o outro” (2011, p. 71); e num editorial que escreve no ano seguinte para o jornal interno do hospital psiquiátrico de Blida, conta que “escrever é certamente a mais bela descoberta, pois ela permite [...] acima de tudo se comunicar com os outros, mesmo ausentes” (FANON, 2015, p. 263). *Existir absolutamente para o outro, mesmo quando ele não está lá*. Fanon entende, a partir de suas experiências em contextos coloniais, que existir para o outro deve se dar ativamente como a afirmação de sua existência. Em suas palavras, “há uma dimensão primeira de todos os problemas humanos” que pode ser formulada em uma questão: “será que eu, pelos meus atos ou minhas abstenções, não contribui com a desvalorização da realidade humana?” (FANON, 2011, p. 691).

Valorizar a realidade humana toma um sentido preciso em sua escrita: é reconhecer e afirmar a vida de alguém mesmo – e principalmente – quando esta se encontra sujeita à desumanização e à negação de sua existência. É ao mesmo tempo compreender como funciona tal desumanização; para que a existência desta possa ser desfeita, e para que aquela vida feita para não existir, ou sempre ser um objeto de explorar e matar, possa ser novamente imersa na abertura da possibilidade que constitui a humanidade. Diante da negação a tomar essa atitude, Fanon é áspero:

Eu te ofereço esse dossiê para que ninguém morra, nem os mortos de ontem nem os ressuscitados de hoje. Eu quero que 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 renúncia (FANON, 2011, p. 731).

Para entender o que significa escrever para que ninguém morra, é necessário retomar de modo mais direto a questão inicial: como Fanon articula uma luta violenta à demanda fundamental por amor? Como deve estar evidente, a violência na obra de Fanon aparece na própria escrita. Fanon conta numa nota de *Pele negra* que preparava uma outra obra chamada *Le langage et l'agressivité*, sobre a “extraordinária potência” que existe na posse da linguagem (2011, p. 72). Esse texto nunca foi publicado, mas Joby reproduz um trecho que possivelmente fazia parte dessa obra, dado seu conteúdo e o estilo característico do Fanon à época:

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 (FANON, 2004, p. 141).

Se para Fanon a linguagem deve ser agressiva, essa não é uma agressividade abstrata ou cega; e ainda menos aquela do ‘movimento de agressividade’ que leva à escravidão. Trata-se de efetivamente fazer o outro sentir, engaja-lo, arrancá-lo de onde se encontra fixado, seja lá onde for – e isto só pode ser feito a partir de um ancoramento concreto na vida e na sua negação. O vocabulário utilizado por Fanon, muito marcado pela corporeidade (a concretude dos músculos, suas sensações e movimentos), remonta tanto à materialidade fundamental dos fenômenos que analisa, quanto à sua intenção de construir uma escrita capaz de expressar não somente seu pensamento, mas também seu sentimento e a experiência vivida; que a palavra possa ser sentida na pele, na carne (CHERKI, 2006). Fanon tinha certeza de que “uma experiência subjetiva pode ser compreendida por outros” (2011, p. 131). A inseparabilidade constitutiva da humanidade, como percebida por Fanon, permite essa comunhão de experiências, desde que exista a disposição para realizar o movimento de compreensão e abertura em direção ao outro.

A violência de sua linguagem, ademais, se deu como um modo de combate à linguagem da violência instaurada pelo sistema colonial – a única ensinada e utilizada contra a pessoa colonizada, e apropriada por esta após compreender que é a única linguagem compreendida pelo colonizador. No meio deste processo de

sobrevivência e luta coletiva, pelo diálogo na língua comum da violência, ocorre uma descoberta fundamental:

O colonizado descobre que sua vida, sua respiração, os batimentos do seu coração são os mesmos que os do colono. Descobre que uma pele de colono não vale mais do que uma pele de indígena. Isso significa que essa descoberta introduz um abalo essencial no mundo. Toda a segurança nova e revolucionária do colonizado decorre daí. Se, efetivamente, minha vida tem o mesmo peso que a do colono, seu olhar não me fulmina mais, não me imobiliza mais, sua voz não me petrifica mais. Não me perturbo mais na sua presença. Praticamente, ele pouco me importa. Não somente sua presença não me incomoda mais, mas já estou lhe preparando tais emboscadas que logo ele não terá outra saída senão a fuga (FANON, 2011, p. 459).

