

---

**Universidade de Évora - Instituto de Investigação e Formação  
Avançada**

Programa de Doutoramento em Filosofia

Tese de Doutoramento

**Visão política de Frantz Fanon: Atualidade do seu pensamento  
sobre os dilemas e impasses da descolonização em África**

Nlandu Matondo Faustino

Orientador(es) | Silvério Carlos Rocha-Cunha

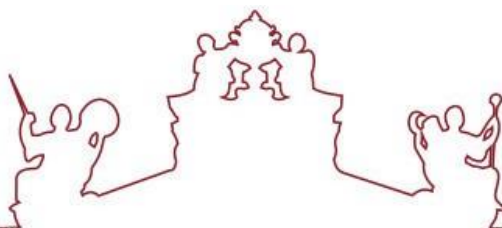
Evora 2022

---

---

---

---



**Universidade de Évora - Instituto de Investigação e Formação Avançada**

**Programa de Doutoramento em Filosofia**

Tese de Doutoramento

**Visão política de Frantz Fanon: Atualidade do seu pensamento  
sobre os dilemas e impasses da descolonização em África**

**Nlandu Matondo Faustino**

Orientador(es) | Silvério Carlos Rocha-Cunha

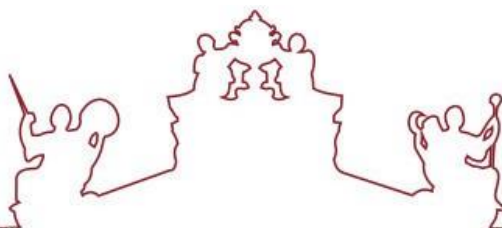
Evora 2022

---

---

---

---



A tese de doutoramento foi objeto de apreciação e discussão pública pelo seguinte júri nomeado pelo Diretor do Instituto de Investigação e Formação Avançada:

Presidente | Maria Teresa Santos (Universidade de Évora)

Vogais | Alexandre Trzan Avila, Professor Titular (Universidade Santa Úrsula - Brasil)

Maria Teresa Santos, Professora Associada (Universidade de Évora)

Sandrina Ferreira Antunes, Professora Auxiliar (Universidade do Minho)

Silvério Carlos Rocha-Cunha, Professor Catedrático (Universidade de Évora) (Orientador)

Teresa Paula de Almeida Cravo, Professora Auxiliar (Universidade de Coimbra)

## DEDICATÓRIA

A todos os defensores autênticos da causa de África. Àqueles que se preocupam com o agora e o amanhã da mãe África;

Àqueles que assumem a responsabilidade de discutir, sem cobardia, nem tabus, sem pessimismos exacerbados, nem falsos exibicionismos a realidade social, política, cultural e económica dos Estados-poscoloniais de África com autenticidade, realismo, coragem e determinação, a exemplo de Frantz Omar Fanon;

Àqueles que questionam a sustentabilidade dos Estados-poscoloniais oficiais de África, em virtude do seu contraste com os Estados-poscoloniais oficiosos, que parecem ter passado de berço da humanidade para um berçário seletivo de certos africanos e seus colegionários africanos e ocidentais,

Dedicamos este trabalho.

## AGRADECIMENTOS

A Deus, autor da vida e do saber, de quem nos veio a força, a coragem, a determinação e a graça de começar e concluir o presente trabalho;

Ao Professor Doutor Silvério Carlos Matos Rocha e Cunha que se dignou com tamanha paciência, amor e dedicação acompanhar este trabalho;

Ao Professor Doutor Malungu Belo que, em 2016, quando tencionávamos elaborar o nosso projeto de tese em torno do pensamento de Aimé Césaire, sugeriu-nos a leitura de Frantz Fanon que, até então, era, para nós, um ilustre desconhecido;

Ao inolvidável coletivo de professores do Departamento de Filosofia da Universidade de Évora, nomeadamente, Doutora Maria Teresa Santos; Doutora Irene Borges Duarte; Doutora Margarida I. Almeida Amoedo; Professora Emérita, Doutora Fernanda Henriques; Doutor Jorge Alberto Santos Croce Rivera; Doutor Olivier Féron; Doutor José Manuel Martins que, com muito entusiasmo, esmero e sabedoria, partilharam connosco, ao longo dos cinco anos de frequência do curso de doutoramento, o seu saber-saber, saber-fazer, saber-ser e saber-estar;

À nossa prestimosa esposa, amiga, confidente e irmã, Lourdes Cahulo Capango Faustino que soube aguentar a solidão e assumir de forma solitária a tutela dos nossos filhos, acalentando os nossos ânimos com o seu afeto de uma mãe presente, atenta e solidária;

Aos nossos benquistos filhos, Deodato de Jesus Capango Faustino, Regina Caeli Capango Faustino, Elizabeth da Conceição Capango Faustino, Ismael Matondo Capango Faustino e Nathanael Kiese Capango Faustino, que souberam compreender e suportar as grandes ausências do pai em casa;

Ao coletivo da Universidade Católica de Angola, representado por Sua Excelência Reverendíssima, Dom José Manuel Imbamba, Magno Chanceler; pelo Magnífico Reitor, Reverendo Padre Doutor José Vicente Cacuchi; pelo Reverendo Padre Jerónimo Cahinga, Vice-Reitor; pela Dra. Maria Helena Ramos Pereira dos Santos Miguel, Vice-Reitora e pelo Secretário-Geral, Dr. Laurindo Miji Viagem pela amizade e pelas calorosas discussões que, de alguma maneira, nos ajudaram a crescer;

Ao coletivo da Escola Secundária do 2º Ciclo Divina Providência, N° 6043, representado pelo seu digníssimo Diretor, Dr. João Manuel Binda Gaspar, pelo seu

Diretor Pedagógico, Dr. Raimundo Moniz e pelo ilustre professor e amigo, Dr. Dionísio José Carlos cujo prestimoso apoio e solidariedade permanecerão eternamente registados na nossa memória;

Aos reverendos padres Vicente Nieto Moreno, Luís Diego Casares, Manuel da Silva Ferreira, Vicente Hernandez Alonso e aos benquistos seminaristas e trabalhadores do Seminário Maior de Évora que nos acolheram e trataram como um verdadeiro filho;

A todos os nossos familiares, amigos e benfeitores, em especial, o irmão Pedro Tomás Mwana Vata; Dr. Paulo Jorge Nazaré Correia; a senhora Maria da Conceição (Concha); Doutora Ana Rocha; Irmã Doutora Maria de Assunção; Doutora Mambu Teresa Mwanza; Dra. Noémia Canoquela; Dr. Américo Erílio Tarcísio; Doutor José Abel Moma; Dra. Jeanine da Silveira; Dra. Belarmina da Rosa José Ganga; Dra. Maria Tomé; Dr. Nerhum Sandambi; Frei José Sebastião Manuel; Reverendo Padre Mateus Bartolomeu Muhongo; Reverendo Padre Fila Casule que nunca deixaram de nos dar o seu carinho e de interceder por nós junto de Deus, dia e noite.

A todos vão os nossos profundos agradecimentos.

## **VISÃO POLÍTICA DE FRANTZ FANON:**

### **Atualidade do seu Pensamento sobre os Dilemas em Impasses da Descolonização em África**

#### **RESUMO**

Esta tese foi um esforço de compreensão e contextualização da “visão política de Fanon”, isto é, sua análise filosófico-política do fenómeno da descolonização dos Estados em África, entre expectativas e desilusões. Ela procurou identificar os reais impasses que obstaculizam a consecução de uma descolonização efetiva do continente africano. Destacou os entraves que retiram ao conceito de descolonização o seu carácter de uma verdadeira revolução em busca de uma efectiva independência dos africanos e seus respectivos Estados, transformando-a, em certos casos, num autêntico pesadelo neocolonial e “trans-colonial”, onde o desumano e o infra-humano protagonizados por um conjunto de violências que configuram e reconfiguram, no imaginário traumatizado do (ex)colonizado, o dramático quadro do “mesmo”, isto é, o colonialismo, mas, na maioria das vezes, já não pelo “mesmo” (ex)colono branco.

Este trabalho procurou também mostrar que, hoje, as teses de Frantz Fanon sobre a descolonização efetiva de África, bem como sobre a integração do africano no universalismo humano continuam a interpelar e a mobilizar muitos estudiosos críticos da política africana, tanto em Ciência Política e Sociologia Política, quanto em Psicologia Social e, sobretudo, em Filosofia Política, enquanto saber crítico em busca permanente do sentido da ação política. As teses de Fanon desafiam a Filosofia a indagar os porquês e para quês dos inúmeros acontecimentos políticos, atitudes e comportamentos de governantes e governados que configuram um verdadeiro quadro de esquecimento dos ideais que nortearam o projeto de descolonização e de construção do Estado-nação em África, obrigando-a a ousar uma hermenêutica capaz de tematizar o alcance epistémico do intitulado da última obra de Fanon: “os condenados da terra” que, pelos vistos, continua a ter nos africanos o seu verdadeiro referente.

#### **Palavras-chaves:**

Descolonização; Colonização; Estado-nação; Estado-poscolonial; Potitização de massas.





## VISÃO POLÍTICA DE FRANTZ FANON:

### Atualidade do seu Pensamento sobre os Dilemas em Impasses da Descolonização em África

#### ABSTRACT

This thesis on “FRANTZ OMAR FANON’S POLITICAL VISION: Actuality of his Thought on the Dilemmas and Impasses of Decolonization in Africa” was an effort of understanding and contextualizing Fanon’s “political vision”, that is, his political, philosophical and political analysis around the phenomenon of African States decolonization, between expectations and disappointments. It sought to identify the real impasses that hinder the achievement of an effective decolonization of the African continent. It highlighted the obstacles that remove the concept of decolonization from its sense of the true revolution in search of an effective independence of Africans and their respective States, transforming it, in certain cases, into an authentic neo-colonial and “trans-colonial” nightmare, where the “inhuman” and the “infra-human”, led by a set of multifaceted violence in the poscolonial States, configure and reconfigure, in the traumatized collective imaginary of the (ex)colonized, the dramatic picture of the “same”, but, most of the time, no longer by the “same” (ex)colonizer white.

This work also sought to show that Frantz Fanon’s thesis on the effective decolonization of Africa, as well as on the integration of the African populations into human universalism, continue to challenge many critical scholars of African politics, both in Political Science and Political Sociology, as well as in Social Psychology and in Political Philosophy, as a critical knowledge in permanent search for the meaning of political action. Fanon’s thesis challenge philosophy to seek the reasons of the countless unfair situations, attitudes and procedures of governors and governed that constitute a true framework of forgetting the ideals that guided the project of decolonization and construction of the “Nation-state”.

#### **Key-words:**

Decolonization; Colonization; Nation-State; Poscolonial-State; Politics; Politization of the masses.

## ABREVIATURAS, ACRÓNIMOS E SIGLAS

- ACP - Président de l'Assemblée Consultative Provisoire;
- AJAAS - Association de la jeunesse algérienne pour l'action sociale;
- ALN - Armée de Libération Nationale;
- BM – Banco Mundial;
- CNPJ - Centre Neuro Psychiatrique de jour;
- CNRA - Congrès National Pour La Révolution Algérienne;
- CPNLF - Congrès de Psychiatrie et Neurologie de Langue Française;
- CUA - Commission de l'Union Africaine;
- EL MOUDJAHID - Quotidien national d'information –Journal;
- FLN – Front de Libération Nationale (Algérie);
- FMI – Fundo Monetário Internacional;
- GPRA - Gouvernement Provisoire de la République Algérienne;
- HPB - Hôpital Psychiatrique de Blida-Joinville;
- KANU - The Kenhya African National Union;
- MNC - Mouvement National Congolais;
- MPLA - Movimento Popular de Libertação de Angola;
- MTLD - Mouvement pour le triomphe des libertés démocratiques;
- NIH - National Institute of Health;
- NIMH - National Institute of Mental Health;
- NMP - Nouveau Mouvement Populaire;
- ONRS – Organization Nationale de Recherche Scientifique;
- ONU - Organisation de Nation Unies;
- OUA - Organization de l'Unité Africaine;
- PAIGC - Partido Africano para a Independência da Guiné-Bissau e de Cabo-Verde;
- PCF - Parti Communiste Français;
- PPA - Parti populaire algérien;
- RAIE - Recovery After an Initial Schizophrenia Episode;

SMA - Scouts musulmans algérien;

T.A.T. - Themathic Aperception Test;

UA - Union Africaine;

UDMA - L'Union démocratique du manifeste algérien;

UPA - União das Populações de Angola;

UPC - Union des Pupulations du Cameroun;

WILAYA – this word comes from the Arabic “w-l-y” to “govern” a “wāli” “gonernor, meaning the adminstrative division usualy translated as “state”, “province” or occasionally as governorate;

## ÍNDICE-GERAL

### Índice

DEDICATÓRIA .....	i
AGRADECIMENTOS.....	ii
RESUMO .....	iv
ABSTRACT .....	vi
ABREVIATURAS, ACRÓNIMOS E SIGLAS .....	vii
ÍNDICE-GERAL.....	ix
INTRODUÇÃO .....	15
Iª Parte. VISÃO POLÍTICA DE FRANTZ FANON: UM OLHAR HOLÍSTICO E TRANSDISCIPLINAR SOBRE A COLONIZAÇÃO E DESCOLONIZAÇÃO EM ÁFRICA.....	17
Cap. I. FRANTZ OMAR FANON: ATUALIDADE, VALIDADE TEMÁTICA, BREVES NOTAS BIOGRÁFICAS E BIBLIOGRÁFICAS.....	18
1.1. Abrangência e delimitação do âmbito da presente abordagem.....	18
1.2. Atualidade, pertinência e relevância do discurso fanoniano sobre a colonização e a descolonização no século XXI.....	20
1.3. Breves notas biográficas e bibliográficas de Frantz Omar Fanon .....	30
1.3.1. O berço, as crises psico-existenciais e alguns rasgos de sentimentos humanistas de Frantz Omar Fanon.....	30
1.3.2. Na encruzilhada entre a psiquiatria e a filosofia: Fantz Fanon na Faculdade de Medicina em Lyon .....	34
1.3.3. Argélia e Blida-Joinville, lugar de maturação política e profissional: A última alternativa na ordem de prioridades de Frantz Fanon .....	35
1.3.4. Militante oficial da FLN, membro e representante de várias missões diplomáticas do GPRA: Frantz Fanon e a sua nova odisseia.....	45
1.4. A vontade de estender os propósitos de luta de libertação à África Subsaariana: Um marco dos últimos, intensos e dramáticos anos de vida de Fanon.....	50
1.5. Frantz Omar Fanon e os trágicos momentos dos últimos anos de vida: A interrupção forçada de uma carreira política e intelectual promissora.....	54
1.6. Memórias, legado político e intelectual, limites e alcance epistémico da obra de Frantz Omar Fanon .....	59
1.6.1. Homenagens e honras militares: Fanon reconhecido como um célebre combatente da liberdade e um dos impulsionadores da revolução argelina .....	59

1.6.2. O legado intelectual e político de Frantz Omar Fanon e o alcance epistémico da sua obra .....	61
1.6.3. Obras, âmbito temático e limites metodológicos da escrita de Frantz Omar Fanon	70
<b>CAP. II. VISÃO POLÍTICA DE FRANTZ OMAR FANON, ENTRE A REFLEXÃO, A EXPERIÊNCIA E A AÇÃO .....</b>	<b>74</b>
2.1. Existe alguma epistemologia ou um conhecimento teórico válido, em Frantz Fanon?.....	74
2.2. A poesia, a filosofia e a psicanálise: três saberes arquitetônicos da luta fanoniana pela desalienação e liberdade do negro.....	101
2.2.1. Fanon e os desafios de uma filosofia de libertação e de desalienação do negro (ex)-colonizado: Em busca de um itinerário para uma descolonização efetiva de África.....	113
2.2.2. O desafio fanoniano de desalienação: Um projeto de dismantelamento do instinto ocidental de dominação sem a pretensão de uma cisão radical com o Ocidente.....	123
2.3. A transmutação geográfica do humanismo: Um desafio para o Terceiro-Mundo na visão política de Fanon .....	132
2.4. Visão política de Frantz Omar Fanon na senda da geopolítica internacional do seu tempo .....	144
<b>CAP. III. O UNIVERSALISMO HUMANO COMO HORIZONTE TELEOLÓGICO DA VISÃO POLÍTICA DE FRANTZ OMAR FANON.....</b>	<b>151</b>
3.1. A reintegração dos oprimidos no universalismo humano como horizonte teleológico “ético-político” da luta de Frantz Omar Fanon.....	151
3.2. A crise da alteridade nas sociedades coloniais e suas incidências no projeto de construção do espaço-global-pós-colonial vislumbrado por Frantz Fanon .....	162
3.2.1. O desafio da alteridade indiferenciada no contexto poscolonial enquanto ambiente sociogénico com necessidades socioterapêuticos.....	169
3.2.2. A alteridade seletiva: o paradoxo do projeto europeu do universalismo humano e fundamento da crise de identidade do negro.....	174
3.2.3. Frantz Fanon e o desafio do resgate da unidade individual como condição de superação da crise de identidade do negro.....	181
3.2.4. A função da língua do (ex)colonizador na deslocação da alteridade do negro: Uma análise fanoniana da crise do negro e do projeto do universalismo humano.....	186
3.2.5. A peculiar missão da “Pele negra, máscaras brancas” na luta pela libertação psicológica do negro: Uma condição prévia para a construção de uma fraternidade autêntica em África .....	193
3.2.6. Divide et impera: a consagração do estatuto do negro evoluído como prenúncio de cisão sociocultural do mundo negro e lugar de questionamento do projeto de nação... ..	201
3.3. Da indagação científica da génese da crise de personalidade do (ex)colonizado (negro) e do (ex)colonizador (branco) à indicação de perspectivas de saída .....	212

3.4. Fanon e o diagnóstico clínico da situação colonial, suas consequências e perspectivas de saída .....	219
3.4.1. O meio social do passado individual ou coletivo e seu impacto no comportamento presente e futuro dos indivíduos .....	226
3.5. Negritude e universalismo humano, dois projetos antagônicos na perspectiva de Frantz Fanon .....	235
<b>CAP. IV. A PROBLEMÁTICA DA DESCOLONIZAÇÃO FACE À EMERGÊNCIA DE NOVAS (ANTIGAS) NARRATIVAS SOBRE A MISSÃO CIVILIZADORA DA COLONIZAÇÃO EM ÁFRICA: Uma análise fanoniana dos desafios da descolonização no contexto poscolonial.....</b>	
4.1. A premência do discurso sobre a colonização no século XXI, para lá do anacronismo e do saudosismo .....	243
4.2. A relevância da problemática da colonização e descolonização no contexto poscolonial de África.....	247
4.3. Questionando o justo significado do conceito de colonização face à sua pretensão civilizadora.....	255
4.3.1. Civilização e colonização: contiguidade ou distanciamento conceitual?.....	255
4.3.2. O entendimento colonialista (ocidental) de recursos naturais parados em África e o questionamento da soberania dos Estados africanos: Uma denúncia fanoniana da ambiguidade da missão civilizadora da colonização .....	262
4.3.3. O retrato da colonização e sua incompatibilidade com a pretensão civilizadora em África: Fanon e a indagação da incoerência do discurso sobre a missão civilizadora da colonização.....	265
4.3.4. O paradoxo de uma missão civilizadora da colonização enquanto negação do próprio princípio civilizacional .....	272
4.3.5. A missão civilizadora da colonização nos limites da violência e do arbitrário .....	283
4.3.6. Fraqueza e força da tese sobre a suposta necessidade congênita do poder tutelar intrínseco à natureza do negro: Uma tentativa colonialista de conciliar o inconciliável..	293
4.3.7. A afirmação da etno-antropologia colonial no limite da zoologia como um dos lugares de despersonalização, de desenraizamento do negro e de derrapagem do ideal civilizacional da colonização .....	302
<b>CAP. V. CIVILIZAÇÃO E COLONIZAÇÃO: DOIS PROJETOS ANTAGÓNICOS: Frantz Fanon e a denúncia de uma civilização decadente e hipócrita .....</b>	
5.1. A estrutura social binária do mundo colonial: Uma construção social delimitadora de espaços, segregadora da violência e lugar de negação do ideal civilizacional	310
5.2. Existe (ou existiu) algum projeto europeu de modernização de África? Indagando a validade do enunciado supra-referenciado dentro e fora do discurso político e acadêmico europeu (ocidental) .....	317
5.3. Missão civilizadora da colonização: Uma incoerência política e desonestidade intelectual .....	326

5.4. Violência atrai violência: Frantz Fanon e o diagnóstico dos possíveis contornos da violência colonial sobre os indígenas.....	333
5.4.1. Frantz Fanon e a justificação científica da contra-violência no contexto colonial..	339
5.4.2. A lógica fanoniana da contra-violência na senda do argumento hegeliano sobre a consciência da morte .....	348
5.4.3. Das análises psiquiátricas sobre os efeitos e as sequelas da violência colonial à verificação dos impulsos de contra-violência entre os colonizados: Fanon e o estudo do estado psico-emocional do negro no contexto colonial .....	355
5.5. A noção de descolonização e seu alcance epistemológico em Frantz Fanon ....	365
IIª Parte. <u>DOS IMPASSES E DILEMAS DA DESCOLONIZAÇÃO ÀS PERSPETIVAS DE SAÍDA DAS DESILUSÕES POSCOLONIAIS EM ÁFRICA: Reescrevendo a atualidade de Frantz Omar Fanon na senda da crítica pós-colonial</u> .....	378
Cap. VI. <u>DESVENTURA DA CONSCIÊNCIA NACIONAL E CRISE DO ESTADO EM ÁFRICA SUBSAARIANA: Impasse para uma descolonização efetiva do continente</u> .....	379
6.1. O contexto de emergência da ideia e da necessidade do “Estado-nação” em África como lugar da sua força e fraqueza .....	379
6.2. Da radicalização do primado dos interesses individuais ao paradoxo do discurso sobre a construção do “Estado-nação” no contexto poscolonial de África .....	386
6.3. Independências em África, entre negociações e compromissos: Frantz Fanon e a denúncia de um projeto de “Estado-nação” hipotecado desde a sua gênese .....	397
6.4. Da assunção da noção de potestade como novo entendimento do poder político à rejeição implícita da inclusão política nos Estados-poscoloniais: Impasse para a construção do Estado-nação em África .....	409
6.5. “Burguesização das elites e politização da burguesia nacional”: Frantz Fanon e a indagação do momento de subversão do poder político nos Estados-poscoloniais de África .....	416
6.5.1. A politização das massas: Um imperativo político ignorado nos Estados poscoloniais de África – Frantz Fanon e a continuidade da crítica da burguesia nacional e da mentalidade burguesa instalada .....	425
6.6. Partidarização e politização das massas, dois projetos e dois ideais diametralmente opostos: Frantz Fanon e a afirmação do desafio da consolidação da consciência nacional nos Estados-poscoloniais de África .....	436
6.7. Da perversão da identidade e missão do partido-político em África à consolidação de uma estrutura “pharmakológica” como lugar de questionamento da burguesia nacional .....	452
6.8. Existe algum rigor, realismo e atualidade na crítica fanoniana dos partidos nacionalistas e da burguesia nacional ou partidária?.....	458

6.9. Tradição africana e modernidade ocidental: Uma simbiose incontornável para a edificação do Estado-nação no contexto poscolonial de África ..... 470

Cap. VII. A COMPLEXIDADE DE UM PROCESSO DE DESCOLONIZAÇÃO ENCALHADO ENTRE DILEMAS E IMPASSES: Frantz Fanon e a inauguração da crítica pós-colonial ..... 477

7.1. Frantz Fanon e a denúncia da fragilidade de um projeto de descolonização cindido entre dois olhares e duas perspectivas diametralmente opostos ..... 477

7.2. O “neutralismo” e a conversão de mentalidades: Duas exigências pós-coloniais para uma descolonização efetiva de África ..... 491

7.3. A sequestração da soberania popular pelo poder soberano do Chefe como lugar de questionamento do projeto de uma descolonização efetiva nos Estado-poscoloniais de África ..... 499

7.4. Da alienação onto-linguística à crise de alteridade entre os negros: Frantz Fanon e a continuação do exame dos limites de um projeto de descolonização estilhaçado entre dilemas e impasses..... 507

7.5. A filosofia ocidental como lugar de transformação da racionalidade do discurso filosófico em filosofia da irracionalidade discursiva: Fabien Eboussi Boulaga e a consolidação do argumento sobre a alienação onto-linguística do negro..... 522

7.6. O retrato da filosofia em África subsaariana entre o “*magíster dixit*” e a inibição da possibilidade de um pensar original e crítico: Impasse para uma descolonização efetiva do continente africano ..... 531

7.7. A educação global e “glocal” como uma exigência moderna: Fanon e as perspectivas de saída para uma descolonização que agrega, acultura e não segrega..... 538

Cap. VIII. O PROCESSO DE DESCOLONIZAÇÃO EM ÁFRICA ENTRE ROTURAS E RETOMAS: Indagando a atualidade de Fanon nos “*Post-colonial Studies*” ..... 546