O filósofo Ato Sekyi-Otu fala desse momento como um “reconhecimento violento da humanidade terrena do colonizador”; a “revelação bruta e instantânea da impermanência do colonizador pela violência [e da] finitude compartilhada e arrefecedora da condição humana” (1996, p. 98). Numa dimensão fundamental, o colonizado descobre que o colonizador não precisa *ser* – ao mesmo tempo a descoberta potencial de que ele, também, não precisa ser aquilo que é, tal qual como o mundo que produz e depende da existência de ambos. A primeira dimensão desta descoberta não leva necessariamente à segunda, e boa parte da ampla discussão de Fanon sobre a violência trata justamente dos obstáculos e contradições nessa dinâmica, cujo resultado pode muito bem ser a reiteração do maniqueísmo essencialista do sistema colonial num ciclo exponencial de massacres.





De todo modo, aparece aqui a zona na qual Fanon se posiciona. Esse momento coloca em jogo uma humanidade comum, em última instância igualmente afetável pelo assassinato, universalmente permeável à morte; mas também capaz de transformação, de outra vida. Pelo próprio processo revolucionário o povo colonizado se refaz, sofre “mutações terrivelmente radicais” em sua forma de vida (FANON, 2011, p. 603), e descobre que a realização de sua própria possibilidade implica e depende de sua irradiação, de um outro entrelaçamento com a humanidade. Diante da fronteira entre a vida e a morte na qual povos foram colocados de maneira absolutamente desigual pela colonização, mas que agora é feita muito palpável-porque-sangrenta para todos os lados, o colonizado enxerga através da violência tenebrosa da guerra colonial aquilo que o colonizador não consegue enxergar: a possibilidade de uma reciprocidade.

Existem, é claro, aqueles que são não-amáveis; aqueles que “diante do fim do reinado colonial que sentem se aproximar, fazem fluir o máximo possível de sangue colonizado”, sobre os quais Fanon é categórico: “esses não pertencem a lugar nenhum” (2011, p. 383). Mas busca-se outra coisa. As novas relações humanas que a luta anticolonial cria

não são a substituição de uma barbárie por uma outra barbárie, do esmagamento do homem por um outro esmagamento do homem. Aquilo que nós, argelinos, queremos, é descobrir o homem detrás do colonizador; esse homem, ao mesmo tempo ordenador e vítima de um sistema que o sufocou e o reduziu ao silêncio (FANON, 2011, p. 269).

Se as pessoas negras tiveram seu acesso bloqueado à zona de não-ser, os brancos e colonizadores, por sua vez, se recusaram obstinadamente a descer a “esses verdadeiros Infernos”, essa “região extraordinariamente estéril e árida, uma rampa essencialmente despojada, onde um autêntico ressurgimento pode acontecer” (FANON, 2011, p. 26). Num plano ontológico, e enquanto “programa de desordem absoluta” (FANON, 2011, p. 452), aquilo que a descolonização almeja é desobstruir o caminho para essa zona onde pode ser desfeita a estagnação colonial (racial e patriarcal) do ser. É o colonizado que abre o caminho; mas é preciso que o colonizador o acompanhe para que o primeiro possa, enfim, autenticamente lhe desejar, lhe querer bem.

Em *Pele negra*, Fanon demonstra que a dialética hegeliana do mestre e do escravo deve ser distendida para compreender as relações raciais, pois o branco não busca reconhecimento do negro, mas somente trabalho – algo insustentável, na medida em que o valor e a realidade humana de uma pessoa dependem do reconhecimento de outro, de modo que não reconhecer uma pessoa é, efetivamente, se opor a ela. Anos depois, um editorial do *El Moudjahid* – o jornal da FLN argelina, de cuja redação Fanon participava – explica a saída fanoniana desse impasse: o que os países colonizados esperam do mestre não é um “gesto bondoso” mas “precisamente a morte desse mestre” (FANON, 2011, p. 802).

Neste mundo, afinal, a forma de reconhecimento e amor que se oferecem são insuficientes, ou mesmo danosas. A questão urgente, desse modo, não é simplesmente torná-las viáveis, mas construir uma



luta e amor que vão para além desse reconhecimento; se recriar continuamente no mundo em que se encaminha, como quem diz: *que nós nos tornemos irreconhecíveis, para que possamos inventar outros modos de nos compreender e de amar*. Na leitura de Renault, Fanon segue Beauvoir ao recolocar no centro da dialética mestre-escravo a luta violenta de corpos, e fazer dessa luta até a morte “não mais aquela que constitui, faz, as figuras do mestre e do escravo, mas ao contrário aquela que as destitui, que as desfaz” (RENAULT, 2014, p. 45).

Aquilo que Fanon vê na luta anticolonial violenta, aquilo que demanda que seja reconhecido e abraçado, é justamente o movimento em direção ao outro pelo qual a mútua possibilidade de matar pode ser transformada na possibilidade de não-matar. Como afirma Nelson Maldonado-Torres (2001), ao discutir a “subjetividade amorosa” de Fanon, o significado de seu choro é o comando “Não mate!”, enquanto a demanda por uma luta contra um mundo estruturado sobre o assassinato dos Outros. O choro de Fanon está presente em *Pele negra*, como discute Maldonado-Torres, mas também em sua fala em Accra, apropriadamente chamada *Porque usamos a violência*. A demanda pela luta, assim, já é ela mesma o primeiro passo de uma luta que se dirige diretamente tanto àquelas que sofrem sob o sistema de morte colonial, quanto àqueles que o conduzem; e uma luta que não exclui a própria possibilidade de matar, agora colocada radicalmente em questão.

A negação radical do colonialismo deve ser também a afirmação de que *vocês, conosco e assim como nós, podem ser muito*

*mais*. O convite é feito pelo colonizado ao colonizador, ainda que na linguagem da violência: *nós poderíamos, sim, abrir a nossa pele com balas e espalhar a nossa carne com bombas – isto cada um de nós já demonstrou perfeitamente ao outro; mas nós podemos também, ao contrário, tomar um ao outro como humano, como aquele que deve ser mais do que um corpo sobre a terra; e o nosso amor pode destruir todo esse mundo e botar de pé uma outra vida, uma outra humanidade*. Fanon traduz esse convite para a violência da linguagem e, exercendo seu “único direito: exigir do outro um comportamento humano” (2011, p. 249), o cristaliza numa demanda fundamental: *seja digno do meu amor*.

O que está em jogo para Fanon é a possibilidade de reanimar a vida capturada pela morte – e aqui é o Fanon médico que se manifesta, no jornal hospitalar de Blida: “assumir alguém é não somente lhe dar a possibilidade de não morrer, é lhe dar sobretudo a possibilidade de viver” (2015, p. 269). *Escrever para que ninguém morra*, portanto, não é fazer inexistente a morte mas, sabendo que esta está sempre conosco e que “a vida é um combate interminável” (FANON, 2011, p. 495), afirmar e tornar real a possibilidade da vida do outro diante da morte; um trabalho sempre frágil, provisório e por isso mesmo inescapável. E é, também, afirmar o amor como a realização da possibilidade compartilhada, do entrelaçamento de vidas que constitui a humanidade – uma ação que pode muito bem significar a reestruturação violenta do mundo inteiro. O movimento real em direção ao outro, caracterizado pela abertura de si, carrega sempre a promessa do amor, mesmo em meio à luta assassina e à demanda pelo fim daquilo que se é, pois não poderia ser de outra



forma: “não me foi dada a minha liberdade justamente para edificar o mundo do *Você?*” (FANON, 2011, p. 251).

Se a manobra fanoniana consiste em chegar não na reiteração linear do mesmo, mas na relação com o outro enquanto aquilo que permite a compreensão, realização e invenção mútuas, faço aqui um desvio por uma outra escrita que ajuda a expressar o que é amor para Fanon. Paul Celan foi um poeta romeno nascido em 1920, que perdeu a mãe e o pai judeus num campo de concentração nazista e sobreviveu a um campo de trabalho forçado. Apesar de dominar outras línguas, Celan escrevia em alemão, a língua daqueles que mataram seus pais – “a morte é um mestre da Alemanha” (CELAN, 1977, p. 21). Quando foi traduzido para o francês, a língua daqueles que escravizaram os ancestrais de Fanon, este já estava morto há anos. Não há indício de que Celan tenha lido Fanon; provavelmente, seus caminhos nunca se cruzaram. E ainda assim, há uma consanguinidade na forma como esses dois escritores, expostos a faces distintas de um mesmo maquinário assassino, concebiam a própria escrita.