8.1. Gênese e precursores, preocupações e atualidade dos “*post-colonial studies*”: Uma breve abordagem história ..... 546

8.2. Da analítica dos conceitos: “pós-colonização”, “des-colonização” e “anti-colonização” nos “*post-colonial studies*” à verificação do lugar de Fanon na construção da crítica pós-colonial dos Estados africanos ..... 553

8.3. Os “*post-colonial studies*” e a crítica da trans-colonialidade na senda da crítica fanoniana da razão ocidental e suas incidências no contexto poscolonial dos Estados africanos..... 565

8.4. As desventuras do “Estado-nação” em África: Uma (re)leitura fanoniana da crise do Estado-poscolonial apanhado pelo paradoxo do “já” e do “ainda-não” nos “*post-colonial studies*” ..... 575

8.5. A cristalização da crise do Estado-poscolonial em África e o projeto de desenvolvimento em questão ..... 582



8.6. Da desconstrução à reconstrução do entendimento do poder político nos Estados-poscoloniais de África: Um desafio crucial para a transição do mito de desenvolvimento ao desenvolvimento efetivo do continente africano.....	589
8.6.1. O questionamento da legalidade e da legitimidade do poder político e das instituições do Estado: Um “qui pro quo” para vários Estados-poscoloniais em África .....	597
8.6.2. A filosofia da promoção da imagem nos Estados-poscoloniais e a cristalização da política de inimizade: Duas formas tácitas de afirmação da patologia do poder e de recusa de desenvolvimento em África .....	604
8.7. O retrato do Estado-poscolonial e a crise do paradigma de Estado em África: Uma retoma da crítica fanoniana do Estado nos “ <i>post-colonial studies</i> ” .....	615
8.8. Os “ <i>post-colonial studies</i> ”: Entre a tese da falência do Estado-poscolonial e o postulado de um “Estado-pós-poscolonial” como um novo paradigma político em África .....	624
8.8.1. A descentralização política, administrativa e económica nos Estados-poscoloniais de África: Uma exigência do “Estado-pós-poscolonial” e estratégia política para a edificação e consolidação do sentimento nacional.....	631
8.8.2. Dos mal-estares do Estado-poscolonial à reafirmação da necessidade do Estado-pós-pós-colonial: Os “ <i>post-colonial studies</i> ” e a indagação de um novo paradigma político para África .....	639
8.8.3. O “Estado-espaço”, conteúdo e desafios: Uma alternativa possível ao Estado-poscolonial na perspetiva dos “ <i>post-colonial studies</i> ” .....	647
CONCLUSÃO .....	661
BIBLIOGRAFIA.....	672
APÊNDICE .....	691
ANEXO .....	696

## INTRODUÇÃO

Esta tese que versa sobre a “Visão Política de Frantz Fanon: Atualidade do seu Pensamento sobre os Dilemas e Impasse da Descolonização em África” constitui um olhar crítico e analítico sobre os vários desfasamentos entre a África sonhada pelos africanos desde o alvorecer das independências e a África que temos, sobretudo na sua versão oficiosa. É esta África marcada pela ambiguidade do oficial e do oficioso que nos obriga, enquanto filósofos, a revisitar, com auxílio de Frantz Fanon, os princípios e os ideais que nortearam o momento histórico que Kwame N’Krumah, Léopold Sédar Senghor, Aimé Césaire, Ahmed Sékou Touré, Jomo Kenhatta; Julius Kambarage Nyerere, Modibo Keita, Patrice Émery Lumumba, António Agostinho Neto, Amílcar Cabral e outros nacionalistas apelidaram de começo de um a longa marcha da África e dos africanos rumo à reconquista do humano, da liberdade, do bem-estar, da prosperidade e da soberania para, numa dinâmica de “*check and balance*”, tirar as consequentes elações que os referidos desfasamentos nos impõem hoje.

E para compreender os meandros de uma tal analítica é imperioso situá-la num entrelaçamento dialético entre a filosofia, enquanto busca racional e possível do sensato, e a política enquanto conjunto de ações concertadas com vista o bem-comum, tal como diz Eduardo Oliveira, na “Filosofia Política e Teoria Social”, quando recorre a Kant para mostrar que a filosofia e a política não se misturam, complementam-se<sup>1</sup>. Pois, embora o filósofo e o político estejam submetidos a imperativos distintos, o primeiro à verdade e o segundo à eficácia, a filosofia não se inibe em admitir que é justamente aí, nessa submissão a imperativos distintos, que reside a distância e a proximidade do político com o filósofo, dois saberes que, em última análise, convergem para o mesmo fim: “a luta pelo bem, pelo belo e pelo justo”. E nesta dialética, o político cujos princípios de ação se materializam num conjunto de enunciados empíricos, deve permitir ao filósofo que o critique livremente, de modo a que, pouco a pouco, ambos acabem por coincidir com os princípios fundamentais da razão no seu aspeto performativo.

Sublinha-se, desde logo, que a visão política de Frantz Fanon inscreve-se precisamente na reafirmação desta necessidade da dialética que aproxima e distancia estas duas esferas do existencial humano e do seu imaginário social, dando azo a que a filosofia

---

<sup>1</sup> Cfr. OLIVEIRA, C. Eduardo (2001). *Filosofia Política e Teoria Social*. Brasil, Núcleo Interdisciplinar de Estudos e Pesquisas em Filosofia, p. 10.

política contemporânea em África, tal como alude Abel Kouvouama, no “*Penser la Politique en Afrique*”, deve também ter em conta os objetivos práticos da política para pensá-la na sua complexidade, quer como espaço de possibilidades, quer como espaço de experimentação de condutas humanas sob os aspetos individuais e coletivos<sup>2</sup>. E é precisamente a partir deste pressuposto que assumimos que a obra de Fanon é uma condição de possibilidade para aprofundar a discussão entre a filosofia e a política, no intuito de questionar e problematizar filosoficamente os factos políticos, as opções políticas e ideológicas utilizadas na era poscolonial, para que a filosofia, como diz Aminata Diaw, analise as lógicas implícitas e as suas formas mais concretas de determinar e condicionar a história individual e colectiva dos africanos, bem como os actos dos actores sociais e políticos, especialmente aqueles cujo sentido, muitas vezes, foge à racionalidade de um querer viver juntos<sup>3</sup>.

Assim, o nosso trabalho, que inclui duas partes e oito capítulos, procurou dar corpo aos seguintes objectivos: i). Reafirmar a necessidade da dialética entre a filosofia e a política, no contexto africano, para um aprofundamento conjunto do sentido da acção política, por via da análise do seu telos social, que é, inquestionavelmente, o bem-estar de todos os cidadãos; ii). Discutir, à luz dos textos de Fanon, em que medida a não superação de sequelas da violência colonial no contexto poscolonial pode continuar a influenciar o curso dos acontecimentos políticos, económicos, culturais e epistemológicos nos Estados-poscoloniais de África; iii). Identificar a génese da crise dos Estados-poscoloniais de África a partir da estratégia colonial de fragmentação de comunidades africanas; iv). Mostrar, por via de uma análise fenomenológica, que a dinâmica do desejo mimético dos impulsos de violência e de inimizade interiorizados, pelos africanos, no espaço-colonial pode ser um grande impasse para a construção de um verdadeiro Estado-nação em África; v). Advogar um novo recurso ao consciencismo, tal como postulado por N’khrumah, como caminho para a re-perspectivação de uma política emancipadora em África; vi). E, nas entrelinhas, pugnar por uma filosofia política fundada numa ética de intersubjetividade assente na assunção do negro como uma alteridade válida do outro negro e do branco.

---

<sup>2</sup> Cfr. KOUVOUAMA, Abel (2000). *Philosophie et Politique en Afrique. Introduction au theme: Penser la Politique en Afrique*. Dakar, Le Dossier, p. 6.

<sup>3</sup> Cfr. DIAW, Aminata (1994). *Democratization et logiques identitaires en acte, l’invention de la politique en Afrique*. Dakar, Série Monographie 2/94 du Codesria, p. 2.

## **Iª Parte**

### **VISÃO POLÍTICA DE FRANTZ FANON:**

### **UM OLHAR HOLÍSTICO E TRANSDISCIPLINAR SOBRE A COLONIZAÇÃO E DESCOLONIZAÇÃO EM ÁFRICA<sup>4</sup>**

---

<sup>4</sup>A nossa compreensão e extensão do conceito África neste trabalho circunscreve-se apenas nos limites geográficos dos Estados-poscoloniais a sul do Saara.

## Cap. I.

### FRANTZ OMAR FANON: ATUALIDADE, VALIDADE TEMÁTICA, BREVES NOTAS BIOGRÁFICAS E BIBLIOGRÁFICAS

#### 1.1. Abrangência e delimitação do âmbito da presente abordagem

Sem qualquer pretensão de recusar a aplicabilidade deste estudo ao contexto sociopolítico do terceiro-mundo, julgamos oportuno, do ponto de vista metodológico, circunscrever a nossa análise e reflexão à realidade pós-colonial dos Estados africanos a sul do Saara, embora conscientes de que as narrativas históricas que configuram o quadro epistemológico deste estudo transcendem os limites geográficos e históricos desta parcela do continente africano. Aliás, é um dado assente de que esta parte do continente africano enferma de problemas que, em certa medida, são transversais a muitos Estados do terceiro-mundo e cuja saída, em alguns casos, pode ser encontrada na releitura de Fanon que, há cerca de sessenta anos, defendia que a luta pela libertação do negro, em particular e do oprimido, em geral, tem de ser uma luta à “escala continental” e, mesmo, “ultra-continental”, tendo o próprio negro como grande protagonista<sup>5</sup>.

Para congregar o mundo negro em torno desta luta, Fanon recorda que a tese colonialista, segundo à qual “a noite humana caracterizou o período pré-colonial”, embora tenha como primeiros destinatários os povos desta parte do continente, não deixa de ser aplicável, por um lado, a todos os habitantes do continente africano e, por outro lado, a todos os negros do mundo porque, no final do dia, todos são afetados pelas categorias de selvagem e bárbaro aos olhos dos ocidentais e não ocidentais brancos e negros ostentadores de máscaras brancas. Daqui se deduz que vários traumas comuns que afetam o inconsciente coletivo dos povos desta parcela do continente africano afetam também, ainda que em proporções diferentes, os outros negros de outras latitudes do mundo. Mas, ainda assim, este estudo que versa essencialmente sobre os desafios da descolonização efetiva de África, destina-se mais às populações negras ou brancas que compõem os Estados africanos a sul do Saara do que aos negros da diáspora, embora estes últimos sejam também, em certo modo, abrangidos pela reflexão.

---

<sup>5</sup> Cfr. FANON, Frantz (1968). *Os Condenados da Terra*. Rio de Janeiro, Civilização Brasileira, Trad. José Laurênio de Melo, p. 179.

De referir que este entendimento foi amplamente partilhado pelos escritores negros reunidos em Paris, em 1956, a quando do primeiro congresso da Sociedade africana da Cultura. Nesta ocasião, os negros da América Central e da América Latina refletiam, de forma espontânea, em torno dos problemas que os desafiavam, naquela altura, e continuam, nas devidas proporções, a desafiar de forma transversal, tanto os negros da diáspora, quanto os seus congêneres africanos<sup>6</sup>. Basta, para o efeito, recuar no tempo e ouvir as vozes de Kofi Abrefa Busia (do Gana), de Birago Diop (do Senegal), de Amadou Hampaté Bá (do Mali), de Saint-Clair Drake (de Chicago), etc., todos afirmando, de forma unânime, os desafios comuns a todos os negros, sendo um dos quais o desafio da identidade negra. Neste congresso, os escritores negros procuravam dar conta de que da resolução da questão da identidade do negro, depende a sua desalienação e, desta última, o seu desenvolvimento efetivo e inclusivo. Efetivamente, a luta pela desalienação do negro constitui, para Fanon, a condição prévia para uma aculturação efetiva e, ao mesmo tempo, o pressuposto fundamental para integrar de forma equilibrada e segura o mundo globalizado<sup>7</sup>.

Desde este ponto de vista, a nossa opção de circunscrever o discurso fanoniano no contexto da África subsariana tem simplesmente a ver com o facto de que o discurso de Fanon encontra mais atualidade no contexto sociopolítico da África subsariana do que no da África magrebina ou dos negros da diáspora, embora conscientes de que, em Fanon, a assunção do conceito “África branca” é ela mesma objeto de um questionamento profundo, porquanto decorre da tendência colonialista e fragmentista do continente africano<sup>8</sup>. Prova disso é que o próprio conceito de “negro” é, no entender de Fanon, um legado colonial aplicado indiscriminadamente a todos os homens e mulheres originários do continente africano, incluindo os de vínculo parental parcial que vivem dentro ou fora do continente africano.

Nesta conformidade, a circunscrição da nossa reflexão à uma parcela do continente africano decorre tão-somente de uma necessidade essencialmente metodológica. Pelo que é preciso reiterar que os nossos argumentos de razão para uma tal

---

<sup>6</sup> Cfr. FANON, Frantz (1968). *Os Condenados da Terra*. Op. cit, p. 179.

<sup>7</sup> Cfr. *Ibid.*

<sup>8</sup> “A África se divide em duas partes, uma parte branca e outra parte negra [...] Afirma-se que a África branca tem uma tradição de cultura milenária que é mediterrânea, que prolonga a Europa e participa da cultura grego-latina. Olha-se a África negra como uma região inerte, bruta, não civilizada [...] selvagem [...]”. Cfr. FANON, Frantz 2002 (1961). *Les Damnés de la terre*. Québec, Bibliothèque Paul-Émile-Boulet de l’Université du Québec, p. 156.

delimitação prendem-se, tão-somente, com duas constatações fundamentais: a primeira tem a ver com a ênfase muito particular que as obras de Fanon conferem à esta parte do continente africano e ao negro colonizado para tematizar os desafios da descolonização em África; a segunda prende-se com a nossa própria convicção que nos leva a deduzir que, sem qualquer desprimor aos negros que vivem a norte do Saara, a tese estruturante deste estudo encontra o seu significado e enquadramento na realidade vivida, com mais ou menos intensidade, nos Estados que compõem esta parte do continente africano, convencionalmente chamada de “África negra”, que elegemos como referência paradigmática para a compreensão do discurso fanoniano sobre os desafios da descolonização em África.

## **1.2. Atualidade, pertinência e relevância do discurso fanoniano sobre a colonização e a descolonização no século XXI**

Existe uma possível atualidade da obra de Fanon nos dias que correm? Esta questão circunstancial e, todavia, metodológica é inevitável em qualquer estudo de Fanon nos nossos dias. Pois, há quem defenda que com o passar do tempo, a obra de Fanon entrou na longa lista de tratados superados, e conseqüentemente, anacrônicos. De facto, no início desta pesquisa, um dos nossos grandes amigos, com quem gostamos de partilhar as nossas expetativas, projetos, frustrações e reflexões, fez-nos a seguinte indagação, na sequência de uma breve discussão sobre a nossa temática de investigação científica: “sobre o colonialismo e os males a si associados contra os povos e o continente africano já sabemos”, dizia ele. E prosseguindo, questionou: “em que é que a tua reflexão será útil para o momento atual de Angola e de África?” Este questionamento do Dr. Américo Erílio Tarcísio, embora insinuasse uma perceção de anacronismo ou de extemporaneidade da nossa temática, da parte dele, transformou-se muito rapidamente no “momento da tese”.

O momento decisivo que mudou o rumo da nossa leitura em torno do fenómeno colonial na medida em que a pergunta tinha deslocado o centro da nossa apreensão epistemológica, da mera tendência narrativista para uma necessidade analítica, obrigando-nos a procurar no passado colonial, numa dinâmica fenomenológica, referências que atestam, nos nossos dias, a atualidade do fenómeno colonial, tanto no plano psicológico e cultural, quanto no plano filosófico, económico e político. Por outro lado, o questionamento do Dr. Américo Erílio Tarcísio, permitiu-nos assumir, a título hipotético, a existência de muitos outros críticos, sobretudo aqueles que nunca leram

Fanon ou que o leram de forma muito superficial, que a exemplo do Dr. Américo, questionariam, logo no seu primeiro contacto com a nossa temática, a atualidade e a pertinência de uma problemática, como esta de Fanon, que emerge de um passado concreto, isto é, do passado colonial, num contexto diferente e com referências, tanto conceituais, quanto vivenciais, superadas no tempo e no espaço.

Esta suspensão pode se tornar mais expressiva perante a formulação da problemática da colonização a partir de categorias de civilizados, de primitivos ou selvagens, de luta de libertação nacional, da burguesia nacional, etc., em contraste com as categorias modernas que configuram o atual quadro conceitual da filosofia política em África e, em certa medida, no mundo (tais como: imigração, multiculturalismo, política de inclusão social, corrupção, identidade política na era pós-colonial, etc.) que, em teoria, parece relegar o discurso fanoniano ao plano anacrónico. Pois, à primeira vista, parece que no discurso fanoniano, parafraseando Fabien Eboussi Boulaga<sup>9</sup>, tanto os sujeitos, quanto os objetos do referido discurso, isto é, aqueles que falam e aqueles de quem se fala e, mesmo, o lugar de onde se fala e do qual se fala, já são afetados por um certo anacronismo ditado, talvez, pela superação conceitual e contextual dos termos estruturantes da problemática em análise.

Mas esta suspensão parece desembocar numa espécie de incógnita, tal como sugere Jean-Paul Sartre<sup>10</sup>, quando confrontada com questões como: a obra do autor dos “Condenados da Terra” não é afetado por um dilema “do nunca mais e do ainda não”? De facto, na sequência deste dilema de difícil articulação, emergem outros questionamentos como: a colonização, enquanto conceito e fenómeno histórico, faz efetivamente parte de um passado sem qualquer relação com o presente? Terá a problemática da colonização em Fanon o significado de uma evocação da história como uma forma de “ressurreição” do passado? E mais, a afirmação sartriana, assumida por Clément Mbom<sup>11</sup>, segundo a qual “o livro [...] escrito [...] sobre as coisas mortas, já não tem qualquer lugar nesta terra”, porque “não fala de nada que nos interessa diretamente”, pode ser aplicada, “*ipsis-verbis*”, à obra de Fanon?

<sup>9</sup> Cfr. BOULAGA, E. Fabien (1977). *La crise du muntu*. Paris, Présence Africaine, p. 155.

<sup>10</sup> Cfr. SARTRE, Jean-Paul (1948a). *Qu'est-ce que la littérature*. Paris, Gallimard, p. 143.

<sup>11</sup> Cfr. MBOM, Clément (1986a). “L'idéologie de Fanon face au dilemme du jamais plus et d'après encore”. In: *L'actualité de Frantz Fanon. Actes du Colloque International de Brazzaville, 12-16 (Décembre)*, Paris, Éditions KARTHALA, p. 203.



Pode parecer inverosímil pensar que a problemática da colonização e descolonização tenha ainda alguma atualidade hoje. Mas, tal como diz Axelle Kabou<sup>12</sup> a realidade e os estudos mostram claramente que os elementos estruturantes destes conceitos mantiveram uma grande atualidade a vários níveis de vida social, política, económica e cultural nos Estados-poscoloniais de África, sobretudo, a sul do Saara. Aliás, Alice Cherki<sup>13</sup>, defende, mesmo, que o anacronismo atribuído ao pensamento de Fanon decorre de uma superficialidade analítica que tende a confundir os conceitos aos conteúdos. Pois, se se pode admitir, até certo ponto, que os conceitos de animalização e de coisificação do colonizado pertencem a um espaço histórico e, eventualmente, semântico já ultrapassado, parece, todavia, muito ingénuo e, mesmo, superficial considerar que o conteúdo associado aos referidos conceitos seja também assunto do passado. É certo que hoje a questão já não se coloca nos termos de uma declaração explícita do outro como animal ou “in-humano” por configurar, do ponto de vista do direito e da lei, um crime e uma violação flagrante dos direitos humanos. Entretanto, parece não haver dúvidas de que a possibilidade de reduzir o outro, de variadíssimas formas, à ordem do animal ou do “in-humano” e decretar a sua exclusão da ordem dos humanos, não pertence à esfera do impensável, nem do impossível<sup>14</sup>.

De facto, as imensas tribos massacradas e exploradas, as inúmeras crianças desnutridas, os milhares de jovens migrantes que morrem no Mar Mediterrâneo, as milhares de crianças exploradas sexualmente como resultado do tráfico humano, os incalculáveis famintos e miseráveis que resultam das injustiças económicas e políticas no contexto pós-independência dos Estados africanos, constituem um quadro real que remete o debate sobre o anacronismo ou não da animalização e coisificação dos humanos a um plano meramente terminológico<sup>15</sup>. Por isso, o desafio deste trabalho consiste precisamente em tentar encontrar, tanto em Fanon, quanto na atualidade factual e discursiva dos Estados-poscoloniais, respostas que aclarem estas dúvidas e suspensões, no intuito de justificar a contemporaneidade e a pertinência da crítica fanoniana da colonização nos dias que correm.

---

<sup>12</sup> Cfr. KABOU, Axelle, 2013 (1991). *E se a África recusasse o desenvolvimento*. Luanda, Edições Mulemba Faculdade de Ciências Sociais/Edições Pedagogo, p. 39.

<sup>13</sup> Cfr. CHERKI, Alice (2000). *Frantz Fanon: Portrait*. Paris, Édition du Seuil, p. 388.

<sup>14</sup> Cfr. *Id.*, p. 386.

<sup>15</sup> Cfr. *Id.*, p. 389.

Desde logo, parece-nos fundamental sublinhar, tal como alude Fabien Eboussi Boulaga<sup>16</sup>, que, se por um lado, o discurso sobre a colonização não se constrói em torno de objetivos, pretensões ou avaliações anacrónicas moralizantes e reabilitadores do passado ou dos antepassados, por outro lado, o discurso sobre a colonização impõe-se-nos como uma espécie de “memória vigilante” que se exerce sobre um presente que se consubstancia num conjunto de atitudes, comportamentos, modelos de organização e de representações sociais, políticas, económicas, religiosas, tecnológicas, etc., enquanto resquícios de uma mentalidade colonialista que configuram um quadro neocolonial ou “necropolítico”, nos termos de Achille Mbembe, que deve ser denunciado, combatido e superado na atualidade dos Estados-poscoloniais de África.

Nesta ordem de ideias, o pensamento de Fanon, tal como reconhece Alice Cherki<sup>17</sup>, embora julgado obsoleto e anacrónico, por certos pensadores, tem uma missão crucial no atual contexto dos Estados-poscoloniais de África, tanto no plano interno, quanto no plano externo em que os africanos, em particular, e os negros, em geral, se confrontam com uma globalização de afirmação cognitivista e de exclusão do diferente, pelas análises e chamadas de atenção que encerra e que, hoje, podem ser (re)assumidas como uma verdadeira chave de leitura, de interpretação e reinterpretação de um passado histórico com várias incidências no atual curso dos acontecimentos no mundo, tanto na perspetiva endógena, quanto na perspetiva exógena de cada Estado africano. Trata-se, nos dizeres de Alice Cherki, de um pensamento “sempre em ato, que nos ajuda a resistir aos maus ventos do tempo presente nos campos do político, do cultural e do devir individual [...]”<sup>18</sup>.

Por conseguinte, se é verdade que a situação colonial e as mais diversas relações ou não relações que suscitou entre os colonizados e os colonizadores pertencem, do ponto de vista político e terminológico, ao passado dos anos sessenta, não é menos verdade que a lógica de uma sociedade bipolarizada que opõe os oprimidos dos opressores ou os explorados dos exploradores e, não poucas vezes, na legitimada linguagem de governantes e governados, continua a ser o legado deste passado histórico em vários Estados-poscoloniais de África<sup>19</sup>. E, convenhamos, que este legado marcará ainda, por muitos anos, o espaço real e simbólico no interior do qual se jogam e se desenvolvem as

---

<sup>16</sup> Cfr. Cfr. BOULAGA, E. Fabien (1977). Op. cit., p. 155.

<sup>17</sup> Cfr. CHERKI, Alice (2000). Op. cit., p. 386.

<sup>18</sup> Cfr. *Id.*, pp. 386, 390.

<sup>19</sup> Cfr. *Id.*, p. 386.

relações interpessoais, grupais e regionais, tanto ao nível continental, quanto ao nível planetário<sup>20</sup>. Um tal legado é, hoje, reforçado pelas novas dinâmicas de uma “globalização” que já se assumiu como um verdadeiro espaço físico e metafísico de consolidação da lógica do “diferente excluído”<sup>21</sup> cujo corolário é a cristalização das mais variadas formas de violências simuladas ou expressas.

Desde esta perspectiva, Fanon é, inquestionavelmente, um dos mais emblemáticos precursores dos estudos pós-coloniais cuja atualidade reside precisamente nas chamadas de atenção e nos gritos de alarme que impregnam os seus enunciados em torno dos resquícios bastante significativos do racismo e do neocolonialismo, enquanto espaço de (re)produção de relações sociais maniqueístas que opõem os opressores dos oprimidos, tanto no contexto da África pós-independente, quanto no contexto do mundo globalizado<sup>22</sup>. Assim, retomar a problemática da colonização significa, nos termos de Fabien Eboussi Boulaga, reativar a “memória vigilante” e assumi-la como uma espécie de razão crítica em face de tendências, práticas, atitudes e ideologias que tendem a perpetuar, na atualidade, paradigmas culturais, sociais, económicos, políticos, religiosos, etc., que, numa determinada fase da história, longínqua ou recente, atentaram contra a dignidade e liberdade humanas. A “memória vigilante” configura, desde este ponto de vista, um esforço de identificação e de denúncia de todas as formas, expressas ou simuladas, de exploração, alienação e auto-alienação que se resumem numa espécie de “necropolítica” que sorrateiramente invade as instituições modernas numa forma de não-presença que se desvenda num conjunto de práticas incongruentes com o presente e com o futuro perspectivados<sup>23</sup>.

Importa, no entanto, salientar que a “memória vigilante” não é uma espécie de saudosismo sobre um passado pretérito de África que mantém o tradicional e o moderno indistintos. Pois, embora, admita um distanciamento e uma diferenciação entre a tradição e a modernidade, sobretudo em relação às possíveis clivagens, contradições e distorções que caracterizam o âmbito histórico destes dois conceitos, a “memória vigilante” não opõe estas duas categorias histórico-existenciais. Não as opõe na medida em que admite que o tradicional é, em certa medida, portador do moderno, tal como o moderno é, na

---

<sup>20</sup> Cfr. CHERKI, Alice (2000). Op. cit., pp. 385-386.

<sup>21</sup> Alice Cherki diz claramente que hoje a globalização económica tornou-se o lugar, por excelência das desigualdades, tanto no interior de chamados países do “Norte”, quanto no interior dos chamados países do “Sul”, dando lugar a uma grande multidão de gente que configura o que pacificamente se denomina por “globalisation de l’exclusion”. Cfr. *Id.*, p. 386.

<sup>22</sup> Cfr. *Id.*, p. 9.

<sup>23</sup> Cfr. BOULAGA, E. Fabien (1977). Op. cit., p. 155.

devida proporção, portador do tradicional. Aliás, temos de convir que o conceito de tradição, tal como evocado por Fabien Eboussi Boulaga<sup>24</sup>, remete para um conjunto de regras, instruções e prescrições tomadas nos limites da conjectura e refutação, como diria Sir Karl Popper, em harmonia com as exigências espaciais e temporais, que, numa dinâmica de crítica e afirmação se apresenta como um interior coletivo.

Parece-nos, desde logo, evidente que os questionamentos, ironicamente levantados por Clément Mbom<sup>25</sup>, constituem, à partida, uma boa provocação para o aprofundamento do alcance da obra de Fanon que, embora, produzida dentro de um contexto histórico específico, parece transcender a contingência espaço-temporal de um tal ou qual passado, recusando o seu aprisionamento no passado. Pois, não obstante a sua consciência de ser irredutivelmente filho da sua época e da certeza de que “todo problema humano exige ser considerado a partir do tempo” e do lugar em que ocorre, Fanon não se inibe em considerar que o ideal na vida é que “o presente sempre sirva para construir o futuro” universal<sup>26</sup>. E é na senda desta convicção que se pode afirmar, hoje, que a abrangência empírica e epistémica da sua obra lhe confere atualidade e legitimidade necessárias para superar a já referida contingência espaço-temporal.

De notar que a excessiva circunscrição da sua obra num determinado tempo e espaço, denota, com bastante nitidez, de que Fanon não tinha a exata noção do verdadeiro alcance da sua obra e, muito menos, do caráter extra-temporal de seus escritos cujo significado se revela “meta-temporal” e “meta-espacial”. Esta extratemporalidade da obra de Fanon é também afirmada por Clément Mbom, para quem Fanon é:

um escritor trans-histórico. Sua obra perfura a opacidade do tempo e de geração em geração, impõe-se à humanidade [...]. É uma verdadeira obra de arte<sup>27</sup>.

Uma percepção também partilhada por Michel Giraud quando afirma que o pensamento de Fanon “não é redutível a uma série de fórmulas categóricas. Ele transborda de toda a parte os esquemas simplistas nos quais se pretende enclausurá-lo”<sup>28</sup>. Aliás, é precisamente a partir deste pressuposto que os estudiosos de Fanon deduzem o caráter “intemporal e utópico” da sua obra, isto é, uma obra mais aberta ao futuro do que

<sup>24</sup> Cfr. BOULAGA, E. Fabien (1977). Op. cit., p. 155.

<sup>25</sup> Cfr. MBOM, Clément (1986a). Op. cit., p. 203.

<sup>26</sup> Cfr. FANON, Frantz (1952). Op. cit., p. 65.

<sup>27</sup> Cfr. MBOM, Clément (1986a). Op. cit., pp. 213-214.

<sup>28</sup> GIRAUD, Michel (1986). “Théorie et pratique dans la pensée politique de Frantz Fanon”. In: *L’actualité de Frantz Fanon. Actes du Colloque International de Brazzaville*. Op. cit. p. 219.

agrilhoadas no passado. Trata-se de uma obra, como reconhece Jean-Paul Sartre<sup>29</sup>, que desafia o “nunca mais” pela sua abertura a “um ainda não”, inscrito na ordem do possível. Por conseguinte, torna-se sensato, pelo menos do ponto de vista metodológico, questionar se não estarão equivocadas as leituras ou visões que vêm na análise fanoniana da colonização e, conseqüentemente, da descolonização uma temática anacrónica, ancorada num passado concreto já vencido – o passado colonial?

Este questionamento ganha legitimidade epistémica, por um lado, pelo facto de que Fanon nunca deixou de firmar o seu distanciamento com qualquer saudosismo histórico tal como ele próprio no-lo declara: “sou o meu próprio fundamento e é ultrapassando o dado histórico, instrumental que introduzo o ciclo da minha liberdade”<sup>30</sup>. E, por outro lado, pelo facto de que a descolonização em Fanon não constitui uma simples acção. Ela é, fundamentalmente, uma perspectiva, um processo, um somatório contínuo de acções com vista à liberdade, dignidade, autonomia e realização coletiva, dos ex-colonizados, que deve ser aferida no bem-estar e na emancipação efetiva de cada indivíduo concreto como sujeito de direito no Estado-poscolonial.

Aliás, retomando Fanon, Boaventura de Sousa Santos defende a irredutibilidade do termo descolonização à independência política dos Estados, antes colonizados. Na sua ótica, a descolonização, enquanto conceito, “refere-se, antes de mais, a um amplo processo histórico de recuperação ontológica” que supõe “o reconhecimento dos conhecimentos e a reconstrução da humanidade”, incluindo o direito inalienável dos povos a construir a sua própria história e a “tomar decisões com base na sua própria realidade e na sua própria experiência”. Mas, em última análise, a descolonização deve consistir na assunção do desafio de “eliminar a linha abissal que continua a separar a sociabilidade metropolitana da sociabilidade colonial”, sendo esta última o lugar de sujeição dos cidadãos “a formas de exclusão radical e abissal”<sup>31</sup>.

A descolonização é, nos dizeres de Fanon, um compromisso com o futuro que começa hoje; um compromisso que se desenha na determinação de pôr fim a todas as estruturas, físicas e metafísicas, coloniais para reerguer um homem novo, um mundo novo e uma ordem social, económica, política e jurídica nova. É, precisamente, nesta conformidade que Alice Cherki o descreve como o homem para quem a vida é um

---

<sup>29</sup> Cfr. SARTRE, Jean-Paul (1948a). Op. cit., 143.

<sup>30</sup> FANON, Frantz (1952). *Peau noire, masques blancs*. Paris, Éditions du Seuil, p. 186.

<sup>31</sup> Cfr. SANTOS, Boaventura de Sousa (2020). *O Fim do Império Cognitivo: a afirmação das epistemologias do Sul*. 2ª Edição, Coimbra, Edições Almedina, S.A., p. 190.

renovado compromisso com o presente; o homem que interiorizou que todo apelo ao passado só serve para o testemunhar e nunca para o narrar. Aliás, a sua máxima segundo a qual “não se conta o seu passado, testemunha-se”, ganhava corpo na intensidade da sua presença que permitia “retraçar o percurso de um homem, fora de normas; o homem que se define não pelos seus escritos, mas pelos fragmentos de sua vida”. Pois, é a “sua presença intensa que caracterizava cada momento da sua vida, dando corpo ao seu discurso”<sup>32</sup>.

Não podemos não referir, no entanto, que para lá desta fundamentação inerente à própria obra de Fanon, várias outras referências justificam, nos nossos dias, a necessidade da retoma da reflexão fanoniana sobre a problemática da colonização e descolonização, tanto no contexto africano, quanto no contexto mundial. A primeira prende-se com a tendência, cada vez mais crescente, da globalização de exclusão em face dos inúmeros movimentos migratórios, sobretudo, em sentido sul-norte. De recordar que alguns autores dos chamados “*Post-colonial studies*” têm apontado para a necessidade que os Estados soberanos têm, em face das novas movimentações ou “migrações sul-norte e norte-sul” de populações, em definir uma nova identidade política pós-colonial capaz de reduzir os níveis de tensão, sobretudo, entre aqueles Estados que albergam no seu seio cidadãos dos (ex)Estados colonizadores e colonizados<sup>33</sup>. A segunda tem a ver com a pretensão africana manifestada na Agenda África 2063, que enuncia, na voz dos líderes africanos, o século XXI como um século do continente africano, assumindo o compromisso de, nos próximos cinquenta anos, isto é, até 2063, trabalhar para o desenvolvimento sustentável da África, consubstanciado na autonomia económica e política e na criação de países e instituições autónomos, capazes, inclusivos e responsáveis, a todos os níveis e em todas esferas, pelo seu próprio destino<sup>34</sup>.

Esta Agenda África 2063, composta por um conjunto de sete aspirações, é uma clara confissão de que o desafio da descolonização efetiva dos Estados africanos constitui, inquestionavelmente, uma problemática da atualidade. Pelo que é premente assumir que se África continuar a recusar a descolonização e, conseqüentemente, o desenvolvimento, como diria Axelle Kabou<sup>35</sup>, isto é, se não encontrar uma estratégia eficaz de superação

<sup>32</sup> CHERKI, Alice (2000). Op. cit., p. 11.

<sup>33</sup> Cfr. BANCEL, Nicolas et alii (2010). *Ruptures Postcoloniales: Les nouveaux visages de la société française*. Paris, Éditions LA DÉCOUVERTE, pp. 9ss.

<sup>34</sup> Cfr. COMMISSION DE L'UNION AFRICAINE (2015). *Agenda 2063. L'Afrique que nous voulons*. Adis-Abeba, Édition finale publiée en avril 2015, p. 1 [3].

<sup>35</sup> Cfr. KABOU, Axelle (1991). *Et si l'Afrique refusait le développement?* Paris, Éditions L'Harmattan, p. 12.

das mais variadas formas, abertas e veladas, de neocolonização, endógena e exógena, cujos enunciados se fazem realidade com a cristalização de mentalidades burguesistas instaladas, a vários níveis, no interior do continente africano, a Agenda África 2063 não passará de uma “*Charte africaine de bonnes intentions*”.

A terceira diz respeito à previsão do crescimento demográfico nos próximos cinquenta anos e ao desafio da segurança alimentar mundial, como consequência do referido crescimento, que não pode ser pensado como um fenómeno independente à mobilidade humana que pressupõe, sobretudo, em sentido sul-norte, embora o advento da Covid-19 seja hoje uma variável a ter em conta na discussão da matéria em epígrafe. A quarta refere-se à convicção ocidental de um suposto direito de exploração de recursos naturais malparados ou subaproveitados (em África) e o imperativo da sua transformação em riquezas efetivas para, supostamente, acudir às necessidades da Humanidade<sup>36</sup>. A quinta prende-se com a convicção de um suposto dever moral ocidental de continuar a acompanhar o movimento civilizacional dos negros, enquanto durar a “colonização de autonomia”, até à sua maioria política. A sexta prende-se com a retoma do discurso político que apresenta a colonização, seja ela de exploração, de povoamento, de assimilação ou de autonomia, como um ato humanista levado a cabo pelos europeus no âmbito de uma missão civilizadora que consagra a colonização como uma espécie de “felix culpa” para os africanos<sup>37</sup>. Trata-se de uma tentativa de exaltar uma suposta dimensão da missão civilizadora da colonização enquanto compromisso ocidental de libertar os povos negro-africanos da barbaridade primitiva de que teriam sido vítimas na fase pré-colonial.

De salientar que a obra “*Mission civilisatrice: le rôle de l’histoire coloniale dans la construction de l’identité politique française*”, de Dino Constantini, é uma crítica contra esta antiga e nova narrativa, que procura desviar o olhar sobre os crimes coloniais e exaltar o estatuto ocidental de “bem-feitor” dos (ex)Estados colonizados, no intuito de trilhar novos caminhos de afirmação e consolidação da hegemonia ocidental nos Estados-poscoloniais de África. E a perigosidade de uma tal narrativa reside, tal como denuncia Dino Constantini<sup>38</sup>, no facto de que a consolidação deste estatuto não acontece sem a consolidação do “poder de tutela”, dos (ex)Estados colonizadores e de outros Estados

---

<sup>36</sup> SARRAUT, Albert (1931). *Grandeur et servitude coloniales*. Paris, Éditions du Sagittaire, pp. 111, 138.

<sup>37</sup> Cfr. FOLLINET, Joseph (1935). *Morale Internationale*. Paris, Bloud & Gay, pp. 101, 268.

<sup>38</sup> Cfr. CONSTANTINI, Dino (2008). *Mission civilisatrice, le rôle de l’histoire colonial dans la construction de l’identité française*. Paris, Éditions la Découverte, p. 145.

desenvolvidos (ocidentais ou não) sobre os Estados independentes de África até que não demostrem, à luz de critérios ocidentais ou de outras potências económicas, uma maturidade económica, política e organizacional que permitam a sua autonomia efetiva<sup>39</sup>.

Para reforçar o sentido de uma tal perigosidade, Dino Constantini reafirma que o caráter persuasivo de um tal discurso reside no amparo institucional ou escolar de que goza e de onde granjeia o estatuto de um “pensamento de Estado” por se tratar, como diria Pierre Bourdieu, de uma narrativa que se consolida em meios escolares ou académicos que constitui:

[...] um dos maiores poderes do Estado: aquele de produzir e de impor as categorias de pensamento que aplicamos espontaneamente a todas as coisas do mundo e ao próprio Estado<sup>40</sup>.

Hoje, mais do que nunca, a dinâmica de um mundo aberto fundado na política de inimizade, parafraseando Achille Mbembe<sup>41</sup> e Sir Karl Popper<sup>42</sup>, simultaneamente, que configura a hodierna geopolítica nacional e internacional, impõe-nos as seguintes indagações: é possível separar a tese da inassimilabilidade de migrantes aos costumes democráticos e às boas práticas ocidentais da ideologia colonialista? É possível pensar nas guerras e missões de manutenção da paz sem pensar na mentalidade colonialista acoplada à indústria ocidental de armamento? É possível pensar na simultaneidade de uma África-negra magnífica e miserável, parafraseando Ricardo Soares de Oliveira, sem pensar na ambição desmedida dos líderes africanos e na relação de uma tal ambição com o espírito colonialista que impregna o pensar e o agir de tais líderes que escolheram o caminho de intermediação dos interesses económicos dos países desenvolvidos para assegurar os seus próprios dividendos? É possível separar o silêncio de muitos líderes africanos perante tantos casos de ingerência externa e de desestabilização de vários Estados africanos, pelos poderios ocidentais, das resoluções constantes da “*Charte de L’Impérialisme*”<sup>43</sup>? A denúncia bombástica de Leopold Sédar Senghor na “*Entretien dans Jeune Afrique, 7/1/1977*” em que confessa: “*Sous le régime colonial, on pouvait protester et on avait le peuple avec soi. Aujourd’hui, on est colonisé et on ment au peuple*

<sup>39</sup> Cfr. CONSTANTINI, Dino (2008). Op. cit., p. 145.

<sup>40</sup> BOURDIEU, Pierre (1994). *Raisons pratiques: Sur la théorie de l’action (Esprit d’État)*. Paris, Seuil, p. 101.

<sup>41</sup> Cfr. MBEMBE, Achille (2016). *Politiques de l’inimitié*. Paris, La Découverte, p. 3.

<sup>42</sup> Cfr. POPPER, S. Karl (1979). *La Société Ouverte et Ses Ennemis: L’Ascendant de Platon*. Paris, Éditions du Seuil, T. 1., p. 3.

<sup>43</sup> CONFÉRENCE DE BERLIN (1885). *La Charte de l’Imperialisme*. Belgique, Musée royal de l’Afrique central en Tervuren (par André Banda Kani, Président du Nouveau Mouvement Populaire - NMP).



*qu'on est libre*”, não é uma clara evidência da manutenção de resoluções contidas na “*Charte*” supra referenciada?

Todos estes questionamentos mostram, no fundo, que a colonização constitui uma viragem histórica mundial inescamoteável, por se tratar de uma referência incontornável e constitutiva a partir da qual se pensa e se avalia qualquer estrutura sociopolítica moderna dos Estados pós-coloniais. Por conseguinte, a reflexão sobre a colonização e a descolonização constitui um imperativo categórico e estratégico com vista à conceção de reformas propiciadoras de uma nova identidade política dos Estados africanos e, ao mesmo tempo, lugar de maturação para uma abertura externa, mais responsável, mais prudente e mais autónoma num contexto de globalização e de exclusão. Neste sentido, fugir ao debate sobre a problemática da colonialização pode significar, tal como alude Dino Constantini<sup>44</sup>, uma recusa de compreensão da dinâmica geoestratégica do mundo atual. Todas estas premissas reforçam, em nosso entender, a inescamoteável atualidade da problemática da descolonização, não só enquanto recusa de qualquer modernização do espírito colonialista, mas, também e sobretudo, como uma procura de uma nova síntese ou de um “lugar-comum de pensamento”, usando a expressão de Dino Constantini<sup>45</sup>, capaz de acautelar a possibilidade de uma nova vaga de violências e explorações endógenas e exógenas que acontecem ainda aqui e lá.

### **1.3. Breves notas biográficas e bibliográficas de Frantz Omar Fanon**

#### *1.3.1. O berço, as crises psico-existenciais e alguns rasgos de sentimentos humanistas de Frantz Omar Fanon*

Frantz Omar Fanon, oriundo de uma família de pequena burguesia, é o quinto dos seis filhos sobreviventes (duas meninas e quatro rapazes), num conjunto de oito filhos. Nasceu em “Fort-de-France”, Martinica, a 25 de Julho de 1925, e faleceu aos 36 anos de idade em Washington, tendo sido sepultado em Argélia, em Dezembro de 1961, poucos meses antes da independência da República da Argélia<sup>46</sup>. Seu pai Casimir Fanon, descendente de escravos deportados à Martinica, funcionário e inspetor de serviços aduaneiros, era um homem muito consciencioso e discreto. Sua mãe Éléonore Fanon,

---

<sup>44</sup> Cfr. CONSTANTINI, Dino (2008). Op. cit., p. 266.

<sup>45</sup> Cfr. *Ibid.*

<sup>46</sup> CHERKI, Alice (2000). Op. cit., p. 9.

mestiça, descendente de uma família alsaciana, os “*Hausfelder*”, era detentora de uma “boutique” em Fort-de-France<sup>47</sup>.

Importa referir que tanto a infraestrutura comercial, quanto a condição de mestiçagem da mãe eram duas componentes essenciais na hierarquização da família, num contexto social de duzentos e cinquenta mil habitantes que compunham o Fort-de-France, condição que lhe permitiu ter uma infância abastada<sup>48</sup>. Alguns relatos dão conta de que Fanon terá sido um menino traquino, híper sensível e brigante, mas os seus irmãos e amigos de infância atestam que Fanon cresceu sem traumas particulares e não lhe faltou praticamente nada, nem os cuidados, nem o carinho e nem, mesmo, os sentimentos para uma infância feliz. Existe, de facto, uma grande unanimidade, entre irmãos e amigos, de que Fanon tenha sido “um menino ordinário, generoso, carinhoso e amigo do desporto e de jogos de crianças”<sup>49</sup>. Prova disso, é que, do ponto de vista afetivo, Fanon nunca viveu uma fase de rotura com a sua família. Nem mesmo a agitação permanente da sua vida estudantil em Lyon e, posteriormente, laboral em Blida-Joinville afetaram os seus profundos laços afetivos, tanto com a sua esposa e filhos, quanto com a sua mãe, irmãos e amigos<sup>50</sup>.

Recorde-se que em Blida-Joinville, Fanon viveu num contexto de uma extrema agitação política que lhe valeu uma vida bastante frenética. Vários registos históricos atestam que Fanon se dividia entre as visitas de serviços de manhã, reuniões com o pessoal técnico e administrativo ou reuniões de psicoterapia à tarde, sessões de trabalho na biblioteca<sup>51</sup> de que era responsável, aulas aos enfermeiros à noite e mais tarde estudo de textos<sup>52</sup> com os internos. Sem contar o acompanhamento às duas teses de doutoramento, uma sobre “*la place des djnouns*”<sup>53</sup> *dans la psychopathologie de l’Algérien*” e a outra sobre “*l’étude des rêves et de leurs contenus*”<sup>54</sup>.

<sup>47</sup> Cfr. CHERKI, Alice (2000). Op. cit., p. 246.

<sup>48</sup> Cfr. *Id.*, pp. 19-20.

<sup>49</sup> *Id.*, p. 20.

<sup>50</sup> Cfr. *Id.*, p. 41.

<sup>51</sup> Sob a administração de Fanon a biblioteca do Hospital desenvolveu-se mais e chegou a ser mais apetrechado, sobretudo em obras de psiquiatria, psicanálise e neurologia do que a biblioteca universitária em Mustapha. Cfr. *Id.*, p. 144.

<sup>52</sup> O estudo de textos incidia sobre a psiquiatria, a antropologia, a filosofia, a psicanálise, com particular ênfase sobre Freud, Helene Deursch, Alder, Sartre, ect. Cfr. *Id.*, p. 145.

<sup>53</sup> O termo djnouns cujo plural é djinn, designa, na tradição argelina, as criaturas cuja existência é atestada pelo Alcorão e podem ter poderes benéficos ou maléficos. Os djinn, no imaginário popular dos argelinos são responsáveis pelas doenças mentais. Cfr. *Id.*, p. 148.

<sup>54</sup> Cfr. *Id.*, pp. 143, 148.

Mas a sua felicidade de infância foi marcada por um significativo revés aos dez anos de idade. Era na ocasião de uma visita de escola ao monumento de Victor Schoelcher que fizera a sua primeira experiência de crise “psico-existencial”. Numa das suas conversas com Alice Cherki<sup>55</sup>, Fanon revela que durante a visita de homenagem ao herói libertador dos escravos (das suas correntes) foi confrontado com um auto-questionamento sobre o porquê da consagração de Victor Schoelcher à categoria de herói e de onde teria tirado um tal mérito? E profundamente chocado e consternado, Fanon faz a seguinte confissão:

percebi, pela primeira vez, que a história que me contavam era escrita sobre uma negação, percebi que me indicavam uma ordem de coisas falsificadas. Continuei a brincar, a fazer o desporto e a ir ao cinema, mas nada mais continuou igual<sup>56</sup>.

A segunda crise “psico-existencial” de Fanon ocorreu aos 14 anos de idade, aquando da chegada do Amiral Robert, Alto-comissário da República francesa, com a frota militar de “Brest” à Fort-de-France, em fins de 1939 e princípios de 1940. Esta chegada não só criou enormes transtornos ao povo martinicano, como também basculou a vida de Fanon, “de uma infância relativamente despreocupada à uma adolescência em rotura”<sup>57</sup>. Este encontro foi, no entender de Fanon, o lugar de uma experiência direta e violenta de racismo e de desprezo dos brancos em relação às populações indígenas. E para escapar a uma tal violência, Fanon decidiu, aos 18 anos de idade, viajar para a Ilha de Dominica onde permaneceu cerca de 4 meses.

Com a destituição do Amiral Robert, pelo General Charles André Joseph Marie de Gaulle, na sequência das inúmeras contestações de martinicanos revoltados<sup>58</sup> com as práticas racistas levadas a cabo pela frota militar de “Brest”, Fanon decide regressar a Fort-de-France e “ingressa, como voluntário nas Forças francesas livres, no batalhão número cinco”, organizado pelo Coronel Tourtet, o substituto de Amiral Robert<sup>59</sup>. Mas esta aventura acabou por se constituir no momento de profundas roturas das mais variadas convicções que nutria, tanto sobre os valores republicanos, quanto sobre a sua auto-percepção. Foi precisamente durante esta viagem que Fanon começou a questionar a sua

<sup>55</sup> Cfr. CHERKI, Alice (2000). Op. cit., p. 21.

<sup>56</sup> FANON, Apud. Cherki, Alice (2000). Op. cit., p. 21.