Na análise de Joanna Klink, a poesia de Celan se estrutura em torno da figura do *você* como a possibilidade de que exista não somente a poesia mas a própria linguagem; toda fala é dirigida a um *você* em nome de quem é possível haver qualquer significado e existência. Em última instância, a afirmação do próprio mundo é mediada pelo *você*; é a partir do momento em que *você é*, que o mundo pode ser. E o desejo e afirmação para que esse *você seja*, para que o outro possua uma existência, constitui o ato de amar – “amar alguém significa conferir um status ôntico a essa pessoa” (KLINK,

2000, p. 10). A forma última desse ato de amar, como afirmação da existência do outro, se dá justamente no “esforço para fazer os mortos viverem de novo”, para entrarem no domínio do real ou existente e assim autorizarem a fala (KLINK, 2000, p. 13). Esse mesmo desejo se volta para os vivos como uma intenção de banir a morte – entendida aqui enquanto separação ou estranhamento da vida, ou embaralhamento com quem já morreu – e assim restabelecer a reciprocidade entre os vivos, isto é, a troca que sustenta o mundo: “Essencialmente, Celan diz ‘surta efeito’, ‘seja real’, ‘seja’, para que o resto de nós também possa viver” (KLINK, 2000, p. 14).

Diante do que foi discutido aqui, me parece suficiente apontar que, essencialmente, Fanon diz a mesma coisa; e me parece seguro afirmar que toda sua obra pode ser lida enquanto um ato de luta e de amor diante da morte – o movimento em direção ao outro, quer dizer, a *você*: o esforço para compreender e afirmar sua vida, sua realidade e existência, a sua possibilidade que é em si a possibilidade de toda a humanidade; o chamado *exista, para que nós também possamos existir*.

E este chamado é duplo; é também o aviso de que *é preciso que nós não sejamos mais aquilo que fomos até então, para que ambos possamos viver*. Ser ou existir, ou simplesmente viver, para Fanon, é se relacionar com o outro, com o *você*, para exercer a criação e a invenção que tornam real e efetiva a possibilidade da diferença, do ser uma outra coisa, que caracteriza a humanidade. E as formas de amor que nos foram dadas – raciais, patriarcais – se dão justamente como o bloqueio de um encontro autêntico, de uma criação que não



seja a reprodução assassina do mesmo. O ‘Outro’ fanoniano é o você: não só colonizados, mas também colonizadores, aqueles aos quais Fanon se dirige com fúria, mas convidando à possibilidade do amor – a guerra fanoniana contra o colonialismo, afinal, enquanto uma politização de “relações sociais já baseadas na guerra”, é uma guerra contra a guerra; é uma guerra orientada pelo amor (MALDONADO-TORRES, 2009, p. 256).

Esta é uma possibilidade do amor que se abre também para aqueles que se colocam como inimigos, com toda a complexidade que isso implica. Pois este não é o amor em nome do qual se aceita tudo; é inexorável, pois Fanon afirma seu amor mesmo diante de sua negação radical pelo colonialismo, mas não incondicional. Em seus próprios termos, seu amor é constante, mas sua abertura é tensionada. E é, portanto, um amor que se joga numa luta até a morte pela possibilidade que promete, mas, ao mesmo tempo, assumindo o peso vertiginoso dessa luta. A razão pela qual as mortes engendradas pelo colonialismo provocam “feridas múltiplas e por vezes indeléveis” (FANON, 2011, p. 626), e pela qual “nenhuma morte é indispensável para o triunfo da liberdade” (FANON, 2011, p. 781), é a mesma: na medida em que toda pessoa é uma parte fundamental e insubstituível da humanidade e de sua possibilidade infinita, aquela que você é, e aquela que você pode ser, ninguém mais pode.