<sup>57</sup> Cfr. CHERKI, Alice (2000). Op. cit., p. 22.

<sup>58</sup> Alice Cherki realça que boa parte destes jovens revoltados estava a frequentar as aulas de filosofia com Aimé Césaire, autor da obra *Cahiers du retour au pays natal*, publicada em 1939, numa altura em que pretendia também editar a Revista “Tropiques” que foi interdita em 1943 por Amiral Robert. Cfr. *Id.*, p. 26.

<sup>59</sup> Cfr. *Id.*, pp. 25-26.

identidade francesa e o verdadeiro sentido dos três famosos pilares da Revolução Francesa, sobretudo, o da igualdade de raças, bem como o da fraternidade humana. Esta viagem serviu, de igual modo, para pôr em causa a presunção martinicana de uma suposta superioridade em relação aos senegaleses e aos de mais africanos. A viagem ajudou-lhe a perceber que para o branco racista e colonialista, tanto o mestiço, quanto o negro são negros e, conseqüentemente, objeto de um ostracismo radicado num complexo de superioridade racial<sup>60</sup>.

De referir que este questionamento que, doravante se transformou no lugar da crise de pureza identitária e, ao mesmo tempo, no momento de tomada de consciência da sua verdadeira identidade, teve a sua inequívoca resposta durante a viagem para a guerra de libertação da França. Afinal, Fanon percebeu que a cristalização do complexo de superioridade racial, manifestada pelos jovens militares europeus, punha, inclusive, em causa o seu ato heroico de voluntário para a libertação dos povos europeus que estavam sob o jugo de Hitler. Fanon deu-se conta de que nem o seu gesto de generosidade e de solidariedade suscitou qualquer admiração entre os jovens europeus, mas antes, pelo contrário, mereceu-lhe o tratamento de escravo. De facto, todos os negros e mestiços que integravam o batalhão cinco, a título voluntário, eram alvo de muita violência psicológica, moral e, algumas vezes, física ancorada numa profunda vontade de segregação racial. Experiência que o obrigou, em tom de protesto, a lançar o seguinte grito de desespero: “este navio deveria se ter chamado de Banfora”<sup>61</sup>. Com este desabafo, Fanon questionava o valor e o sentido da sua participação numa guerra de libertação dos povos europeus. E na carta dirigida à sua mãe, estando ainda em frente do combate, Fanon radicaliza este sentimento nos seguintes termos:

há um ano que deixei o Fort-de-France para defender um ideal obsoleto [...] duvido de tudo, inclusive de mim mesmo. Se eu não regressar, se vos aperceberdes da minha morte face ao inimigo, consolai-vos, mas não digais nunca: morreu por uma boa causa [...] Enganei-me [...] Vou amanhã de forma voluntária para uma missão perigosa, não sei se regresso<sup>62</sup>.

<sup>60</sup> Cfr. CHERKI, Alice (2000). Op. cit., p. 26.

<sup>61</sup> *Id.*, p. 27.

<sup>62</sup> Conteúdo encontrado numa carta de Fanon dirigida à sua mãe, Éléonore Fanon, após a sua morte em 1981, guardada preciosamente num cofre. Esta carta inédita, diz Alice Cherki, é reveladora do caráter persistente que marca a curta vida de Fanon. Ela dá conta, não só, do sentimento trágico da vida e da morte que impregnam todos os momentos da sua existência, mas também a sua constante experiência de ser decepcionado pelas pessoas e a sua determinação de continuar a lutar por elas, apesar de tudo. Cfr. FANON, Apud. Cherki (2000). Op. cit., p. 30.

Convém notar que a adesão de Fanon ao batalhão cinco tinha motivações essencialmente humanistas. De recordar que a iniciativa de jovens martinicanos que aderiram, voluntariamente, ao referido batalhão, em 1943, para libertar a França da ditadura de Hitler tinha sido contestada por muitos professores martinicanos. Mas as mais profundas motivações e convicções de Fanon ficaram patentes na sua resposta aos seus professores que defendiam que a guerra entre brancos representava uma vantagem para os negros e, por conseguinte, não lhes dizia respeito. Aos seus professores africanistas, Fanon respondia com muita determinação, deixando bem patente o carácter universal do humanismo que impregnava todas as suas decisões, nos seguintes termos:

sempre que a dignidade e a liberdade do homem são postas em causa nós ficamos preocupados, brancos, negros ou amarelos, e sempre que forem ameaçadas onde quer que seja, engajar-me-ei sem reserva<sup>63</sup>.

### *1.3.2. Na encruzilhada entre a psiquiatria e a filosofia: Fantz Fanon na Faculdade de Medicina em Lyon*

O interesse fanoniano pela filosofia começa em 1945, ano em que frequentou, em Fort-de-France, as aulas de Aimé Césaire com quem aprendeu as grandes correntes e os expoentes da filosofia, bem como o valor filosófico da poesia, noções que lhe permitiram escrever poemas inéditos que ficaram na história. É preciso referir que se, por um lado, Fanon questionava e criticava as convicções políticas do deputado Aimé Césaire, por outro lado, não tinha a menor dúvida de que Aimé Césaire era, inquestionavelmente, a sua fonte de inspiração poética<sup>64</sup>. Após a conclusão do Liceu, Fanon viu-se obrigado a migrar para França por falta de universidades em Fort-de-France. Em França, Fanon recusa-se de ficar em Paris, alegadamente por haver muitos negros em Paris<sup>65</sup>. E fixa residência em Lyon, onde frequenta, como bolseiro, a Faculdade de Medicina e simultaneamente a Faculdade de Letras, nomeadamente, os cursos de Literatura e de

<sup>63</sup> FANON, Apud. Cherki (2000). Op. cit., p. 26.

<sup>64</sup> Cfr. CHERKI, Alice (2000). Op. cit., p. 33.

<sup>65</sup> Fanon terá dito a Manville: “*Il y a trop de nègres à Paris, je veux me lactifier*”. Mas na sua conversa, anos depois, com Alice Cherki Fanon afirma que a razão de trocar Paris por Lyon tinha a ver com a decisão que havia tomado de frequentar as aulas de filosofia com Maurice Merleau-Ponty. Cfr. *Id.*, p. 34. E Alice Cherki atesta que Fanon não tinha dificuldade em conviver com pessoas de qualquer proveniência social ou racial, desde que não tivessem uma mentalidade colonialista ou tendências de subjugar os outros em nome de uma suposta superioridade racial, ideológica, social ou económica. Em Túnis, por exemplo, Fanon tinha amizade com argelinos, tunisinos, judeus, franceses e com europeus engajados na FLN. Mas os seus encontros com os amigos não se diluíam apenas em danças e músicas, mas também em reflexões e debates sobre a identidade e sobre a alienação. Cfr. *Id.*, p. 223.

Filosofia. Nesta última Faculdade, Fanon frequenta as aulas de Fenomenologia com Maurice Merleau-Ponty e de Antropologia com Leroi-Gourhan, a partir de 1946<sup>66</sup>.

Durante este período, Fanon desenvolve um enorme interesse pela etnologia, fenomenologia, marxismo, existencialismo e psicanálise. Mas, simultaneamente, devora os livros de Claude Lévi-Strauss, de Mauss, de Heidegger, de Hegel, de Lénine, do Jovem Marx, de Trotsky, etc. Mas fica, sobretudo, encantado com “*Le Capital*” de Karl Marx e desenvolve um gosto particular pelos métodos de análise marxista, mas toma uma notável distância, em termos de engajamento político, com o partido Comunista, ao contrário dos seus amigos e do seu grande mestre Aimé Césaire. Nesta altura, diz Alice Cherki<sup>67</sup>, o seu maior engajamento era com a “filosofia do sujeito sartriano e com os escritos psicanalíticos [...] de Freud e os raros textos de Jacques-Marie Émile Lacan, publicados na época”. Foi apenas no seu quarto ano de Medicina que Fanon começou a se dedicar mais à Psiquiatria que viria a ser a sua especialidade, numa altura em que a Psiquiatria universitária em Lyon estava mais voltada para a Psicocirurgia e para a Neuropsiquiatria.

Em 1950, Fanon realiza o seu primeiro Estágio no Hospital de Grande-Branche, em Lyon, junto do professor e psiquiatra Jean Dechaume e posteriormente foi ao Hospital de Saint-Ylie em Dole (França) em companhia do Médico-chefe Madeleine Humbert, e mais tarde no Hospital psiquiátrico de Saint-Alban onde trabalhou com Francesco Tosquelles<sup>68</sup>. De referir que enquanto estudante em Lyon, Fanon esteve também ligado, de forma muito ativa, ao teatro, com várias interpretações, muitas das quais inspiradas na “*La Critique de la Raison Dialectique*” de Jean-Paul Sartre<sup>69</sup>.

### *1.3.3. Argélia e Blida-Joinville, lugar de maturação política e profissional: A última alternativa na ordem de prioridades de Frantz Fanon*

“Os que escrevem as suas memórias são aqueles que não têm mais nada a fazer com a sua vida”. Esta máxima de Fanon revelada, em conversa com o seu amigo Marcel Manville, caracterizou a sua presença extremamente discreta, em relação à sua vida pessoal, aquando da sua chegada à Blida-Joinville. A sua discrição era tanta, diz Alice

<sup>66</sup> Cfr. CHERKI, Alice (2000). Op. cit., pp. 33-35.

<sup>67</sup> Cfr. Id., p. 35.

<sup>68</sup> Francesco Tosquelles, médico psiquiatra espanhol, antifranquista emigrado em França em 1939, precursor da Psicoterapia institucional junto de quem Fanon aprendeu e desenvolveu a psicoterapia social. Fanon nutria muita admiração e afeição por Tosquelles com quem ficou mais de quinze meses. Para ele, Tosquelles é um grande mestre na diferença e não na obediência. Cfr. Id., pp. 37, 43.

<sup>69</sup> Cfr. Id., pp. 37, 41.

Cherki<sup>70</sup>, que ninguém podia imaginar que Fanon tivesse um percurso bastante longo, desenhado e repleto de experiências, quer em termos de combates físicos, quer em termos de combates intelectuais. De facto, durante a sua permanência na Argélia, Frantz Fanon não falava da sua infância, nem da sua família, nem mesmo da sua filha Mireille nascida de uma aventura amorosa, em França, com Marie-Josèphe Dublé - Josie (que viria a ser sua esposa, em 1952)<sup>71</sup>. As pouquíssimas vezes em que Fanon falou da sua vida pessoal, em Blida-Joinville, foram, precisamente, nos momentos de raros abandonos e sempre com o mesmo interlocutor e sem qualquer questionamento ou hipótese de se retomar a mesma conversa numa outra ocasião. E quando fizesse menção à sua passagem como combatente pelas Forças francesas livres era para fazer alusão à sua primeira permanência em Alger<sup>72</sup>.

E para responder às acusações feitas a Fanon em relação à sua preferência pela Argélia em detrimento da sua terra natal, Alice Cherki<sup>73</sup> diz não se tratar de uma expressão de alienação ou de falta de patriotismo por parte de Fanon, como foi aventado por alguns críticos. É certo que Fanon nunca tinha digerido a atitude conformista dos antilhanos perante o estatuto das Antilhas como um Departamento da França. Aliás, Fanon mostrou-se várias vezes agastado com esta atitude, sobretudo, durante a sua passagem pelas Antilhas, após a defesa de sua tese de doutoramento, em 1951. Porque, para ele, a liberdade ou a autonomia constituem o lugar mesmo de afirmação da Humanidade e, por conseguinte, a sua não reivindicação, sempre que estiver em causa, constitui uma negação da própria vida. Daí a sua dura crítica aos antilhanos quando diz: “encontrei mais calças do que homens” nas Antilhas<sup>74</sup>.

Mas contra as vozes que tendem a qualificá-lo como um indivíduo frustrado, raivoso que nunca aceitou a sua condição de martinicano e de negro, como é o caso de Albert Memmi<sup>75</sup>, Alice Cherki<sup>76</sup> afirma que uma tal perceção só pode resultar de um desconhecimento total da pessoa de Fanon e da causa que defendia. Aliás, Fanon nunca desprezou as Antilhas. E o seu gosto e afeto pelo crioulo<sup>77</sup> é a prova mais eloquente deste

<sup>70</sup> Cfr. CHERKI, Alice (2000). Op. cit., pp. 17-18.

<sup>71</sup> Cfr. *Id.*, p. 41.

<sup>72</sup> Cfr. *Id.*, pp. 18-19.

<sup>73</sup> Cfr. *Id.*, p. 42.

<sup>74</sup> Cfr. *Id.*, p. 42.

<sup>75</sup> Cfr. MEMMI, Albert (1971). “La vie impossible de Frantz Fanon”. In: *Esprit* (Comprendre le monde qui vient), Setembro, pp. 248-273.

<sup>76</sup> Cfr. CHERKI, Alice (2000). Op. cit., pp. 338-339.

<sup>77</sup> Alice Cherki diz que Fanon exteriorizava uma cumplicidade afectiva com laços vivos expressas na intimidade da fala em crioulo nas suas relações familiares e na sua convivência com os amigos (Manville e Juminer). Cfr. *Id.*, p. 340.

sentimento de pertença. O seu distanciamento com a Martinica foi tão-somente porque os intelectuais antilhanos, na sua ótica, não se identificaram com o projeto de descolonização. De facto, no “*Le Discours antillais*”, Édouard Glissant<sup>78</sup> faz menção ao distanciamento de Fanon com os de mais antilhanos. Segundo Glissant, os antilhanos nunca assumiram a necessidade de uma rotura radical com a dominação Francesa e, conseqüentemente, com a dominação europeia, como fez Fanon. Terá sido este distanciamento que, no entender de Édouard Glissant, tornou “difícil a um antilhano de ser um irmão, um amigo, ou simplesmente, um companheiro ou um compatriota de Fanon”<sup>79</sup>. E a sua recusa da nacionalidade francesa é uma clara manifestação do seu anticonformismo com o sistema colonial. Na verdade, Fanon nunca se identificou com a máquina opressora que animou a aventura colonial protagonizada pela França, em particular e pela Europa, em geral<sup>80</sup>.

Diga-se, no entanto, que a decepção de Fanon perante o conformismo de muitos intelectuais antilhanos do seu tempo nunca foi um sinónimo de uma crise pessoal de identidade antilhana, a ponto de trocar a Martinica pela Argélia. O seu distanciamento decorre essencialmente do facto de que em Fanon o binómio “alienação e liberdade” resume toda a economia epistémica da descolonização do negro. Aliás, é este binómio, que impregna os três postulados de libertação do colonizado perspetivados por Fanon, com vista a uma descolonização efetiva dos povos colonizados: a libertação psicológica, a libertação política e a libertação cultural<sup>81</sup>. Porque uma sociedade colonial ou uma sociedade estruturada sobre o princípio da força ou sobre a vontade de dominação, independentemente da diversidade de seus membros, é sempre uma sociedade fundada na mentira da dominação, por se tratar de uma sociedade que assenta a política do reforço do poder num conjunto de técnicas e de costumes que se confundem com uma mentira que aliena e instrumentaliza<sup>82</sup>.

Por conseguinte, afirmar que Fanon foi um alienado que preferiu Argélia em detrimento da Martinica é ignorar os propósitos da sua luta. De facto, Alice Cherki<sup>83</sup> desconstrói uma tal especulação, deixando claro que a Argélia foi uma espécie de ironia do destino na vida de Fanon. Alice Cherki recorda que na altura da sua admissão no

<sup>78</sup> GLISSANT, Édouard (1981). *Le Discours antillais*. Paris, Éditions du Seuil, p. 35.

<sup>79</sup> Cfr. *Ibid.*

<sup>80</sup> Cfr. CHERKI, Alice (2000). *Op. cit.*, p. 341.

<sup>81</sup> Cfr. *Id.*, p. 224.

<sup>82</sup> Cfr. *Id.*, p. 237.

<sup>83</sup> Cfr. *Id.*, p. 48.



quadro francês dos médicos dos serviços hospitalares psiquiátricos públicos, Fanon requereu imediatamente para ser colocado em Martinica. Efetivamente, em Junho de 1953, Fanon tinha contactado as autoridades administrativas (francesas) da Martinica, manifestando-lhes o seu desejo de trabalhar na sua Ilha natal, mas foi-lhe interdito o regresso à Martinica, supostamente porque as autoridades francesas, em Martinica, já conheciam os seus textos e os seus posicionamentos antirracistas e anticolonialistas<sup>84</sup>.

E, apesar desta recusa, por parte das autoridades francesas da Martinica, Argélia não foi a segunda opção de Fanon que, de imediato, escreveu a Léopold Sédar Senghor, que conhecera nos encontros dos intelectuais e escritores negros, manifestando a sua vontade de ir trabalhar em Dakar (Senegal) que, em seu entender, representava, por um lado, um novo campo possível de trabalho psiquiátrico e, por outro lado, um fértil lugar de pesquisa entre a tradição e a modernidade. Todavia, o silêncio de Léopold Sédar Senghor obrigou-o, em última análise, a contactar com as autoridades francesas da Argélia que aceitaram prontamente o seu pedido. Embora Kwassi Wiredu<sup>85</sup> afirme que a opção fanoniana pela Argélia foi, sobretudo, consequência do seu casamento com a Marie-Joseph Dublé, a verdade é que Fanon foi à Argélia, na sequência de um pedido que resultou na sua nomeação como Médico Chefe de Serviço no Hospital Psiquiátrico de Blida-Joinville, em Outubro de 1953, após o silêncio de Léopold Sédar Senghor. Posto para o qual tomou posse no dia 23 de Novembro do mesmo ano e no qual permaneceu até Dezembro de 1956.

A sua experiência de Blida-Joinville, tal como atesta Alice Cherki<sup>86</sup> foi, deveras, crucial para a sua curta carreira político-profissional, por se ter constituído num momento que lhe permitiu amadurecer as suas ideias e concretizar o seu engajamento na luta contra a opressão do homem pelo homem. De referir, que quando Fanon desembarcou em Argélia, em 1953, esta sua nova terra de missão era um Departamento francês assolado por um maniqueísmo indisfarçável entre europeus (com os franceses à testa), judeus com o estatuto de cidadãos franceses e os que posteriormente viriam a ser chamados “*pieds-noirs*”<sup>87</sup>. Mas as práticas políticas, entre a exclusão, a marginalização e o cilindramento,

<sup>84</sup> Cfr. CHERKI, Alice (2000). Op. cit., p. 48.

<sup>85</sup> Cfr. WIREDU, Kwassi (2004). *A Companion to African Philosophy*. United Kingdom, Blackwell Publishing Ltd, p. 225.

<sup>86</sup> Cfr. CHERKI, Alice (2000). Op. cit., p. 109.

<sup>87</sup> Este termo, surgido em França depois de 1962, não existia na Argélia colonial, mas designava todos os argelinos autóctones, árabes (muçulmanos) que poavam as terras argelinas em oposição aos judeus (que conquistaram os árabes, em 1492) e aos europeus (cristãos) resultantes das imigrações sucessivas e diversas de franceses, espanhóis, maltenhos, italianos, etc., deslocados à Argélia. Cfr. *Id.*, p. 74.

bem como as protestações dos autóctones permitiam-lhe aferir que, em termos efetivos, a Argélia não era a França<sup>88</sup>.

Embora não houvesse, em 1953, divisões físicas entre uma vila europeia e uma vila muçulmana, os quarteirões estavam, de tal maneira, estruturados e diferenciados que cada um reconhecia os seus limites. Nenhuma segregação era explicitamente imposta, reconhece Alice Cherki<sup>89</sup>, todavia, poucos argelinos, desta época, ousavam passear nos quarteirões europeus, a não ser por razões de trabalho. Do mesmo modo, os cidadãos europeus não tinham, habitualmente, contacto com os quarteirões indígenas. Mas a miséria, de um lado, e a fartura, do outro lado, para além da opressão e da exclusão<sup>90</sup>, eram características inquestionáveis de uma Argélia bipolarizada encontrada por Fanon. Foi, de resto, este contexto que ditou o seu contacto com os movimentos e associações dos quarteirões indígenas, tais como UDMA, MTLD, PPA, SMA<sup>91</sup>, etc.

Importa notar que desde os primeiros momentos da sua chegada à Argélia, Fanon tinha sido colocado na área residencial de comunidades europeias, mas nem com isso renunciou às suas críticas filosóficas e políticas, pondo, inclusive, em causa os seus privilégios sociais, dentre os quais, a sua permanência no Quarteirão dos europeus<sup>92</sup>. O seu engajamento pessoal que impregna todos os seus textos na luta pelo despertar de consciências com vista a um mundo mais livre, mais justo e contra todo o tipo de violência e de opressão do homem pelo homem, se confunde praticamente com a sua história pessoal. Fruto deste engajamento, aos 20 anos de idade, Fanon já participava ativamente na vida política.

A título de exemplo, Fanon esteve presente, em 1945, na Conferência em Saint Marie, Fort-de-France, sob o tema “a organização da juventude martinicana”; contribuição num pequeno periódico – “*Tam-Tam*”, destinado aos estudantes oriundos das colónias; Em 1953, tinha apresentado uma comunicação no “*Congrès de psychiatrie et de neurologie de langue française*”, com o tema “*Sur quelques cas traités par la*

<sup>88</sup> Cfr. CHERKI, Alice (2000). Op. cit., pp. 75, 78.

<sup>89</sup> Cfr. *Id.*, pp.79-80.

<sup>90</sup> Existia serviços hospitalares em que era impossível admitir um argelino. No internamento havia salas comuns para os europeus e outras para os argelinos e nenhum argelino poderia ocupar a cama vazia na sala europeia mesmo quando não houve cama na sala argelina. Este facto contrasta claramente com o texto de Pierre Goinard, uma alta figura da Faculdade de medicina de Alger que, em 1984 defendia que “não havia nenhuma separação nas salas dos hospitais urbanos e nas equipas desportivas”: In: *Algérie, l'oeuvre française*, Paris, Robert Laffont, 1984. Cfr. *Id.*, pp. 86, 87.

<sup>91</sup> UDMA: *L'Union démocratique du manifeste algérien*; MTLD: *Mouvement pour le triomphe des libertés démocratiques*; PPA: *Parti populaire algérien*; SMA: *Scouts musulmans algérien*. Cfr. *Id.*, pp. 80-81.

<sup>92</sup> Cfr. Cfr. CHERKI, Alice (2000). Op. cit., pp. 102, 106.

*méthode de Bini*<sup>93</sup> e em 1955, participou com uma Comunicação na Conferência da AJAAS<sup>94</sup> sob o tema “*La Peur en Algérie*”<sup>95</sup>.

Ao nível do Hospital Psiquiátrico de Blida-Joinville (HPB), Fanon encontrou um problema de discriminação de médicos-psiquiatras argelinos como consequência do Decreto ministerial de 1934, que determinava o recrutamento de médicos psiquiatras a serem colocados nas colônias francesas, a partir de um concurso nacional extensivo aos quadros metropolitanos. E tendo sido informado de que nenhum argelino (árabe) era selecionado neste concurso, Fanon, dois anos após à sua chegada à Blida, conseguiu mobilizar cinco dos seus colegas psiquiatras chefes de serviços para uma redação conjunta de um artigo que, dois anos depois, isto é, em 1955, viria a ser publicado no Jornal “*L’Information Psychiatrique*”. Neste artigo, Fanon e seus companheiros denunciam e põem em causa os critérios usados, no concurso público, para a seleção de médicos locais para o Hospital psiquiátrico de Blida<sup>96</sup>. E nas suas visitas aos distintos pavilhões que compunham as quatro divisões do HPB, Fanon não poupava críticas às administrações das respetivas divisões pelo tratamento desumano infligido aos pacientes, apesar do desagrado manifesto dos seus colegas médicos-chefes de departamentos.

Além disso, Fanon denunciava as metodologias usadas para conter os pacientes, nomeadamente, o atamento de pacientes às suas camas ou às árvores do parque; o despimento e ligamento de esquizofrénicos com tuberculose em células ou em montes de palha. Importa sublinhar que os posicionamentos de Fanon forçaram as autoridades a criarem uma quinta divisão com um pavilhão de mulheres europeias e três pavilhões de homens muçulmanos, postos sob a sua direção. Foi nesta quinta divisão que Fanon lançou e começou a implementar a nova psicoterapia institucional – a chamada “*social-therapy*” que constituía uma grande novidade para seus colegas do HPB<sup>97</sup>. Para Fanon a “*social-therapy*” era uma componente psicoterapêutica crucial no contexto psiquiátrico de Blida-Joinville porque tinha percebido que o conteúdo da cultura dos autóctones era determinante na sua recuperação na medida em que oferecia aos seus pacientes estruturas mais próximas da sua vida quotidiana.

<sup>93</sup> FANON, Frantz (1953). “Sur quelques cas traités par la méthode de Bini”. In: *Congrès de psychiatrie et de neurologie de langue française*, LI, Pau, pp. 539-544. Esta comunicação valeu-lhe a nomeação de um médico quadro dos hospitais psiquiátricos no mesmo ano. Cfr. *Id.*, p. 47.

<sup>94</sup> *Association de la jeunesse algérienne pour l’action sociale*. Cfr. *Id.*, p. 13.

<sup>95</sup> Cfr. *Id.*, pp. 13, 36.

<sup>96</sup> Cfr. *Id.*, p. 113.

<sup>97</sup> Cfr. CHERKI, Alice (2000). *Op. cit.*, p. 114-115.

De notar que Fanon defendia, insistentemente, tal como aparece no “*L’An V de la révolution algérienne*”<sup>98</sup>, a necessidade do enraizamento cultural<sup>99</sup> na expressão da psicopatologia<sup>100</sup> que encontra o seu ponto de partida na exigência de devolução de referências de uma humanidade negada, tanto à instituição, quanto ao indivíduo e cujo ponto de chegada reside na alteração do tipo de relação médico-paciente<sup>101</sup>. Com efeito, Fanon procurava operar, com a sua “*social-therapy*”, a passagem gnosiológica da percepção tradicional (que vê no médico um senhor sabichão) ao entendimento moderno e mais humanizado no qual o médico se torna um homem solidário ao sofrimento do outro e um apoio seguro num combate conjunto rumo à libertação do paciente. E do ponto de vista terapêutico, a “*social-therapy*” propunha uma nova percepção do paciente que vai de simples coitado, desgraçado e objeto de contemplação do médico e do coletivo de paramédicos para o sujeito da sua própria libertação<sup>102</sup>.

De facto, Fanon tinha uma ideia do homem ideal e exigente que se traduzia no enorme respeito pelos loucos e por tudo quanto exprimiam nos sintomas decorrentes do sofrimento psíquico. Por isso, a própria loucura era, para ele, um lugar de interrogações constantes. A sua empatia para com os pacientes tornava-o muito paciente para com eles e conferia-lhe uma extraordinária capacidade de escuta<sup>103</sup>. Fanon mostrava-se, pela mesma razão, muito rigoroso e impaciente, sobretudo com aqueles enfermeiros e técnicos sobre os quais recaía alguma suspeita de negligência na sua relação com os pacientes.

É, no entanto, mister sublinhar que, em Fanon, a “*social-therapy*” inscrevia-se contra a tese porotiano (de Porot) do desequilíbrio mental do norte-africano, patenteada na “*Le primitivisme des indigènes nord-africains et ses incidences en pathologie mentale*”, que procurava demonstrar que o “indígena norte-africano e, conseqüentemente, negro-africano possuía uma vida, essencialmente, vegetativa e instintiva, regulada pelo seu diencéfalo” que, do ponto de vista da hierarquização dinâmica dos centros nervosos,

<sup>98</sup> Cfr. FANON, Frantz 2011 (1959). “L’An V de la révolution algérienne: Racisme et culture”. In: *Frantz FANON: Oeuvres*. Paris, Éditions la Découverte, pp. 713-726.

<sup>99</sup> Importa dizer que para Fanon “a cultura não se confunde com as tradições estagnadas, de essência e natureza; ela está inscrita nas manifestações do quotidiano e é sempre uma cultura que se cria e se recria pela acção em curso e pelas situações novas”. Desde esta perspectiva Fanon afasta-se de teorias culturalistas. Cfr. CHERKI, Alice (2000). *Op. cit.*, p.69.

<sup>100</sup> Cinquenta anos depois Jacques Azoulay, em conversa com Alice Cherki, faz a seguinte declaração: “Eu, Judeu-argelino consegui ter a medida da Argélia em Blida, no meu trabalho com Fanon, com ele descobri que havia muçulmanos com cultura na Argélia e uma identidade cultural muçulmana argelina e que havia uma ligação bastante profunda entre o espeznhecimento cultural e vários aspetos da psicopatologia. Cfr. *Id.*, pp. 96-98.

<sup>101</sup> Cfr. *Id.*, pp. 63, 72.

<sup>102</sup> Cfr. *Id.*, p. 72.

<sup>103</sup> Cfr. *Id.*, p. 209.

se configura numa inferioridade do desenvolvimento cerebral. Ou seja, Porot procurava demonstrar que no indígena o cérebro inferior, isto é, o diencéfalo predomina sobre as estruturas corticais superiores, realidade que os torna incapazes de dominar os seus instintos e de fazer apelo às faculdades mentais mais desenvolvidas<sup>104</sup>.

Partindo deste pressuposto, a teoria porotiana, mostrava que os indígenas eram incapazes de beneficiar dos progressos da civilização europeia por serem, não só indolentes, mas também incapazes de asseio, de lógica nas atividades profissionais, mentirosos e insolentes, imaturos, com impulsividade criminosa que os tornava potencialmente perigosos. Mas Fanon, socorrendo-se da sua “*social-therapy*”, procurava mostrar, tal como escreve na “*Consciences magrebines*”, que a verdadeira causa de desequilíbrio mental dos indígenas estava no contínuo e sistemático processo de desumanização e de alienação, sobretudo, cultural de que os indígenas eram vítimas. Porque “o africano normal é um europeu lobotomizado”<sup>105</sup>. Por conseguinte, a “*social therapy*”, para Fanon, não era apenas um método terapêutico de humanizar a instituição. Ela era, essencialmente, um lugar terapêutico no qual o médico e o paciente recompunham, juntos, o tecido social rompido no intuito de permitir que a subjetividade em sofrimento se exprima<sup>106</sup>.

De facto, Fanon era defensor da tese de que os doentes percebem as atitudes dos médicos e, por conseguinte, um bom acolhimento médico pode abrir boas perspectivas para a cura e refazer o tecido social que, no entender de Fanon, permite ao paciente:

recriar um espaço de referências, isto é, um lugar aberto para a resolução de conflitos e mobilização de emoções, abrindo novas perspectivas de cura sobre as zonas enterradas e que, talvez, por sorte façam dizer a catástrofe de outra forma<sup>107</sup>.

De sublinhar que os resultados do novo método terapêutico de Fanon não se fizeram tardar. Em muito pouco tempo Blida-Joinville assistiu a uma significativa mudança de perspectiva terapêutica da loucura, doravante, vista como um processo de

<sup>104</sup> Cfr. CHERKI, Alice (2000). Op. cit., p. 118.

<sup>105</sup> Paralelamente redige e publica um artigo conjunto com Lacaton para o Congresso de psiquiatria e neurologia de língua francesa sobre as condutas profissionais em psiquiatria médico-legal na África do Norte, desconstruindo a teoria segundo a qual o argelino é um mentiroso nato em virtude do seu primitivismo. Cfr. FANON Frantz, R. Lacaton (1955). *Congrès de psychiatrie et neurologie de langue française*, Nice, 53<sup>o</sup> session, 5-11 Septembre, p. 657. Bem como o artigo sobre “Africains Antillais”, publicado na Revista Esprit em Fevereiro do mesmo ano, no qual Fanon reflete sobre os impasses identitários do branco e do negro cuja solução desemboca na necessidade de desalienação e de libertação do ser humano, não à maneira da negritude enquanto antítese da branquitude. Cfr. CHERKI, Alice (2000). Op. cit., pp. 138-139.

<sup>106</sup> Cfr. CHERKI, Alice (2000). Op. cit., pp. 118-120.

<sup>107</sup> FANON, Apud. Alice, Cherki (2000). Op. cit., p. 121.

ressocialização. Pois, com a sua insistência na convicção de que todos os doentes eram recuperáveis, Fanon conseguiu mobilizar a criação de comissões que integravam enfermeiros e doentes que se dedicavam à organização de atividades musicais, cinematográficas, criação de semanários, oficinas e alfaiatarias onde muitos pacientes trabalham ativamente. Para além de dinamizar as atividades recreativas, os técnicos e os vigilantes eram também desafiados e obrigados a conhecer cada doente, o seu itinerário e o seu dia-a-dia até ao dia da sua cura<sup>108</sup>.

Fanon mobilizava todos os técnicos para a causa dos pacientes. Em grupos bem constituídos, os técnicos, não só, apresentavam todos os dados referentes ao itinerário do doente num relatório semanal, como também discutiam, com Fanon, os tratamentos a administrar. Enquanto o coletivo do hospital participava com as suas ideias, mais diversas, nas reuniões de psicoterapia coletiva, fazendo, deste modo, jus à sua máxima segundo à qual a “psiquiatria deve ser política”. Fanon estava, deveras, convencido de que a loucura no contexto colonial era consequência de uma política opressiva e alienante. E, é por esta razão que, em seu entender, a própria “sociogênese de doentes mentais é uma interrogação constante e antiga”<sup>109</sup>.

É óbvio que o sucesso da “*social-therapy*” levado a cabo por Fanon, sem qualquer desprimor a todo o arsenal de terapêuticas biológicas da época, teve também vários momentos de percalço e de conflitos com algumas equipas de trabalho. Mas a confiança fanoniana nos seus resultados foi o segredo da sua afirmação, tal como transparece neste extrato em que Alice Cherki faz a seguinte declaração:

o fracasso vivido no princípio desta experiência da terapia social não é um sintoma negativo mas, pelo contrário, um sinal positivo testemunhando a recusa obstinada e teimosa de uma cultura que agente quer negar<sup>110</sup>.

Com este testemunho, Alice Cherki atesta que apesar de toda a resistência desencadeada em torno da “*social Therapy*”, Fanon fez um trabalho notório. Mas teve de esperar, até ao início do ano de 1955, para que a sua ação começasse a ter um impacto social inquestionável, “tanto ao nível do HPB, quanto ao nível extra-hospitalar. E este trabalho aumentou, sem qualquer dúvida, os níveis do seu engajamento pessoal enquanto ativista social e investigador. Mas os resultados alcançados fizeram com que a sua popularidade e reputação, no plano social, crescessem de maneira muito proporcional às

<sup>108</sup> Cfr. CHERKI, Alice (2000). Op. cit., pp. 124-125, 132.

<sup>109</sup> Cfr. *Id.*, p. 129-130.

<sup>110</sup> *Id.*, p. 127.

hostilidades, tanto no ambiente hospitalar, quanto no ambiente da psiquiatria universitária argelina, com fortes indícios racistas. Há quem ousasse mesmo trata-lo de “débil pretensioso, martinicano complexado”<sup>111</sup>.

Mas Fanon nunca se desviou dos seus propósitos, nem entrou em confrontos pessoais abertos. A sua forma original de responder às provocações era a intensificação de ações, promovendo mais seminários de formação no âmbito da psicoterapia institucional<sup>112</sup> e construindo novas estruturas destinadas a modificar o caráter carceral da instituição psiquiátrica em Blida. Nesta fase, Fanon dirigiu também a construção de um campo de “*football*” para todo o pessoal hospitalar, incluindo os pacientes; conseguiu uma estrutura física para escola de enfermagem voltada para especialização em patologia mental e reabilitou duas salas de internamento, uma para senhoras e outra para homens, sem qualquer discriminação entre europeus e argelinos<sup>113</sup>. E para completar a lista de realizações de Fanon, Teodros Kiros<sup>114</sup> afirma que durante o exercício de suas funções no Hospital de Blida, Fanon atendeu, num período de três anos, 165 mulheres europeias e 220 homens argelinos, dado que não deixa de ser sintomático, embora apareça, nos relatos do próprio Fanon, casos concretos de europeus tratados por ele.

Alice Cherki<sup>115</sup> recorda que o ano de 1956 foi um ano em que, no plano político-militar, todo povo argelino foi atingido pela guerra. Mas, no plano político-diplomático, foi um ano marcado pelas mentiras<sup>116</sup> das autoridades francesas engajadas em violência, tortura e execuções sumárias dos argelinos e independentistas franceses, por um lado, e pela consolidação da FLN da parte dos nacionalistas argelinos, por outro lado. E foi precisamente neste ano que Fanon reafirmou as suas convicções anticolonialistas e independentistas e decidiu abraçar uma vida política ativa a favor dos oprimidos. De referir que foi neste contexto de tensão e explosão política que Fanon endereçou a sua carta de demissão ao Ministro residente Robert Lacoste, em Dezembro de 1956, denunciando, sem contemplações, o estado de desumanização, de despersonalização, bem

---

<sup>111</sup> Cfr. CHERKI, Alice (2000). Op. cit., p. 134.

<sup>112</sup> Entre os convidados de Fanon para estes seminários consta o nome do psiquiatra e médico francês e criador da expressão “psicoterapia institucional”, Doutor Georges Daumézon. Cfr. *Id.*, p. 137.

<sup>113</sup> Cfr. *Id.*, pp. 135-136.

<sup>114</sup> Cfr. KIROS, Teodros (2004). “Frantz Fanon, 1925-1961”. In: Kwassi WIREDU. *A Companion to African Philosophy*. United Kingdom, Blackwell Publishing Ltd, p.216.

<sup>115</sup> Cfr. CHERKI, Alice (2000). Op. cit., p. 169.

<sup>116</sup> As mentiras de políticos impunham-se diante da abundância de órgãos de comunicação social, como os jornais: El Moudjahid, France Observateur, L’Express, Le Monde et Le Canard enchaîné, Esprit et Les Temps modernes que denunciavam as violações e os abusos dos direitos humanos na Argélia. Cfr. *Id.*, pp. 171-172.

como a violação sistemática de todo tipo de direitos dos autóctones, expressando, simultaneamente, a sua determinação em não compactuar com tais absurdos<sup>117</sup>.

*1.3.4. Militante oficial da FLN, membro e representante de várias missões diplomáticas do GPRA: Frantz Fanon e a sua nova odisseia*

Com a sua resignação do cargo de Médico-chefe do Hospital Psiquiátrico de Blida-Joinville, em Janeiro de 1957, Fanon tomou a decisão de se juntar à FLN com o claro propósito de abraçar a luta de libertação contra a opressão colonial<sup>118</sup>. Todavia, consciente de que, doravante, iria viver como um mendigo, privado dos seus ordenados. E efetivamente, Fanon recebe, neste mesmo ano, a ordem de expulsão do território argelino e a conseqüente suspensão dos seus ordenados. Reduzido à indigência, Fanon viaja para França onde é acolhido em Clermont-de-l'Oisie, em Paris, por Jean Ayme, médico psiquiatra anticolonialista com quem tinha simpatizado à margem do Congresso de psiquiatras de língua francesa em Bordeaux, dois meses antes. Neste novo contexto de desemprego e de profunda crise financeira, Fanon pode também contar com o apoio do seu mestre e amigo, Francesco Tosquelles. Mas apesar de todas as contrariedades, Fanon continuou a devorar livros, dormindo apenas três horas<sup>119</sup>.

Durante a sua permanência em França, Fanon acompanhou o emergir de uma nova esquerda com Claude Bourdet, Gilles Marinnet, etc., e algumas movimentações de um pequeno grupo de socialistas, representado por Claude Lefort, Cornelius Castoriadis e Jean-François Lyotard, cuja agenda política incluía a questão da Argélia. Mas Fanon, diz Alice Cherki<sup>120</sup>, não se aproximou destes movimentos que, em seu entender, punham em causa a sua real vontade política a favor da independência da Argélia e de outros tantos países africanos colonizados na altura. Também não se aliou ao emergente movimento dos intelectuais em França que estava contra a continuidade da guerra na Argélia, embora frequentasse alguns colegas psiquiatras afetos a este movimento que consideravam que a psicanálise seria o último meio de resolução de todos os conflitos<sup>121</sup>.

De recordar que a integração de Fanon no meio político argelino forjou-se no contexto da Revista “*Consciénces magrhebines*” que, a partir de 1954, passou a ser

<sup>117</sup> Cfr. CHERKI, Alice (2000). Op. cit., p. 169.

<sup>118</sup> Cfr. KIROS, Teodros (2004). Op. cit., p. 216.

<sup>119</sup> Cfr. CHERKI, Alice (2000). Op. cit., pp. 161-163, 165.

<sup>120</sup> Cfr. *Id.*, p. 170.

<sup>121</sup> Cfr. *Id.*, p. 171.



designada por “*Consciences algériennes*”. Com efeito, Fanon integrou a referida Revista como articulista enquanto apologista de uma descolonização total das Antilhas e da África. E foi por esta via que conseguiu um contacto privilegiado com muitos nacionalistas argelinos que eram membros do Comité de Redação da Revista com ligações aos maquisares da *Wilaya4*<sup>122</sup>, muitos dos quais viriam a ser tratados por ele, em 1955, entre os combatentes atingidos pelos transtornos mentais. Está, portanto, visto que Fanon já acompanhava com particular atenção, desde 1954, as movimentações da FLN, mas não tinha qualquer contacto com os seus líderes, embora muitos deles tivessem lido os seus vários artigos com posições anticolonialistas públicas e bastante conhecidas. E com o agravar dos problemas mentais na FLN, Fanon foi convidado por Pierre Chaulet para integrar a FLN, não como combatente mas como pensador e médico no intuito de garantir o acompanhamento científico, isto é, psicanalítico e psiquiátrico aos combatentes da FLN<sup>123</sup>.

De facto, Alice Cherki<sup>124</sup> afirma que as individualidades que aproximaram Fanon à FLN, de entre as quais, Pierre Chaulet e Salah Louanchi, sabiam claramente que o pensamento de Fanon, tanto o seu conteúdo, quanto o seu movimento eram cruciais para muitas manobras políticas da FLN. Foi, precisamente, em 1956, que a FLN conseguiu juntar todos os movimentos e associações pró-independentistas e criou o Jornal oficial, “*Resistance algérienne*”, publicamente conhecido como “*El Moudjahid*”, em que Fanon foi indicado como membro da equipe de redação. Neste entretanto continuava a receber e a tratar os nacionalistas feridos na frente da batalha e colaborava com o Estado-Maior do *Wilaya4* na captação de apoios financeiros e militares<sup>125</sup>.

Nos finais de Fevereiro e princípio de Março de 1957, Fanon parte para Túnis, depois de uma breve passagem por Suíça e pela Itália. Os representantes da FLN em França, Salah Louanchi e Mohammed Lebjaoui decidem enviá-lo à Tunísia para reforçar o grupo de militantes da FLN, fugidos da Argélia para se reorganizarem naquele País. Na ótica dos responsáveis da FLN, Fanon seria muito útil na organização de estruturas de informação, bem como no acompanhamento do estado de saúde de refugiados e soldados

---

<sup>122</sup> O termo *Wilayas* corresponde às antigas circunscrições administrativas de Argélia. Foi retomado durante a insurreição de 1954 pela ALN para designar as diferentes regiões de resistência militar. Nesta altura Argélia contava com seis *Wilayas*, nomeadamente “*Les Aurès (Wilaya1)*; *le Nord-Constantinois (Wilaya2)*; *la Kabylie (Wilaya3)*; *l’Algérois (Wilaya4)*; *l’Oranais (Wilaya5)* et *la Zone Saharienne (Wilaya6)*. Cfr. CHERKI, Alice (2000). Op. cit., p. 140.

<sup>123</sup> Cfr. *Id.*, pp. 140-143.

<sup>124</sup> Cfr. *Id.*, p. 143.

<sup>125</sup> Cfr. *Id.*, pp. 150, 152.

da ALN (Armée de Libération Nationale) em Túnis<sup>126</sup>. Fanon chega à Tunísia em Abril de 1957, num contexto de instabilidade interna e de afrontamentos entre militares da ALN e militantes da FLN dentro do território tunisino<sup>127</sup>, e se junta a Ben Khedda Youssef (contestados pelos representantes dos vários Wilayas com sede em Túnis) e a Abbane Ramdane fugidos da Argélia na sequência da grande baixa sofrida em Janeiro de 1957, na batalha de Alger que dizimou a vida de muitos militantes e aliados da FLN<sup>128</sup>.

De salientar que Fanon nunca compactuou nem com os comportamentos colonialistas, nem com os inúmeros conflitos de luta pelo poder entre os dirigentes dos movimentos de libertação nacional que configuravam uma nova onda de violências fratricidas que davam lugar às perseguições e execuções sumárias de militantes e líderes argelinos, no interior dos Wilayas que compunham a ALN, em nome de supostas traições. Todavia, todos estes cenários de frustrações e deceções não anularam a sua utopia política, consubstanciada na convicção da descolonização efetiva e radical do continente africano. De facto, Fanon nunca tinha perdido a fé e a esperança na certeza da libertação, pelo menos política, de todo o continente africano, tendo, por isso, estendido o seu raio de ação à África subsaariana<sup>129</sup>. Alice Cherki dá conta desta convicção e resiliência fanonianas nos seguintes termos:

nem as suas inquietudes estratégicas, nem as suas deceções políticas o levaram a romper com a luta argelina, com a qual fica e ficará até ao fim da sua vida [...] indefetivelmente ligado [...] Quando muito, na falta de uma perspetiva imediata, Fanon procurava alargar o seu campo de ação, sobretudo, para África negra<sup>130</sup>.

Na Tunísia, Fanon consegue, sob o pseudónimo de Farès, junto de Ben Salah, Ministro da Saúde, um posto de psiquiatria num regime de “*part-time job*” no Hospital “*Razi de la Manouba*”, com direito a salário e habitação. E em 1958, contra toda a expectativa e entre contestações, ataques racistas e anti-semitistas contra Fanon e seus colegas médicos judeus (da parte de médicos europeus e tunisinos), Ben Salah confia o Hospital Geral de Túnis, isto é, o Hospital Charles-Nicolle a Fanon e sua equipa. Enquanto responsável desta unidade hospitalar, Fanon cria o “*Centre Neuro Psychiatrique de jour*” que ficou conhecido como CNPJ<sup>131</sup>. Com o aparecimento do

<sup>126</sup> Cfr. CHERKI, Alice (2000). Op. cit., p. 176.

<sup>127</sup> Este clima de tensão interna no seio da FLN em plena República da Tunísia tornava, apesar da solidariedade oficial, o ambiente político e militar tenso entre argelinos e tunisinos. Cfr. *Id.*, p. 179.

<sup>128</sup> Cfr. *Id.*, pp. 178-179.

<sup>129</sup> Cfr. *Id.*, pp. 197, 199.

<sup>130</sup> *Id.*, p. 200.

<sup>131</sup> Cfr. *Id.*, pp. 204-205.

CNPJ Fanon conseguiu desenvolver um serviço de hospitalização aberto, com a implementação de um método de exame neurológico<sup>132</sup>, na altura pouco explorado mesmo na Europa.

O CNPJ não lhe permitiu apenas acolher e tratar pacientes argelinos, inclusive, responsáveis políticos, militares e jovens oficiais de serviços de transmissões, mas também materializar o seu sonho de formar e de ensinar. Apesar das suas múltiplas tarefas universitárias, sociais e políticas, Fanon fez do CNPJ seu habitat durante o tempo da sua permanência em Túnis, dedicando-se a psicoterapias individuais de inspiração psicanalítica de Freud, Reich e Ferenczi<sup>133</sup>. E tal como em Blida-Joinville, Fanon conseguiu fazer do CNPJ o lugar de concretização da “*social therapy*”, o método com o qual procurava que os doentes não tivessem algum rompimento com o meio familiar e, em alguns casos, com o meio profissional e social. De salientar que sob a orientação de Fanon, a própria estrutura hospitalar de “*Charles-Nicolle de Jour*” passou a proporcionar uma terapêutica cujo enfoque era a não coisificação dos doentes, mas antes, a criação de condições de possibilidade para que o encontro entre o médico e o paciente fosse um encontro de duas liberdades.

E as atividades terapêuticas promovidas por Fanon dentro do CNPJ, de entre as quais, as psicoterapias de apoio, as psicoterapias de inspiração psicanalítica, as psicoterapias de grupo e as sessões de dramatização<sup>134</sup> permitiram-lhe, não só o aprofundamento dos casos<sup>135</sup> dos doentes, mas também a implementação do princípio de abertura de portas (open doors) de serviços psiquiátricos<sup>136</sup>. Em Túnis Fanon combinou as atividades de médico psiquiatra, político, escritor<sup>137</sup> e professor, até Março de 1960, altura em que se transferiu, sob a orientação da FLN, para Accra – capital do Gana, como

<sup>132</sup> De salientar que, na Argélia de então, a separação entre os transtornos neurológicos e psiquiátricos não era feita em consulta. Para este exame Fanon usava o alfinete na planta dos pés para testar o estado de reflexos, o que os neurologistas apelidaram de sinal de “*Babinski*”. Cfr. CHERKI, Alice (2000). Op. cit., p. 208.

<sup>133</sup> As leituras de Ferenczi, sobretudo, o seu interesse pelas neuroses de guerra e pela noção de traumatismo levaram Fanon a aprofundar as teorias do autor com auxílio de traduções, pedidos a terceiros, que nem sempre o satisfaziam. Cfr. *Id.*, p. 209.

<sup>134</sup> Estas sessões consistiam na solicitação a um dos pacientes a tomar o risco de falar para os outros a partir da sua história, numa espécie de exposição da sua história ou do fragmento dela. E da reacção que a narração provocava ao auditório, o narrador (paciente) assumia as suas respostas aos conflitos. Cfr. *Id.*, pp. 212-213.