## Conclusão

O ano é 1925 e Fanon está nascendo na Martinica. Joby já tem dois anos. Talvez ele tenha aprendido a amar Frantz a despeito de si mesmo, como François desejaria; ou talvez já estivesse aguardando seu irmão menor, lhe preparando um lugar no mundo, do modo como uma criança o faz – uma manifestação primeira do amor que Fanon aprendeu a nutrir ao lutar para fazer do mundo um lugar onde outra humanidade e um você possam florescer; como exprimiu Walter Benjamin sucintamente, “alguém na terra está à nossa espera” (1985, p. 223). O fato é que desde a infância Frantz e Joby foram inseparáveis. Joby conta que decidiu escrever sobre seu irmão com a intenção de “trazê-lo de volta à vida, tal como ele era” (FANON, 2004, p. 3). *Existir absolutamente para o outro, mesmo em sua ausência, para que ele seja.*

Na escrita de Fanon, a ausência que ele atravessa parece ser não somente a de quem o lê, mas também a das pessoas colonizadas, exiladas, alienadas, torturadas; todas aquelas que lutam e lutaram, que morrem e morreram, assim como aquelas que vivem e poderão um dia viver. Fanon mostra que se voltar para tal ausência é também negar a negação da presença: fazer dessa pessoa alguém existente, em algum tempo e em algum espaço, mesmo que não aqui. Diante disso, seu último livro adquire um caráter singular; uma obra de amor, assim como *Pele negra* foi um presente e uma primeira expressão do amor de Fanon, segundo Maldonado-Torres (2001) – mas marcada por uma última reviravolta fanoniana. Para Cherki, psiquiatra que trabalhou com Fanon na Argélia, os condenados da terra “eram aqueles que Fanon queria ver viver, libertos de vidas nas quais a morte está sempre batendo na porta” (2006, p. 221). Fruto do afastamento



forçado por uma morte que chega tão certa quanto veloz, este livro é uma última abertura e entrega de si, quase desesperada – as pessoas, afinal, “precisam de amor, afeição e poesia para viver” (FANON, 2015, p. 280). E é escrito para várias outras ausentes e distantes, *vocês* por vir. Aquelas que lutam e terão de lutar contra os constantes e monstruosos desdobramentos da colonização que seguem assolando o presente e, portanto, o passado e o futuro. Mas é escrito, também, tendo em mente que agora é ele, Fanon, que será lido enquanto o outro ausente. Aquele que não está aqui mas de certa forma, pela sua escrita, está; *é*.

Os esforços de Fanon de parecer austero nunca deram muito certo; ele nunca conseguia manter a pose por muito tempo. Ele era afeito demais ao amor e à amizade, e era sensível demais ao sofrimento humano (CHERKI, 2006, p. 146).

## Referências

BENJAMIN, Walter. *Magia e Técnica, Arte e Política: ensaios sobre literatura e história da cultura*. São Paulo, Editora Brasiliense, 1985.

CELAN, Paul. *Poemas*. Rio de Janeiro, Edições Tempo Brasileiro, 1977.

CÉSAIRE, Aimé. *Discurso sobre o Colonialismo*. Blumenau, Letras Contemporâneas, 2010.

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

FANON, Frantz. *Pele Negra, Máscaras Brancas*. Salvador, EDUFBA, 2008.

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

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 Editorial, 2018.

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

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

MACEY, David. *Frantz Fanon: a biography*. 2ª ed. Nova York, Verso, 2012.

MALDONADO-TORRES, Nelson. The cry of the self as a call from the other: the paradoxical loving subjectivity of Frantz Fanon. *Listening: Journal of Religion and Culture*, v. 36, n. 1, 2001.

MALDONADO-TORRES, Nelson. On the coloniality of being: contributions to the development of a concept. *Cultural Studies*, v. 21, n. 2-3, 2009.

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

MUDIMBE, V. Y. *The Invention of Africa: gnosis, philosophy, and the order of knowledge*. Bloomington, Indiana University Press, 1988.

RENAULT, Matthieu. Le genre de la race: Fanon, lecteur de Beauvoir. *Actuel Marx*, n. 55, 2014.

SEKYI-OTU. *Fanon's Dialectic of Experience*. Cambridge, Harvard University Press, 1996.

SILVA, Denise Ferreira da. *Toward a Global Idea of Race*. Minneapolis, University of Minnesota Press, 2007.



SILVA, Denise Ferreira da. No-Bodies: law, raciality and violence. *Meritum*, v. 9, n.1, 2014.

TEIXEIRA, Mariana. Master-Slave dialectics (in the colonies). *Krisis*, v. 2, 2018.

YOUNG, Robert J. C. Fanon, revolutionary playwright. In: FANON, Frantz; KHALFA, Jean & YOUNG, Robert J. C. (Orgs.). *Alienation and Freedom*. Londres, Bloomsbury Academic, 2018.