<sup>135</sup> Fanon escreveu muitos manuscritos sobre estas actividades e confiou-os à Marie-Jeane quando se dirigiu ao aeroporto no dia da sua vigem à Accra. Nestes manuscritos, Fanon revela um profundo conhecimento dos mecanismos do inconsciente, de teorias psicanalistas e de sua intuição interpretativa. O que deixa bem claro que Fanon era um exímio pensador. Cfr. *Id.*, p. 214.

<sup>136</sup> Cfr. *Id.*, pp. 210, 212.

<sup>137</sup> De recordar que foi em Março de 1960 que Fanon publicou o artigo “*Pour la résistance algérienne*” e em Maio do mesmo ano publicou um outro artigo: “*Les femmes algériennes et leur participation à la lutte d’indépendance*”. Cfr. *Id.*, p. 182.

Embaixador Itinerante da Argélia para África. É preciso, no entanto, dizer que Fanon já desempenhava, de forma oficiosa, funções diplomáticas em representação da FLN e do GPRA, muito antes de 1960. De recordar que em Junho de 1957, por exemplo, Fanon tinha participado, como porta-voz e responsável pela comunicação da FLN no maqui, nas discussões ocorridas na costa mediterrânea de Marrocos sobre uma eventual reorganização da imprensa e do sistema de informação da FLN<sup>138</sup>.

No mesmo ano, integrou, na condição de militante oficial da FLN e defensor da unidade da ALN, a equipe de redação<sup>139</sup> de “*El Moudjahid*” à qual ficou ligado até 1960. E durante este período Fanon representou o GPRA em Marrocos, no Cairo - Egipto, em Accra – Gana e em Roma – Itália, em missões diplomáticas<sup>140</sup>. Em Dezembro de 1958, participou na Conferência de Accra, como membro da delegação argelina. E esteve presente na Conferência dos Estados independentes de África, ocorrida em Accra, em 22 de Abril de 1958. E em 1959, Fanon é indicado pelo GPRA com outros companheiros da FLN a integrar uma comissão incumbida de preparar o projeto do programa político que seria submetido ao CNRA (*Congrès National Pour La Révolution Algérienne*) ocorrido no mesmo ano.

Fazem também parte dos destaques deste período: a sua participação como membro da delegação argelina, no “*Deuxième Congrès des Écrivains et Artistes noirs*” ocorrido em Roma, em Abril de 1959; A publicação do livro “*Realité algérienne, révolution algérienne, l’An V*” que viria a ser editado com o título de “*L’An V de la révolution algérienne*”, em Novembro do 1959; A publicação de um texto sobre “*Les modifications des rapports père-fils au sein de la famille*”<sup>141</sup>, no mesmo mês; A sua participação na “*Conférence des peuples africains*” que teve lugar em Accra, em Dezembro de 1959, com uma comunicação intitulada “*Culture et guerre de libération*”; A publicação de um artigo intitulado “*Le sang coule aux Antilles sous la domination française*”, em Janeiro de 1960<sup>142</sup>.

Em Novembro do mesmo ano, Fanon regressa a Accra para preparar a Conferência, dos países africanos, que estava apazada para Janeiro de 1960. Nesta ocasião, Fanon aproveitou o encontro com o Modibo Keita e com os dirigentes

<sup>138</sup> Cfr. CHERKI, Alice (2000). Op. cit., pp. 181-183.

<sup>139</sup> Nenhum dos membros da redação do “*El Moudjahid*” era jornalista profissional, como dirá Pierre Chaulet no colóquio de Alger em Dezembro de 1987. Cfr. *Id.*, p. 190.

<sup>140</sup> Cfr. *Id.*, pp. 188-189.

<sup>141</sup> De referir que as primeiras abordagens fanonianas sobre o assunto em epígrafe datam de 1954. Cfr. *Id.*, p. 193.

<sup>142</sup> Cfr. *Id.*, p. 265.

clandestinos camaroneses da UPC, que contestavam a independência atribuída oficialmente às autoridades Camaronesas. Nesta mesma ocasião, acompanhou, com particular interesse, os movimentos de luta anticolonial no Congo Belga e em Angola, encetando, neste último caso, contactos com o MPLA de Mário Pinto de Andrade e de Amílcar Cabral<sup>143</sup>, também fundador do PAIGC, depois do encontro tido com Holden Roberto, o líder da UPA<sup>144</sup>.

Neste mesmo ano, isto é, em 1960, Fanon assume em pleno a sua missão de Embaixador Itinerante do GPRA<sup>145</sup> e desloca-se a Accra, depois de uma breve passagem pelo Cairo. Neste período destacam-se as suas participações políticas na Conferência sobre a “paz e a segurança” em África, ocorrida em Accra, de 7 a 12 de Abril, com o tema “*porquoi avons-nous choisi la violence*”; na Conferência afro-asiática, ocorrida em Conacri e na Libéria, de 12 a 15 de Abril e na Conferência Afro-asiático que teve lugar em Junho do mesmo ano em Adis-Abeba<sup>146</sup>; na Conferência pela juventude africana, ocorrida em Accra de Julho a Agosto do mesmo ano e na Conferência realizada em Léolpodville, no princípio de Setembro do já referido ano<sup>147</sup>.

#### **1.4. A vontade de estender os propósitos de luta de libertação à África Subsaariana: Um marco dos últimos, intensos e dramáticos anos de vida de Fanon**

Enquanto militante da FLN e representante da missão diplomática do GPRA em Accra, Fanon teve um papel preponderante na dinamização do movimento pan-africano cuja missão era de aproximar a África do Norte à África subsariana em prol de uma luta conjunta rumo à libertação total do continente africano, facto que levou Teodros Kiros<sup>148</sup>, a defini-lo como:

o pan-africanista que não dividiu a África em Norte e Sul, fez da unificação da África sua missão e nunca deixou de recordar os argelinos

<sup>143</sup> No encontro Internacional sobre “Fanon et l’Afrique combattante”, In: *Afrique-Asie*, de 19 de Julho de 1982, Alice Cherki afirmou que Fanon tinham analisado, com Mário Pinto de Andrade e Amílcar Cabral, à margem do Congresso dos Escritores e Artistas negros, ocorrido em Roma, em 1959, a possibilidade e a urgência de uma luta armada em Angola. E Amílcar Cabral que havia contribuído significativamente na criação do MPLA enquanto trabalhava como Agrónomo em Angola, ficou incumbido de recrutar onze quadros angolanos que seriam enviados ao campo da ALN, sob a direcção de Fanon, para que tivessem uma formação sobre a luta subversiva e armada. Mas o abortar deste projeto deixou Fanon muito irritado e duvidoso do engajamento dos assimilados na verdadeira luta de libertação da África. Cfr. CHERKI, Alice (2000). Op. cit., p. 258.

<sup>144</sup> Cfr. *Id.*, pp. 257-258.

<sup>145</sup> O GPRA teve a sua primeira vitória política, no plano exterior, em 14 de Junho de 1960, quando Charles De Gaulle convida oficialmente os seus representantes a irem à França negociar o cessar-fogo. Cfr. *Id.*, p. 270.

<sup>146</sup> Cfr. *Id.*, p. 217.

<sup>147</sup> Cfr. *Id.*, p. 260.

<sup>148</sup> Cfr. KIROS, Teodros (2004). Op. cit., p. 216.

da sua africanidade e a outros africanos da africanidade do norte do continente. As suas atividades e os seus escritos foram sempre guiados por uma estrela polar pan-africana<sup>149</sup>.

De facto, Fanon nunca deixou de ligar a sorte argelina à sorte do conjunto do continente, do terceiro-mundo e de todos os oprimidos, em geral, tomando a Argélia apenas como uma vanguarda da revolução africana. E, enquanto Embaixador Itinerante, Fanon empenhou-se sobremaneira no intuito de estreitar as relações entre a revolução argelina e os movimentos de libertação dos Estados da África negra, em via de independência. De facto, em todas as suas movimentações, Fanon preocupava-se com os conflitos internos, entre líderes políticos e líderes militares, com as traições e os assassinatos, bem como com as inúmeras subversões dos ideais políticos da descolonização pelos interesses individuais ou grupais, tanto entre os argelinos, quanto no seio dos movimentos de libertação da África subsaariana. Fanon associava todos estes conflitos, latentes e confessos, a um gosto patológico pelo poder, pelas riquezas e pelo comando que, em seu entender, levantava uma suspensão em relação ao momento pós-independência dos Estados africanos<sup>150</sup>. Mas todas estas suspensões não afetaram o seu engajamento, nem a sua utopia numa África livre, próspera e autónoma. Pelo que é possível assumir que embora o seu pensamento se resista a todo tipo de classificação, a obra de Fanon pode ser considerada como uma “utopia política”, porquanto a sua visão política evoca o que deveria ser, o que seria possível e o que convinha que fosse. É óbvio que uma tal linha de pensamento encontra muitas dificuldades de compreensão no plano do realismo, da eficácia e da objetividade política<sup>151</sup>.

Sem prejuízo ao sangue africano que lhe corria nas veias, Fanon redobrou a sua vontade de trabalhar com os líderes da África negra com o surgimento do projeto de referêndum de Charles De Gaulle que, em 1958, propunha a autonomia interna dos países da África negra, sob a tutela da França, mas com uma política externa dirigida pela França. Foi nesta altura que Fanon conseguiu junto do GPRA a prerrogativa de representar a FLN e o GPRA junto dos países da África a sul do Saara e participar da primeira Conferência da União dos Povos Africanos, em Accra – Gana, sob a presidência de Kwame N’Krumah, o novo Chefe de Estado do Gana independente. Na sua alocução,

---

<sup>149</sup> *Fanon was a pan-africanist who did not divide Africa into north and south, and he made it his mission always to remind the algerian of their africanity, and other africans of the africanity of the north of the Continent. His activities and writings were always guided by a pan-african lodestar. Cfr. CHERKI, Alice (2000). Op. cit., p. 216.*

<sup>150</sup> Cfr. *Id.*, p. 218-220.

<sup>151</sup> Cfr. *Id.*, p. 324

Fanon insistiu na necessidade da independência dos países africanos, bem como na necessidade de uma solidariedade africana no intuito de não isolar o combate nacional, de cada Estado, do combate africano. De recordar que no nº3 do “*El Moudjahid*”, de 24 de Dezembro de 1958, Fanon já tinha escrito que não era possível que um argelino fosse efetivamente argelino se não sentisse, no mais profundo de si, o drama que se vive na Rodésia (Zimbabwe) e em Angola<sup>152</sup>.

Da sua participação nos mais distintos eventos internacionais, na qualidade de militante engajado da FLN e Embaixador Itinerante do GPRA, pode se destacar: o seu texto intitulado “*les tortures en Algérie*”, publicado em 1957 e o seu discurso no Congresso Pan-Africano em Accra, em Dezembro de 1958. Importa referir que foi na ocasião deste Congresso que Fanon prolongou a sua estadia em Accra por mais doze dias, mantendo conversas com muitos líderes africanos, tais como: Kwame N’krumah, Ahmed Sékou Touré (da Guiné); Félix Moumie (da *L’union du peuple camerounais* – UPC); Thomas Joseph Odhiambo Mboya, mais conhecido, por Tom Mboya, first *Secretary General of Kenya’s Independence Party – the Kenhya African National Union* (KANU); Julius Nherere (da Tanzânia); Holden Roberto (da União dos Povos de Angola - UPA); Patrice Émery Lumumba e Diomi Etangula, representantes do *Mouvement National Congolais* (MNC).

Nestes encontros Fanon conheceu, mais a fundo, a situação política do Egipto, da Etiópia, da Guiné Equatorial, de Angola, da África do Sul, da Rodésia (Zimbabwe), do Congo, dos Camarões, etc. Pois, na sequência destes encontros, Fanon foi informado das mais distintas alianças entre os europeus e muitos líderes dos países já independentes e dos conflitos internos decorrentes das divergências de interesses entre os líderes e, entre estes e os seus respetivos povos<sup>153</sup>. Diga-se, de passagem, que nestes encontros de auscultação com os líderes políticos de África subsaariana, Fanon deu-se logo conta de que, apesar do seu carisma comovente, das suas comunicações notáveis e das suas brilhantes ideias, estava a remar contra-corrente em relação ao entendimento da libertação nacional nos países africanos, sobretudo a sul do Saara. De facto, Fanon tinha observado, com os seus próprios olhos, que as práticas políticas dos líderes dos Estados independentes nesta parte do continente africano eram uma verdadeira antítese ao propósito norteador de toda a luta. Assistiu a um contexto poscolonial de compromissos com as (ex)potências coloniais, de lutas pelo poder, de caça às bruxas ou de eliminação

<sup>152</sup> Cfr. CHERKI, Alice (2000). Op. cit., pp. 249-250.

<sup>153</sup> Cfr. *Id.*, pp. 251-252.

sumária de sombras, de institucionalização da corrupção e do saque, de substituição da consciência nacional pela consciência étnicista ou regionalista, de exclusão do povo e dos não-alinhados, de instauração do neocolonialismo, entre outros vícios<sup>154</sup>.

Contudo, Fanon saiu de Accra com um sentimento ambíguo, entre a dúvida e a esperança. Por um lado, feliz e esperançoso com a genial e visionária ideia de Kwame N’Krumah de avançar com o projeto de Estados-Unidos de África, mas, por outro lado, apreensivo e preocupado com a singularidade de cada Estado africano, mas sobretudo, duvidoso da possibilidade da materialização do projeto de libertação efetiva dos Estados africanos do jugo colonial cuja incontornabilidade se via, doravante, minada pelos interesses da nova filosofia da burguesia nacional que tirava a sua substância nas concertações e salvaguarda dos interesses coloniais em África. A Côte d’Ivoire, os Camarões e o Senegal eram, no entender de Fanon, os protótipos desta resistência ao projeto de uma independência efetiva dos Estados africanos a sul do Saara<sup>155</sup>.

Fanon chegou mesmo a acusar, de forma direta e frontal, Félix Houphouët Boigny de agir como um delegado e encarregado dos interesses da antiga metrópole; denunciou a fragilidade “da Confederação do Mali, criada em 21 de Julho de 1960, entre o Senegal de Léopold Sédar Senghor e o Sudão de Modibo Keita”; mostrou a sua decepção contra os líderes independentistas dos Camarões, a quem tinha prestado o seu apoio político mas que, infelizmente, se tornaram novos assinantes da salvaguarda dos interesses dos (ex)colonizadores; deplorou a morte de Félix Roland Moumié dos Camarões, o isolamento e, posteriormente, o assassinato de Patrice Émery Lumumba do Congo Belga; censurou a ganância de Moïse Kapenda Tschombé que preferiu o pacto com os Belgas, isolando a rica região mineral de Katanga e a cobardia de Joseph Kasa-Vubu e do Coronel Joseph-Désiré Mobutu responsáveis pelo assassinato do Chefe de Governo do Congo Belga, independente em 30 de Junho de 1960; lamentou, igualmente, o rumo dos acontecimentos políticos em Angola, abandonou Mário Pinto de Andrade e Amílcar Cabral que considerou de assimilados e traidores, tendo-se, em contrapartida, decidido de apoiar os esforços de Holden Roberto que, em seu entender, se mostrava mais comprometido com os ideais das massas<sup>156</sup>.

Mas ao mesmo tempo que apontava os limites das lideranças africanas consubstanciados no espetáculo vergonhoso da burguesia nacional, Fanon continuou com

---

<sup>154</sup> Cfr. CHERKI, Alice (2000). Op. cit., p. 262.

<sup>155</sup> Cfr. *Id.*, pp. 251-252.

<sup>156</sup> Cfr. *Ibid.*



o discurso mobilizador de massas porque acreditava que a verdadeira revolução em África viria das massas. De facto, Fanon nunca deixou de recordar aos líderes africanos que “as massas desta região pouco industrializada do mundo constituem o fermento de uma exigência revolucionária”<sup>157</sup>. E como é óbvio, este discurso fazia de Fanon, junto dos líderes africanos e seus aliados, um irritante, um intransigente e, algumas vezes, um desprovido de realismo político. A título de exemplo, Serge Michel<sup>158</sup>, o francês que participou da luta argelina e se transferiu para os serviços de informação de Patrice Émery Lumumba, deplorava a irascibilidade de Fanon, a sua autonomação ao cargo de procurador dos Estados africanos mas, sobretudo, a sua capacidade de se deixar levar ou fascinar pelos impostores a ponto de construir teorias perentórias a partir das aparências e de falsos testemunhos.

### **1.5. Frantz Omar Fanon e os trágicos momentos dos últimos anos de vida: A interrupção forçada de uma carreira política e intelectual promissora**

Os últimos anos de Frantz Omar Fanon, isto é, de 1959 a 1961, não foram apenas recheados de uma notável produtividade política e intelectual, mas também de momentos muito trágicos. De facto, se por um lado, Fanon logrou grandes realizações políticas, intelectuais e diplomáticas ao longo destes três anos, por outro lado, Fanon teve os maiores pesadelos da sua vida também nestes mesmos anos. Em Junho de 1959, por exemplo, Fanon tinha sido vítima de um acidente de viação, atribuído a um grupo terrorista denominado “*Main Rouge*”, quando se deslocava a Marrocos em missão cujo conteúdo permaneceu incógnito. Mas presume-se que a referida missão teria provavelmente a ver ou com a reorganização do serviço de saúde ou com a formação dos oficiais das fronteiras ou, mesmo, com os contactos com os líderes dos movimentos de libertação da África negra<sup>159</sup>.

Neste acidente, Fanon foi gravemente tocado na coluna vertebral e o embate provocou uma paraplegia transitória que, no entanto, não atingiu a espinal medula. Depois dos primeiros socorros em Marrocos, Fanon foi transferido para uma clínica em Roma no princípio de Julho do mesmo ano. Mas para além da explosão antecipada da viatura que o iria buscar ao aeroporto, em Roma, o quarto de Fanon foi também alvo de ataque armado por dois indivíduos, depois deste último ter solicitado, de forma muito instintiva, poucas

---

<sup>157</sup> Cfr. CHERKI, Alice (2000). Op. cit., p. 263.

<sup>158</sup> Cfr. MICHEL, Serge (1982). *Nour le voilé*. Paris, Éditions du Seuil, p. 15.

<sup>159</sup> Cfr. CHERKI, Alice (2000). Op. cit., p. 229.

horas antes de dormir, a mudança do quarto. E durante os poucos meses em que esteve internado em Roma, a referida clínica foi alvo de dois atentados cujo visado não poderia deixar de ser Fanon<sup>160</sup>.

De regresso a Túnis Fanon cumpriu ainda várias missões diplomáticas. De entre as últimas, consta a sua deslocação a Bamako – Mali, em Novembro de 1960, para desenvolver um projeto político-militar de Frente Sul que visava, para além do apoio aos militares da Guiné e do Mali, a criação de uma zona estratégica para a transportação, pelo deserto do Saara, das armas e munições à Argélia para abastecer os *Wilayas*. Durante esta aventura o jovem capitão Boutef, mais conhecido por Abdelaziz Bouteflika, que se tornou Presidente da Argélia de 1999 a 2019, aliou-se a Fanon. Mas esta primeira expedição não teve uma segunda, porque Fanon, o seu inspirador, realizador e, como reconhece Giovanni Pirelli, uma das peças fundamentais na manobra político-militar da FLN e do GPRA adoeceu<sup>161</sup>.

E no final de Dezembro de 1960, Fanon, cansado e magro, regressa a Túnis para passar as festas junto da família e decide fazer os exames laboratoriais de rotina e os resultados dão conta de dezoito mil glóbulos brancos no sangue. Fanon é médico e sabe que é uma leucemia. Ainda no hospital, Fanon dá a notícia, que qualifica, ironicamente, como boa, aos amigos com os quais cruza nos corredores. E à noite se propõe de ir jantar com a família Manuellan e pede ao casal para ajudar a sua esposa Josie. Fanon vive, claramente, um pesadelo que não consegue disfarçar apesar de tanto esforço e contenção da sua parte. Durante o jantar Fanon, meio sério, aponta para uma batata pouco saudável e diz: “esta batata está, certamente, com leucemia”. E Alice Cherki afirma que esta foi a única alusão que Fanon fez da sua nova situação. E à saída do jantar Fanon dirigiu-se à Marie-Jeanne Manuellan com os seguintes dizeres: “vou precisar de si [...] para um novo livro”<sup>162</sup>.

Finalmente Fanon sabe que está atingido pela forma mais grave da leucemia, a leucemia mieloide. E a notícia torna-se pública em Túnis, sobretudo, nos circuitos argelinos. E gera-se, em reação, uma grande preocupação em torno de Fanon. Todos, amigos ou inimigos, independentemente de conflitos políticos ou individuais existentes, mobilizaram-se pela cura de Fanon. Foram criadas as condições para que Fanon fosse enviado em tratamento entre Moscovo, Suécia, Suíça ou Grã-Bretanha. Prevaleceu a

---

<sup>160</sup> Cfr. CHERKI, Alice (2000). Op. cit., p. 231. & CONSTANTINI, Dino (2008). Op. cit., p. 230.

<sup>161</sup> Cfr. CHERKI, Alice (2000). Op. cit., pp. 266-267.

<sup>162</sup> Cfr. *Id.*, p. 275.

opção de Moscovo, onde Fanon ficou algumas semanas em tratamento e regressou, em meio de Janeiro de 1961 a Túnis, já com um bom peso e com uma redução significativa do número de glóbulos brancos. Todavia, tinha cinco anos para regressar a Moscovo para o controlo médico. Nesta sua nova condição, Fanon solicita a sua integração no grupo dos maquisares, isto é, a sua ida ao campo de batalha, mas esta petição foi indeferida<sup>163</sup>.

Visivelmente abatido, Fanon foi aconselhado pelos altos dirigentes da FLN a permanecer em repouso médico, mas ele pediu para ser nomeado embaixador do Governo Provisório de Argélia (GPRA) em Cuba, pedido que lhe foi também recusado. Neste mesmo ano voltou para a frente do combate onde se ocupou da formação política de quadros da ALN. Em Abril de 1961, Fanon, sob o pseudónimo de Farès, anuncia o projeto dos Condenados da Terra a François Maspero, protelando o projeto do “*Alger-Le Cap*” que tinha em carteira. De recordar que alguns meses antes, Fanon se tinha comprometido junto de François Maspero a redigir um livro intitulado: “*Alger-Le Cap*”, com os seguintes capítulos: 1º. *Guerre du Maghreb et Libération de l’Afrique*; 2º. *Notes sur le courage en Algérie*; 3º. *Morale et révolution en Algérie*; 4º. *Notes de psychiatrie de guerre*; 5º. *La violence en Afrique*; 6º. *Psychologie et histoire*; 7º. *Négritude et civilisation négro-africaine: une mystification*.

Tudo indica que a sua morte prematura não lhe permitiu concretizar um tal projeto pela urgência que teve de redigir “*Les Damnés de la terre*”, cuja conclusão ocorreu dez semanas após o seu contacto com o Relatório Médico que lhe dava conta da sua leucemia, em Abril de 1961<sup>164</sup>. Mas a justificação fanoniana desta alteração não se refere à sua saúde, mas à utilidade de uma tal reflexão em África e na Argélia em relação ao novo projeto referente aos “Condenados da terra”. Nesta mesma correspondência, diz Alice Cherki<sup>165</sup>, Fanon pede a François Maspero para contactar Jean-Paul Sartre para prefaciar a nova obra e propõe o mês de Junho como a data da publicação da obra. Na sua manifestação de interesse sobre o prefácio de Sartre, Fanon escreve o seguinte texto a François Maspero: “diz-lhe que penso nele todos os dias que me ponho à mesa [...] Ele que escreve coisas tão importantes para o nosso futuro, mas que não encontram leitores na sua terra que saibam ainda ler [...]”<sup>166</sup>.

<sup>163</sup> Cfr. CHERKI, Alice (2000). Op. cit., pp. 276-277.

<sup>164</sup> Cfr. *Id.*, p. 265.

<sup>165</sup> Cfr. *Id.*, p. 283.

<sup>166</sup> Cfr. *Ibid.*

Neste mesmo ano, Fanon intensificou o seu trabalho de formação junto do exército, dando aulas aos jovens quadros da ALN, mas com muitas e duras críticas aos líderes do GPRA que acusa de terem também abraçado a causa da burguesia nacional. Com estes posicionamentos, Fanon foi excluído do grupo de preparação dos acordos de “Évian” em França. Mas apesar das inúmeras hemorragias que o apoquentavam, o ano de 1961 foi, tal como atesta Alice Cherki<sup>167</sup>, o ano mais produtivo de Fanon, quer no âmbito das atividades de escritor, quer no das atividades políticas. E foi também o ano em que Fanon se tornou mais exigente e mais duro nas suas reflexões, dando impressão que queria resultados imediatos, tanto sobre a revolução argelina, quanto sobre os movimentos independentistas dos Estados africanos a sul do Saara.

E na sequência desta postura, Fanon foi afastado das lides políticas da revolução argelina, da gestão hospitalar, bem como da academia, tendo, conseqüentemente, ficado, uma vez mais, sem os seus ordenados. Mas apesar destas vicissitudes, Fanon concentrou-se na redação da sua última obra e na formação dos quadros da ALN, embora forçado, muitas vezes, a mudar de casa por incapacidade de pagar a sua renda mensal, situação que ficou resolvida graças aos seus amigos tunisinos – os Taïeb – que lhe arranjaram uma casa no *El Menzah*, pouco antes da sua morte<sup>168</sup>. Apreensivo, por um lado, com o seu curto tempo de vida e convicto, por outro lado, da importância de uma tal obra, Fanon convidou mais duas secretárias profissionais para o ajudar a dactilografar as ideias que estavam na sua cabeça.

E estas aceitaram fazer o trabalho de forma benévola. Na ocasião, o jovem Boutef também se junta voluntariamente a este grupo de trabalho. Mas apesar de todo este apoio, Fanon não consegue concluir o seu manuscrito em Junho e se desculpa junto de François Maspero, marcando o mês de Setembro para a publicação da obra. Em 25 de Julho Fanon envia, por intermédio de Claude Lanzmann, o manuscrito a François Maspero e em Agosto Fanon escolhe o título definitivo da obra: “*Les Damnés de la terra*”<sup>169</sup>. Fanon partilha o manuscrito com os seus amigos e assiste a uma crescente expectativa em torno do livro nos meios políticos do terceiro-mundo. E a notícia de que Sartre tinha aceitado o pedido de prefaciá-lo fez também crescer o entusiasmo de Fanon e a sua expectativa de que o livro viria a ser amplamente divulgado em África e na América-latina<sup>170</sup>.

---

<sup>167</sup> Cfr. CHERKI, Alice (2000). Op. cit., p. 277.

<sup>168</sup> Cfr. *Id.*, p. 281.

<sup>169</sup> Cfr. *Id.*, p. 283.

<sup>170</sup> Cfr. *Id.*, p. 285.

E em Agosto do mesmo ano, isto é, 1961, Fanon encontra, por intermédio de Claude Lanzmann, Jan-Paul Sartre e Simone de Beauvoir em Roma. Simone de Beauvoir guarda muitas boas memórias deste encontro com Fanon.<sup>171</sup> De seu regresso de Roma, Fanon, com um estado físico que já inspirava muito cuidado, não obstante o seu marcante encontro com as duas individualidades acima referenciadas, lamenta não ter tido tempo para reler o seu manuscrito, reestruturar os capítulos, melhorar e rever algumas ideias e suavizar o tom que lhe parecia muito veemente apesar da urgência do assunto em análise. Mas, ao mesmo tempo, mostra-se satisfeito com o livro quase pronto a sair porque de outra maneira poderia ser tarde, tanto do ponto de vista político, quanto do ponto de vista dos seus dias de vida<sup>172</sup>.

Em Outubro de 1961, Fanon consciente do agravamento do seu estado de saúde, aceita ser internado numa clínica da marinha americana, nos Estados- Unidos de América. M'hammed Yazid, o amigo que patrocinou o bilhete de viagem de Fanon, comprou um bilhete de ida e volta, mas Fanon estava convicto de que o seu regresso a Túnis, com vida, estava muito comprometido porque, para ele, os Estados- Unidos de América representavam a incarnação do neocolonialismo. Fanon faz escala em Roma onde encontra Jean-Paul Sartre pela última vez. Nos Estados- Unidos Fanon não é admitido de imediato na clínica e fica cerca de dez dias, com fortes hemorragias e gemidos, entregue à sua sorte, num quarto de Hotel<sup>173</sup>. Somente em Novembro do mesmo ano é que foi possível o seu internamento numa Clínica em Washington. Enquanto aguardavam por um lugar na Clínica, Fanon redigiu uma carta à sua esposa, recordando os primeiros dias do seu encontro em Lyon. E, logo, após a sua entrada na clínica, Fanon escreve uma longa carta ao seu amigo Roger Taïeb<sup>174</sup>. E Alice Cherki<sup>175</sup> afirma que esta carta escrita na

<sup>171</sup> DE BEAUVOIR, Simone (1963). *La force des choses*. Paris, Gallimard, reed., coll. Folio, 1977, t. II, pp. 420-427.

<sup>172</sup> Cfr. CHERKI, Alice (2000). Op. cit., 286.

<sup>173</sup> Cfr. *Id.*, p. 291.

<sup>174</sup> Eis a versão francesa da carta, transcrita por Alice Cherki: “*Si j’avais quitté Tunis quatre jours plus tard, eh bien je serais mort. Cela, aucun médecin ne me l’a caché. Où en suis-je maintenant? Dans la période difficile postérieure aux grandes hémorragies et où le processus leucémique encore actif multiplie les offensives, d’où une surveillance de nuit et de jour. Roger, ce que je veux vous dire c’est que la mort elle est toujours avec nous et l’important n’est pas de savoir si l’on peut l’éviter, mais si l’on fait pour les idées qui sont les siennes le maximum. Ce qui me choque ici dans ce lit, au moment où je sens mes forces s’en aller, ce n’est pas de mourir, mais de mourir à Washington de leucémie aiguë, alors que j’aurais pu mourir, il y a trois mois, face à l’ennemi, puisque je savais que j’avais cette maladie. Nous ne sommes rien sur terre si nous ne sommes d’abord les esclaves d’une cause, de la cause des peuples, la cause de la justice et de la liberté. Je veux que vous le sachiez que même au moment où les médecins avaient désespéré je pensais encore, oh dans le brouillard, je pensais au peuple algérien, aux peuples du Tiers Monde et si j’ai tenu, c’est à cause d’eux*”. Cfr. CHERKI, Alice (2000). Op. cit., pp. 291-292.

<sup>175</sup> Cfr. *Id.*, p. 292.

solidão representa a expressão mais íntima e mais exata do estado de espírito de Fanon nos seus últimos momentos de vida.

E com os apoios dos amigos, Josie, esposa de Fanon, consegue viajar com Olivier Fanon, de seis anos de idade, aos Estados- Unidos de América para acompanhar o esposo. E é preciso sublinhar que durante a sua permanência na Clínica, Fanon contou com várias visitas, dentre outras, a do representante da Argélia na ONU e a de Holden Roberto, o líder da UPA. E com cada uma destas figuras, Fanon não escondia a sua vontade de viver, falava dos seus projetos de livros futuros com os seguintes intitulados: “*La leucémie et son double*”; “*La jalousie*” e “*L’histoire de ALN*”, etc. E três dias antes da sua morte, um amigo deu-lhe um exemplar do “*Les Damnés de la terre*” e Josie leu algumas passagens transcritas num artigo de Jean Daniel publicado no Jornal “*L’Express*”, mas a reação de Fanon, após a escuta atenta do texto, foi: “não é isto que trará de volta a minha medula<sup>176</sup>”. No dia 6 de Dezembro de 1961, aos 36 anos de Idade, Fanon morre no Estado de Maryland, próximo de Washington, numa clínica do Governo norte-americano, em condições muito difíceis, isto é, na sequência de uma dupla pneumonia<sup>177</sup>.

## **1.6. Memórias, legado político e intelectual, limites e alcance epistémico da obra de Frantz Omar Fanon**

### *1.6.1. Homenagens e honras militares: Fanon reconhecido como um célebre combatente da liberdade e um dos impulsionadores da revolução argelina*

Morto nos Estados- Unidos de América, os restos mortais de Fanon foram trasladados para Argélia, em cumprimento do pedido que havia feito de ser sepultado em terras argelinas. O seu corpo foi trasladado, primeiro, para Túnis, onde foi acolhido por uma grande multidão que acompanhava os membros do GPRA e os da ALN, no dia 11 de Dezembro de 1961. Fanon foi transportado com a dignidade de um funeral nacional para o Salão de Honra pelos membros do GPRA que cobriram o seu caixão com a bandeira nacional da Argélia. A Missão argelina organizou um desfile interminável para homenagear o grande combatente da revolução argelina. Na ocasião, foram lidos dois discursos e várias individualidades assinaram o registo das exéquias. Fanon foi acompanhado em vigília noturna por uma grande multidão composta de vários estratos

<sup>176</sup> Eis a expressão original de Fanon: “*Ce n’est pas ça qui me rendra ma moelle*”. Cfr. *Id.*, p. 293.

<sup>177</sup> Cfr. *Ibid.*

sociais, entre políticos, combatentes, médicos, enfermeiros, jornalistas, académicos e amigos<sup>178</sup>.

Na manhã do dia 12 de Dezembro, Krim Belkacem, Vice-Presidente do GPRA fez o discurso de adeus, enaltecendo o patriotismo, o fervor revolucionário, a entrega de Fanon pela causa do seu povo. Engrandeceu, de igual modo, as suas qualidades intelectuais, os seus inúmeros talentos de médico psiquiatra e a sua coragem. Não deixou de sublinhar a dimensão humanista e o sentido de justiça daquele que, segundo Krim, nem os estudos muito avançados impediram de integrar a luta anticolonialista, mostrando que, afinal, é possível ser intelectual e revolucionário<sup>179</sup>. Em seguida, Fanon foi transportado para Ghardimaou, numa ambulância acompanhada por um cortejo de cerca de vinte viaturas para o último adeus pelos membros da ALN. Fanon é transportado por quinze soldados que, após uma longa marcha pela floresta, chegaram a Aïn Kerma onde recebe as honras militares.

No discurso de adeus, o comandante Ali Mendjili destacou o rigor, a disciplina e o respeito de Fanon pelos princípios e o sentido de responsabilidade sempre que fosse chamado a executar uma missão que lhe tivesse sido confiada pelas autoridades, tanto do GPRA, quanto da ALN. Ali Mendjili aproveitou a ocasião para, por um lado, lamentar a partida prematura de um companheiro de luta, e, por outro lado, assumir, em nome da ALN, que Argélia iria honrar a memória de Fanon, lutando pela edificação de uma Argélia livre, independente, inclusiva, democrática e social; uma Argélia comprometida com o respeito dos direitos da pessoa humana, pois, dizia ele, esta é a homenagem mais justa que se pode tributar a Fanon<sup>180</sup>.

E para fazer justiça a Fanon, Alice Cherki<sup>181</sup> declara que todas estas homenagens feitas a Fanon não constituem uma mera expressão política. Elas são, efetivamente, resultado de uma presença que afetava, sobretudo, de forma positiva todos quantos conviviam com ele. Por isso o retrato de Fanon traçado por quem com ele conviveu nunca é igual ao retrato traçado por aqueles que o julgam apenas pelos seus escritos. Na verdade, todos os argelinos que conviveram como ele, que o tenham amado ou detestado, foram unânimes em reconhecer que a morte de Fanon é uma perda irreparável para África e para o mundo. De facto, quem o conheceu, diz Alice Cherki<sup>182</sup>, independentemente das

---

<sup>178</sup> Cfr. CHERKI, Alice (2000). Op. cit., pp. 294-295.

<sup>179</sup> Cfr. *Id.*, p. 295.

<sup>180</sup> Cfr. *Id.*, pp. 296-297.

<sup>181</sup> Cfr. *Id.*, p. 298.

<sup>182</sup> Cfr. *Ibid.*

divergências teóricas, não se esquece do seu sorriso radiante, da intensidade da sua presença, do seu rigor e da sua generosidade. Aliás, Pierre Chaullet, na sua intervenção no Colóquio de Alger, em Dezembro de 1987, sobre “*Frantz Fanon, le journaliste*”, atesta que a presença de Fanon era um autêntico apelo “à consciência [...], à vigilância”. Não apenas uma vigilância cortical, aquela que permite a atenção ao outro ou aos outros, mas uma “vigilância muscular, permanente, que torna pronta a ação solidária”<sup>183</sup>.

Este reconhecimento foi, de facto, extensivo inclusive nos meios de comunicação social. Albert-Paul Lentin, jornalista do “*Maghreb circus*” escreveu o seguinte extrato no “*Liberation*”: morreu o “militante exemplar, amigo generoso, pensador original, potente e profundamente revolucionário, Frantz Fanon deixa um vazio impreenchível; o “*Jeune Afrique*”, de 11 de Dezembro, consagra várias páginas sobre a morte de Fanon; Guy Sitbon lamenta a morte de um amigo, um homem por quem tinha muita estima e afeição; Aimé Césaire rende homenagem ao seu antigo aluno, o homem que sempre impediu que a sociedade fechasse os olhos e adormecesse a roncar de boa consciência perante as atrocidades e as injustiças de várias ordens; A Editora “*Présence Africaine*”, já no princípio de 1962, consagrou todo um número especial, em homenagem, a Fanon com os artigos de Aimé Césaire, François Maspero, Pierre Stibbe, Edgar Morin, etc.<sup>184</sup>.

### *1.6.2. O legado intelectual e político de Frantz Omar Fanon e o alcance epistémico da sua obra*

Nas lides académicas, Fanon é, habitualmente, visto, por muitos autores, como um dos maiores pensadores revolucionários do século XX cuja obra influenciou e continua a influenciar as novas gerações de estudiosos e políticos do nosso tempo. Esta afirmação de Teodros Kiros, para além de pôr em evidência o significado e a relevância de um pensamento que transcende o âmbito da sua total dedicação para a libertação e o bem-estar dos povos da África pós-colonial, revela também a riqueza de um pensamento cuja influência transcende os limites geográficos, temporais e contextuais da sua produção. Com efeito, Teodros Kiros atesta que o legado de Fanon é trans-continental e a grande importância da sua obra reside hoje na crescente influência que os seus escritos exercem entre os intelectuais, dentro da África e fora dela<sup>185</sup>. De facto, o interesse secular pela obra de Fanon, sobretudo, no campo da filosofia política é também objeto de reflexão

<sup>183</sup> CHERKI, Alice (2000). Op. cit., p. 298.

<sup>184</sup> Cfr. *Id.*, pp. 298-299.

<sup>185</sup> Cfr. KIROS, Teodros (2004). Op. cit., p. 217.



em Renato da Silveira que, recorrendo à Tese de Deivison Mendes Faustino, destaca seis fases de estudos e investigações académicas em que o pensamento de Fanon aparece no centro do debate: a 1ª vai de 1950 a 1970. Esta fase foi predominantemente marcada pela leitura do pensamento liberal, marxista e anticolonialista<sup>186</sup>. E durante esta fase, diz Deivison Mendes Faustino<sup>187</sup>, Fanon foi lido, comentado e criticado por Hannah Arendt, Sidney Hook, Nguyen Nghe, Jack Woddis, Alberto Memmi, Hey Newton, etc.

A 2ª fase que vai de meados de 1970 a 1980 foi marcada por um elevado interesse pela trajetória e biografia de Fanon com o grande destaque para os biógrafos como: Peter Geismar, David Caute, Irene Gendizer, Patric Ehlem e David Macey, entre outros; a 3ª fase que aconteceu na década de 1980 testemunhou um movimento bastante frenético de estudos sobre o pensamento de Fanon, sobretudo em Ciências Humanas, com particular ênfase a Hussain Adan, Emmanuel Hansen, Renate Zahar, etc.; a 4ª fase que vai do final de 1980 aos nossos dias, tem estado a testemunhar um vasto movimento de exploração da obra de Fanon, sobretudo, nos estudos culturais, pós-coloniais e pós-modernos. Os estudos mais sonantes deste período são os de Edward Said, Homi Bhabha, Abdul Jan Mohamed, Henry Louis Gate Jr., John Neil Lazarus e Achille Mbembe, etc.; a 5ª fase que se desenvolve de forma concomitante com a 4ª fase, inclui estudos feministas, teorias de dependência global, teoria africana, pensamento anticolonial, filosofia latino-americana e filosofia de libertação. E mais uma vez, Fanon está entre os pensadores mais estudados por alguns autores da nossa época com uma notoriedade inquestionável, como é o caso de Lewis Gordon, Judith Butler, Boaventura de Sousa Santos, Nelson Maldonado Torres, Walter Mignolo, Nathalie Etoke, Nigel Gibson, Jane Anna Gordon, Neil Robert, Henry Paget, etc.; a 6ª e última fase encerra um movimento de estudos que evolui em paralelo com a 4ª e 5ª fases, com particular destaque para os estudos de Fanon, a partir de uma teoria político-filosófica. Neste período, diz Deivison Mendes Faustino<sup>188</sup>, Fanon tem sido muito estudado pelos autores como: Henry Louis Gates Jr., Anthony Alessandrine, Nigel Gibson, Cedric Robinson, Jane Anna Gordon, Alejandra D. Oto, Michel Contat, Michel Rybalka, Mireille Fanon Mendes, Etienne Balibar, Achille Mbembe, etc. Na verdade, todas estas fases ilustram a incontornabilidade de Frantz Omar Fanon que

---

<sup>186</sup> Cfr. DA SILVEIRA, Renato (2008). *Pele negra máscara branca (Nota do tradutor)*. Bahia- Brasil, EDUFA Salvador, p. 63.

<sup>187</sup> Cfr. FAUSTINO, M. Deivison (2015). *Porquê Fanon, porquê agora? Fantz Fanon e os fanonismos no Brasil*. São Carlos, UFSCAR – Brasil, p. 22.

<sup>188</sup> Cfr. FAUSTINO, M. Deivison (2015). *Op. cit.*, pp. 91-94.

marcou o século XX e cujo pensamento continua muito atual e atuante em vários campos do saber.

E no intuito de enaltecer o legado da obra de Fanon, Deivison Mendes Faustino<sup>189</sup> afirma, na sequência, de Sylvia Wynter e de Lewis Gordon, que o pensamento de Fanon apresenta uma estrutura aberta, e não concluída, de elementos teóricos e políticos diversos da qual decorre a reivindicação do seu legado em diversas vertentes teóricas, muitas vezes em conflito, sobretudo, em seis subáreas de Ciências Sociais, nomeadamente: os estudos pós-coloniais e os estudos da diáspora; as reflexões sobre a negritude; os estudos sobre a descolonização; as reflexões sobre a “branquidade”; a psicanálise e o “*éthos*” nacional<sup>190</sup>. Hoje, diz Alice Cherki, Fanon é, inquestionavelmente, um clássico de Ciências Sociais. Os seus livros são objeto de estudo e investigação a vários níveis, desde a licenciatura até ao doutoramento. Os centros Frantz Fanon, ativos ou em inércia, dispersos, um pouco, por todo o mundo, são prova da grandeza deste clássico idolatrado e instrumentalizado por uns e ignorado por outros.

Para reforçar a ideia do caráter aberto da obra de Fanon, Alice Cherki<sup>191</sup> afirma que independentemente da idade do interlocutor, pronunciar o nome de Fanon “é sempre arriscar-se em terra desconhecida [...]”. O contacto com Fanon desencadeia “reações [...] imprevisíveis, contrastadas em duas dimensões: a da interrogação e a da ignorância absoluta”. Sendo certo que o seu pensamento inspira cineastas, filósofos, psicólogos, psicanalistas, antropólogos, politólogos, etc. E Deivison Mendes Faustino realça a dimensão trans-continental da obra de Fanon, partindo de uma constatação concreta. Tal como acontece no Brasil, Fanon é um dos autores selecionados, lidos e comentados, não só, nas aulas e nos grupos de estudos nos Estados Unidos, como sucede com os grupos coordenados pelos professores Lewis Gordon e Jane Gordon, no Departamento de Filosofia da Universidade de Connecticut, mas também em vários outros circuitos académicos norte-americanos<sup>192</sup>. Para além da “*trans-continentalidade*”, a obra de Fanon é também caracterizada como uma obra “*trans-temporal*”. Com efeito, Matthieu Renault retoma a expressão de Eduard Said para reafirmar o seu caráter trans-continental e “*trans-temporal*” ao considerá-la como uma “teoria ambulante”, ou seja, “*une theorie voyageuse*”. Uma teoria:

---

<sup>189</sup> Cfr. *Ibid.*

<sup>190</sup> Cfr. *Id.*, p. 12.

<sup>191</sup> Cfr. CHERKI, Alice (2000). *Op. cit.*, p. 9.

<sup>192</sup> Cfr. FAUSTINO, M. Deivison (2015). *Op. cit.*, p. 22.

mais ambulante que os escritos de um Foucault ou de um Derrida, por exemplo [...] na medida em que os estudos de Fanon não têm nenhum “solo” sobre o qual se teriam desenvolvido antes de viajar, nenhum “passado” antes de sua migração<sup>193</sup>.

Ora, se estas viagens, observa Matthieu Renault, nunca deixaram de transformar ou de deformar o propósito de Fanon, então é necessário admitir que a obra de Fanon não tem outra alternativa senão a de prolongar esta viagem, inventando novas trajetórias e novos destinos, porque o “retorno às fontes já não é possível”, embora haja ainda, em Fanon, muito por aprender e, seguramente, muito por retomar destas viagens. Por isso, Fanon é, para Matthieu Renault<sup>194</sup>, o psiquiatra martinicano e o teórico mais lido e mais comentado da descolonização, do ponto de vista da teoria política, e cuja obra continua a marcar a emergência de “*cultural and post-colonial studies*”. Usando uma terminologia de Stuart Hall, Matthieu Renault afirma que “*Les Damnés de la terre*”, de Frantz Fanon, é a “bíblia do movimento de descolonização”. Mas, tal como foi, em certa medida, aludido nas páginas anteriores, o elevado interesse criado em torno da “Pele negra, máscaras brancas” e de outros escritos de Fanon, tem estado a mobilizar estudiosos a desenvolverem pesquisas originais em todas as áreas de Ciências Humanas. Mas apesar do vasto movimento de exploração da obra de Fanon em América latina, em África e Nos Estados Unidos e com publicações, ainda muito isoladas, no espaço europeu<sup>195</sup>, a obra de Fanon parece ruminar ainda a afirmação de Sartre, feita em 1963, quando dizia: “sobre Fanon, tudo resta ainda por se dizer”<sup>196</sup>.

A exemplo de muitos países do terceiro-mundo, a África revê-se e inspira-se ainda no pensamento de Fanon. N’dumbe A. Kum’a III, por exemplo, vê em Fanon o homem que conseguiu forjar a sua identidade de um pensador ativista, graças a sua rara capacidade de conciliar a reflexão à ação. Com a sua presença, reflexão e ação engajada, Fanon marcou, e marca ainda, o curso político dos acontecimentos na Guiné, na Etiópia, no Gana, no Mali, em Angola, no Congo Democrático, em Madagáscar, etc.,<sup>197</sup>. Isto mostra claramente que Fanon não é, e nunca será, “*le dé-passé*”, “*l’impensé*”, “*le dé-*

<sup>193</sup> RENAULT, Matthieu (2011). Frantz Fanon: De l’Anticolonialisme à la critique postcolonial. Paris, Éditions Amsterdam, pp. 18-19.

<sup>194</sup> Cfr. RENAULT, Matthieu (2011). Op. cit., p. 15.

<sup>195</sup> Cfr. BOUVIER, Pierre (1971). *Fanon*. Paris, Éditions Universitaires; CHERKI, Alice (2000). *Frantz Fanon. Portrait*. Paris, Le Seuil. & BOUVIER, Pierre (2010). *Aimé Césaire, Frantz Fanon, Portrait de décolonisés*. Paris, Les Belles Lettres. Apud. RENAULT, Mathieu (2011). Op. cit., p. 16.

<sup>196</sup> Cfr. *Ibid.*

<sup>197</sup> Cfr. N’DUMBE III, A. Kum’a (1973). *Cannibalisme*. Yaoundé, Clé, p. 96.

*pensé*”, como pretendia Stenphenson no Encontro Internacional de Argel, em Dezembro de 1987<sup>198</sup>.

A assunção do pensamento de Frantz Omar Fanon em muitos circuitos académicos e movimentos cívicos e políticos hodiernos constitui uma grande evidência da qual decorre a legitimidade epistémica da dedução de que Fanon foi e continua a ser uma grande fonte de inspiração dentro e fora de África. De facto, a influência de Fanon é, deveras, “trans-continental”, basta, a título de exemplo, pensarmos em nomes como: Paulo Reglus Neves Freire, o célebre educador brasileiro; Enrique Dussel, um dos notáveis filósofos argentino do nosso tempo; Ernesto Rafael Guevara de la Serna (Che Guevara), um dos maiores revolucionários marxistas cubanos do século XX; Ali Shariati, um dos distintos sociólogos iranianos do nosso tempo; Stephen Bantu Biko (Steve Biko), um dos mais intrépidos ativistas anti-apartheid e político sul-africano do século XX; Achille Mbembe, um dos mais destacados académicos camaroneses do nosso tempo, Boaventura de Sousa Santos, professor Catedrático Jubilado da Faculdade de Economia da Universidade de Coimbra e um dos académicos mais respeitados no espaço lusófono e não só, e de vários outros académicos, ativistas políticos e estudantes norte-Americanos que marcam esta grande lista de individualidades que encontraram em Fanon a sua principal fonte de inspiração<sup>199</sup>.

É um dado assente, hoje, de que a popularidade de Fanon é inquestionável, tanto no âmbito do ativismo político, quanto no âmbito de estudos científicos, apesar de várias iniciativas de silenciamento de Fanon levadas a cabo, sobretudo, a partir dos anos de 1962. Bom ou malgrado, a interdição de Fanon elevou os níveis de interesse pelas suas obras, em particular, o “*Les Damnés de la terre*”; “*L’An V de révolution algérienne*” e “*Peau noire, masques blancs*”. As inúmeras traduções destas e de outras obras de e sobre Fanon em várias línguas, tais como: inglês<sup>200</sup>, italiano<sup>201</sup>, árabe, japonês, alemão,

<sup>198</sup> Cfr. RENAULT, Matthieu (2011). Op. cit., p. 17.

<sup>199</sup> Cfr. CONSTANTINI, Dino (2008). Op. cit., p. 231.

<sup>200</sup> O primeiro livro de Fanon traduzido em inglês foi “*Les Damnés de la terre*”, em 1963, por intermédio da *Présence africaine*, sob a direcção de Alioune Diop. Seguiram-se, em 1965 e 1967, as novas traduções, dos “*Les Damnés de la terre*”; “*L’An V de la révolution algérienne*”; “*Pour la révolution africaine*” e “*Peau noire, masques blancs*”, feitas nos Estados Unidos de América, publicada nas Edições Grove. Esta tradução teve um enorme impacto em toda a comunidade norte-americana, sobretudo, entre os negros, com destaque nos movimentos políticos *Black Panther* (de Huey Newton e Bobby Seale) e *Black Power*. De recordar que Malcolm X e Robert Williams, o fundador do movimento armado revolucionário de 1960, tinham encontrado Fanon, alguns anos antes, em África. Cfr. CHERKI, Alice (2000). Op. cit., p. 346.

<sup>201</sup> Na Itália, Giovanni Pirelli não se limita a traduzir e difundir as obras de Fanon, Pirelli funda, em 1963, também um “centro Frantz-Fanon”, de documentação e de informação sobre as lutas de libertação dos países africanos à esquerda italiana. O “Centro Frantz-Fanon” também organizava debates com a participação de vários líderes africanos, tal como Amílcar Cabral, Agostinho Neto, convidados para tal. Cfr. *Id.*, p. 344.

espanhol, etc., atestam efetivamente os níveis de popularidade internacional granjeados por Fanon<sup>202</sup>. E é preciso dizer que foi nos Estados-Unidos de América que Fanon se revelou incontornável, tantos nos debates políticos, quanto nos debates científicos e nos *curricula* académicos. Foi a partir dos Estados-Unidos que a obra de Fanon chegou a certos países do Médio-oriente, como é o caso do Irão, com Ali Shariati; da Ásia, concretamente, no Japão, com Takeshi Ebisaka e da América-latina, com Ernesto “Che” Guevara<sup>203</sup>. Não tendo a África também ficado alheio a todo este movimento em torno de Fanon.

De facto, os anos de 1962 a 1965, foram anos de celebração e reafirmação dos ideais de Fanon, um pouco, por toda a África. As universidades argelinas, por exemplo, valorizaram a obra de Fanon, sobretudo, por via de Jornadas Científicas e de Conferências Internacionais, tendo no centro o percurso político e epistémico do brilhante psiquiatra e médico, nascido martinicano e morto argelino<sup>204</sup>. No plano social o nome de Fanon também foi valorizado. Em Blida-Joinville, por exemplo, uma retunda, um liceu feminino e um Hospital foram batizados com o nome de Frantz Fanon. Mas apesar desta projeção, a figura e a obra de Fanon foram outra vez objeto de silenciamento a partir de 1967. A “terapia-social” e a psicoterapia institucional, de que Fanon tinha sido o grande mentor, conheceram momentos de forte declínio porque o ambiente político poscolonial, marcado por regimes ditatoriais, em Argélia e, um pouco, por toda África, tinha transformado Fanon numa personalidade perigosa e, conseqüentemente, as suas obras subversivas<sup>205</sup>.

Nesta altura, os discursos oficiais das autoridades argelinas, defendiam claramente que a celebridade internacional de Fanon, sobretudo, a sua reapropriação, pelo Ocidente, enquanto crítico e profeta da desilusão poscolonial, tal como transparece no terceiro capítulo do “*Les Damnés de la terre*”, intitulado: “*mésaventures de la conscience nationale*”, constituí uma ameaça para as novas lideranças africanas. Neste contexto, os argelinos eram incitados (e proibidos) a não promover um indivíduo que nem se quer era árabe-muçulmano (*arabo-musulman*) e muito menos argelino; um estrangeiro que deveu à sua projeção na revolução argelina, em detrimento do seu governo nacional. Pois, é Fanon, no entender das então autoridades argelinas, quem devia muito à Argélia e não o

---

<sup>202</sup> Cfr. CHERKI, Alice (2000). Op. cit., p. 343.

<sup>203</sup> Cfr. *Id.*, pp. 348-349.

<sup>204</sup> Cfr. *Id.*, pp. 360-361.

<sup>205</sup> Cfr. *Id.*, pp. 326-327.

contrário, porque, segundo eles, Fanon nunca foi um teórico da revolução e muito menos um impulsor dos movimentos revolucionários argelinos<sup>206</sup>.

De salientar que o ostracismo levantado contra Fanon logrou, na altura, resultados favoráveis para os seus proponentes. Pois, nem as várias reedições das obras de Fanon, nomeadamente, “*Peau noire, masques blancs*” e “*Les Damnés de la terre*”, desde o ano de 1965, nem mesmo o trabalho de François Maspero que, em 1964, recolheu vários artigos, identificados no Jornal “*El Moudjahid*”, como sendo de Fanon e publicou o último volume das obras de Fanon com o título: “*Pour la révolution africaine*”<sup>207</sup> conseguiram evitar que Fanon caísse no esquecimento ou que fosse visto como um filósofo amaldiçoado, usando a expressão de Michel-Atoine Burnier.

Mas esta campanha de silenciamento de Fanon na Argélia e, um pouco, por toda a África, entrou em crise a partir de 1982, quando Marcel Manville e amigos decidem, desde as Antilhas, de fazer sair Fanon do esquecimento. Pelo menos no mundo francófono, Fanon sai do silêncio, em 1982, com um colóquio internacional<sup>208</sup>, organizado por Marcel Manville, em Fort-de-France, sua terra natal. Este colóquio, Internacional e multidisciplinar em torno de Fanon, reuniu várias individualidades de todo o mundo, entre políticos, filósofos, politólogos, sociólogos, psiquiatras, psicanalistas, etc., com destaque para Joby Fanon, Marcel Manville, Mário Pinto de Andrade; André Mandouze; Mongo Beti; Kwame N’Krumah; Francis Jeanson; Ben Bella, etc.<sup>209</sup>.

Alice Cherki<sup>210</sup> recorda que o esquecimento de Fanon na Argélia tinha coincidido com o seu esquecimento em França, em particular e na Europa, em geral. Mas salienta, no entanto, que muito antes de 1982, vários autores<sup>211</sup> europeus e americanos, como David Caute e Peter Geismar, publicaram ensaios críticos em torno da obra de Fanon. Os europeus deram-se conta de que as críticas da direita europeia e o mal-estar da esquerda em relação aos “Condenados da terra”, em 1962, tinha conferido uma forte projeção ao

<sup>206</sup> Cfr. CHERKI, Alice (2000). Op. cit., pp. 330-331.

<sup>207</sup> Esta obra que contém apenas os escritos políticos de Fanon, retrata, no entender de Alice Cherki, o itinerário de Fanon, desde o “Síndrome norte-africano” até à preparação da “Frente sul”. Esta obra teve, na altura da sua publicação, um grande impacto em África, mas foi ignorado em França. Cfr. *Id.*, p. 335.

<sup>208</sup> Cfr. FANON, Frantz (1982). *Actes du memorial international*. Fort-de-France, Présence africaine, 31 Mars-3 Avril.

<sup>209</sup> Cfr. *Id.*, p. 7.

<sup>210</sup> Cfr. CHERKI, Alice (2000). Op. cit., pp. 332, 336.

<sup>211</sup> É o caso de: David Caute, *Fanon*, London, Collins, Fontana, 1970; Renate Zahar, *Louevre de Frantz Fanon*, Paris, Maspero, 1970; Peter Geismar, *Fanon*, New York, Dial Press, 1971; Pierre Bouvier, *Fanon*, Paris, Éditions Universitaires, 1971; Filipe Lucas, *Sociologie de Frantz Fanon*, Alger, SNED, 1971; Juliette Minces, *Frantz Fanon*, Le Monde diplomatique, Août 1973; Irène Gendzier, *Frantz Fanon, a critical study*, New York, Randon House, Pantheon Books, 1973. Cfr. CHERKI, Alice (2000). Op. cit., pp. 335-336.

pensamento de Fanon e despertava, cada vez mais, interesse e curiosidades em relação à problemática da colonização e do “terceiro-mundismo”.

De salientar que a reedição do “*Les Damnés de la terre*”, após a morte de Fanon, não obstante a interdição que pesava sobre a sua obra, mereceu-lhe vários louvores, críticas e rejeições em vários circuitos políticos e intelectuais. À guisa de referência, Gilbert Compt na “*Nation française*” considera o livro como um apelo ao ódio contra os brancos. O Jornal “*Esprit*”, na pessoa de Jean-Marie Domenach, ao contrário do “*Les Temps modernes*” que apoiava as ideias de Fanon, mostrou-se reservado e crítico. Domenach reitera, por um lado, a sua admiração por Fanon, mas, por outro lado, sai em defesa da Europa, salientado que de entre todos os colonizadores, os europeus foram os únicos que promoveram o sentido do universal e conceberam a libertação da Humanidade. E acrescenta que os povos colonizados aprenderam muito com a civilização Europeia. No “*Le Monde*”, Jean Lacouture que tinha participado da homenagem tributada a Fanon pela “*Présence africaine*” mostrou-se em profundo desacordo com as posições de Fanon, sobretudo, em relação ao que considerou de tentativa fanoniana de atribuir todas as desgraças dos colonizados aos invasores estrangeiros, ignorando que a colonização foi apenas uma etapa da história destes povos<sup>212</sup>.

Mas tal como ficou claro no prefácio de Sartre, Alice Cherki<sup>213</sup> reitera que, para lá de toda a exacerbação da violência visível neste prefácio, Fanon fez apenas o diagnóstico da violência, mais do que instigá-la, dirigindo-se aos seus irmãos negros. Desde esta perspectiva, todas estas críticas teriam algum fundamento se Fanon propusesse uma revolução europeia ou, no mínimo, se se tivesse dirigido aos europeus. Mas tal não é o caso, porque “*Les Damnés de la terre*” não é um apelo a uma Europa ideal ou à transformação da Europa, ele é, tal como foi sublinhado por Jean-Paul Sartre, um grito de alarme, um alerta aos seus irmãos africanos a partir de várias experiências vividas.

<sup>212</sup> Cfr. CHERKI, Alice (2000). Op. cit., p. 315.

<sup>213</sup> Hoje muitos estudiosos de Fanon são de opinião que a subida do tom da violência no “*Les Damnés de la terre*”, tem uma forte dose no prefácio de Jean-Paul Sartre. De facto são muitas as frases do prefácio de Sartre que confere ao livro de Fanon um caráter de uma violência extrema, tais como: “*’n’allez pas croire qu’un sang trop vif ou que des malheurs d’enfance lui aient donné pour la violence jene sais quel goût singulier [...]; Lisez Fanon, vous saurez que, dans le temps de leur impuissance, la folie meurtrière est l’inconscient collectif des colonisés [...]; Abattre un Européen c’est faire d’une Pierre deux coup, supprimer, em même temps, un oppresseur et un opprimé, reste un homme morte et un homme libre*”. Alice Cherki parece partilhar desta opinião quando diz: “[...] *Cette difficulté est aussi liée, en partie, à la préface de Sartre*”. Este prefácio que Josie, a viúva de Fanon, mandará retirar em 1967, supostamente porque Sartre tinha apoiado Israel aquando da guerra de seis dias, de certa maneira, traiu Fanon, porque Sartre justifica a violência, quando Fanon a analisa. O “prefácio de Sartre desvia paradoxalmente o tom e a preocupação de Fanon”. Cfr. CHERKI, Alice (2000). Op. cit., pp. 318-320.

De facto, hoje, tal como ontem, a obra de Fanon continua a ser uma grande fonte de inspiração, sobretudo nas lides académicas, mais concretamente em Humanidades e Ciências Sociais. São, de facto, muitos os jovens estudiosos que, nos dias que correm, lêem Fanon sem o ter conhecido, como realça Alice Cherki<sup>214</sup> e empolgam-se em produzir dissertações de mestrado e teses de doutoramento sobre a obra de Fanon, quer em Psicologia ou em Antropologia, quer em Filosofia, em Ciência Política ou em Sociologia Política por entender que os questionamentos levantados por Fanon, há cerca de sessenta anos, problematizam ainda a situação política, económica, social e cultural vivida no contexto poscolonial internacional. Ou seja, várias questões, de várias ordens, com as quais a Humanidade se confronta hoje encontram ainda em Fanon uma possível chave de leitura e de interpretação. E a rede internacional Frantz Fanon que se evidenciou no fórum social mundial que ocorreu em Nairobi, em 2007 é mais uma expressão desta atualidade da obra Fanon.

De facto, Lewis Gordon<sup>215</sup> recorda que a obra de Fanon continua, tal como foi na década de 90, a fazer parte da grelha curricular em várias universidades do mundo, nomeadamente, nos cursos de Filosofia, Teologia Política, Ciência Política, Antropologia Cultural e Social, Sociologia Política, etc. De onde se conclui que Fanon continua a ser uma aposta e proposta filosófica e científica para quem pretende trilhar o caminho de libertação por via da desconstrução de todos os mitos e preconceitos que perfazem o imaginário coletivo dos povos africanos (e europeus) e condicionam o advento de um verdadeiro universalismo humano - um conceito chave no pensamento de Fanon e objeto de análise nesta primeira parte do trabalho. Importa referir que, embora consciente da contingência espaço-temporal da sua obra, Fanon não esconde a pretensão de uma certa importância universal da sua obra na desconstrução de mitos que inviabilizam a edificação de uma civilização verdadeiramente humana<sup>216</sup>

---

<sup>214</sup> Cfr. CHERKI, Alice (2000). Op. cit., p. 390.

<sup>215</sup> Cfr. GORDON, Lewis (2007). "Through the hellish zone of nonbeing. Thinking through Fanon, Disaster, and the Damned of the Earth". In: *Human Architecture – Journal of the Sociology of Self-Knowledge*, nº5, p. 11.

<sup>216</sup> FANON, Frantz (2011). "Les Damnés de la terre". In: *Frantz FANON: Oeuvres: Peau noire, masques blancs; L'An V de la révolution algérienne; Les Damnés de la terre; Pour la révolution africaine*, Paris, Éditions la Découverte, p. 687.



### 1.6.3. Obras, âmbito temático e limites metodológicos da escrita de Frantz Fanon

Fanon é detentor de um acervo bibliográfico bastante sugestivo repartido em artigos e obras escritos e publicados, de entre os quais destacamos: *Peau noire, masques blancs*; *Africains Antillais*; *Les Damnés de la terre*; *Les mains parallèles*; *L'oeil se noie*; *La Conspiration*; *Le syndrome nord-africain*<sup>217</sup>; *Les troubles mentaux accompagnant un cas de dégénérescence du cervelet et de la moelle épinière nommée maladie de Friedrich*<sup>218</sup>; *Considérations ethnopsychiatriques*<sup>219</sup>; *Le T.A.T. (Thematic Aperception Test) chez la femme musulmane: Sociologie de la perception et de l'imagination*<sup>220</sup>; *Racisme et culture*<sup>221</sup>; *“L'Algérie se dévoile*<sup>222”</sup>; *L'An V de la Révolution Algérienne*, *Écrits sur l'Aliénation et la liberté*, etc.

Partindo da sua terminologia e conteúdo, Clément Mbom<sup>223</sup> sugere a seguinte, classificação temática dos escritos de Fanon: i) os escritos referentes à medicina e à psicanálise nos quais Fanon trabalha os conceitos como: alienação, desalienação, complexo, libido, supressão, consciência, inconsciente, frustração, afetividade, genocídio, traumas, perturbações mentais, despersonalização, desumanização,

<sup>217</sup> Este artigo não é uma descrição clínica de uma doença especificamente norte-africana, como muitos pretendiam na época, ele é uma extraordinária interrogação sobre a rejeição e coisificação do diferente batizado de “*bicot*”, *bougnoile*”, “*raton*”, “*melon*”; um artigo que põe a nu as atitudes racistas do corpo médico francês na sua relação com os pacientes norte-africanos e a sua dor. Na verdade, tanto a “*Peau noire, masques blancs*”, quanto “*Le Syndrome nord-africain*” são autênticas provas de engajamento juvenil e estudantil de Fanon na luta anticolonial, não como militante do PCF (*Parti Communiste Français*), mas como um pensador livre em perfeita articulação com a “*Présence africaine*” e leitor assíduo dos diferentes números do “*Les Temps modernes*”. Cfr. CHERKI, Alice (2000). Op. cit., pp.38, 50.

<sup>218</sup> Este trabalho tinha sido apresentado e defendido como tese de doutoramento em medicina, em Lyon, na especialidade de Psiquiatria, em 1951, depois de ter visto rejeitado, pelo professor Dechaume, o seu manuscrito de “*Peau noire, masques blancs*”, como primeira proposta de tese. De recordar que o título de *Peau noire, masques blancs*” foi proposto por Francis Jeanson, o Editor do Seuil, porque o manuscrito de Fanon levava o intitulado de “*Essai sur la désaliénation du noir*”. Cfr. *Id.*, pp. 32, 36-37, 39, 51.

<sup>219</sup> Neste artigo Fanon denuncia em termos simples a teoria do primitivismo e a descrição que faz do muçulmano. Ao mesmo tempo, aproxima a teoria de John Colin Dixon Carothers sobre o negro africano cuja semelhança com o europeu lobotomizado é muitas vezes completa. Cfr. *Id.*, p. 139.

<sup>220</sup> Comunicação apresentada com a colaboração de Charles Géronimi no “*Congrès des Médecins aliénistes*” em Bordeaux - França, de 30 de Outubro a 4 de Setembro de 1955, apotando a inadequação de pranchas do teste. Cfr. *Id.*, 155.

<sup>221</sup> Uma comunicação apresentada no “*Congrès des Écrivains et Artistes noirs*”, em Paris (Sorbonne), nos fins de Setembro de 1956, onde sublinha a experiência da opressão colonial e do racismo e o testemunhar de uma cultura que se renova, trilhando caminhos para a sua libertação em meio a uma grande ambiguidade. Para fundar a relação ambígua entre o racismo e a cultura, Fanon mostra que o racismo já não se reduz apenas na mediocridade de um olhar narcisista sobre o diferente. Ele transformou-se num elemento de um conjunto mais vasto, isto é, a opressão sistematizada de um povo, por meio de uma estratégia de agonização, momificação e enkistamento da sua cultura, doravante, presente e momificada, ao mesmo tempo, condição essencial para a manunção da dominação. Cfr. *Id.*, pp. 155-158.

<sup>222</sup> Neste artigo publicado em Maio de 1957 na “*Résistance Algérienne*” Fanon mostra como o véu passou de um simples hábito vestimentário para uma modalidade de resistência. Cfr. *Id.*, pp. 237-238.

<sup>223</sup> Cfr. MBOM, Clément (1986). Op. cit., p. 128.

descerebralização, etc; ii) os escritos referentes à sociologia nos quais Fanon desenvolve os conceitos como: pai, mãe, filhos, parentes, racismo, intelectuais, agricultores, burgueses, juventude, amor, casamento, etc; iii) os escritos de natureza ideológica com estreita ligação à Filosofia e à Ciência Política nos quais Fanon desenvolve os conceitos como: colono, colonizado, colonizador, colonialista, homem, humano, liberdade, libertação, povo, etc; iv) os escritos de estilo metafórico, aqui Fanon joga com as expressões como: um céu futuro, uma miséria regada, a carne da revolução, o ventre do povo, etc; v) os escritos que expressam as suas ideias-força, estes encerram expressões como: conquista da liberdade, massas colonizadas, libertação nacional, problemática da violência, alienação mental, loucura, homem, burguesia nacional, povo, religião e revolução, comissariado, prisão, ansiedade e desgosto de viver, sexualidade, campesinato, ditadura, trabalho, tortura, violência revolucionária, cidade, campo, morte, etc.

E apoiando-se nas quatro primeiras obras de Fanon, Clément Mbom<sup>224</sup> apresenta a estatística de frequências terminológicas contidas nestas obras com os seguintes dados: 1230 vezes o termo colonização e análogos, 909 vezes o termo homem e análogos, 839 vezes o termo povo e análogos, 351 vezes o par libertação/liberdade, 164 vezes o par violência/violento e 364 vezes o par revolução/revolucionário, tal como se pode aferir na tabela abaixo<sup>225</sup>.

*Tabela de estatística de frequências terminológicas nas obras de Fanon:*

	P.N.M.B.	D.T.	S.R.A.	P.R.A.	TOTAL
Femme	222	250	211	142	825
Humain	43	22	5	16	86
Colonisé	10	322	81	37	450
Colonial	21	217	85	97	420
Colonization	11	10	25	8	54
Colonialisme	3	170	59	129	361
Colinisateur	4	3	30	5	42
Liberté	22	14	16	20	72
Libération	4	96	96	83	279

<sup>224</sup> Cfr. MBOM, Clément (1986). Op. cit., p. 128.

<sup>225</sup> Cfr. *Ibid.*

Violent	4	25	2	8	39
Violence	4	99	10	14	127
Révolutionnaire	4	35	36	17	92
Révolution	4	20	118	35	177
Peuple	28	408	153	301	890

Do ponto de vista analítico, a obra de Fanon, sobretudo, do último Fanon, isto é, do *“Les Damnés de la terre”*, enferma de muitas contradições e limitações de ordem metodológica e, mesmo, de sistematização do pensamento. Mas muitas destas limitações devem-se, por um lado, às razões circunstanciais evocadas pelo próprio Fanon, isto é, a falta de tempo para reler, revisar e reestruturar, tanto as ideias, quanto os capítulos e, alguns temas que parecem, em certos casos desconectados entre si. Mas por outro lado, estas limitações parecem inerentes ao próprio estilo da escrita de Fanon que, no essencial, resulta do cruzamento da sua observação dos factos sociais com a sua experiência pessoal de vida, marcada por três acontecimentos desconcertantes, nomeadamente: descendente paterno de um escravo; descendente materno de uma vítima de colonização e, ele próprio, vítima de um complexo de superioridade consubstanciado na cultura da segregação racial. Pois, tal como diz Alice Cherki<sup>226</sup> é a partir deste quadro socioexistencial que Fanon produzia os seus escritos, cruzando os campos gnosiológicos que vão da filosofia, à psicanálise e da psiquiatria e à poesia, para poder sustentar as suas posições e críticas.

Um outro fator, não muito relevante, mas não, de todo, desprezível no que se refere às limitações ou lacunas que afetam os textos de Fanon, pode residir no facto de que Fanon não escrevia com seu próprio punho (ditava tudo). Os seus artigos no *“El Moudjahid”*, os relatórios de psicoterapia, os colóquios de consultas, inclusive os dos militantes argelinos que hesitavam de se confiar a terceiros eram todos escritos por um escriba. Alice Cherki<sup>227</sup> associa a necessidade fanoniana de um escriba ao seu medo da solidão. Em Túnis, por exemplo, Fanon trabalhou com a Marie-Jeane Manuellan, uma francesa, Assistente Social de formação e Comunista dos anos pós-guerra que abandonou o partido em 1956. Foi Marie-Jeane Manuellan quem redigiu, sob o ditado de Fanon, o *“L’An V de la Révolution algérienne”* e *“Les Damnés de la terre”*.

<sup>226</sup> Cfr. CHERKI, Alice (2000). Op. cit., p. 301.

<sup>227</sup> Cfr. *Id.*, pp. 207, 209.

Seja, como for, os estudiosos de Fanon são unânimes em reconhecer que a obra de Fanon não é um tratado de economia, de ética, de antropologia, de sociologia, de linguística ou de política, ela é um grito de alarme, uma chamada de atenção aos africanos; um convite à coragem e à necessidade de sair da grande noite maniqueísta em que a África foi mergulhada durante séculos. Trata-se de uma noite de opressão e de exploração colonial que, no entender de Fanon, deve ser iluminada por um alvorecer de um novo dia de liberdade, de desenvolvimento e progresso económico, cultural (epistémico), político e psicológico. No cômputo geral, Fanon faz uma descrição e uma análise da descolonização “do ser” e uma interrogação sobre o futuro dos países do terceiro-mundo, principalmente os de África a sul do Saara, pondo a nu os obstáculos e os impasses de uma tal pretensão, partindo da análise de vários cenários sociopolíticos e económico-administrativos que configuram o quadro sociopolítico poscolonial dos primeiros Estados independentes de África<sup>228</sup>.

O esforço e, quiçá, o mérito de Fanon reside, em nosso entender, no facto de ter logrado deslocar o âmbito geográfico e social, de onde a expressão “condenados da terra” tira sua originalidade e significado, ao admitir que os destinatários do convite do “*l’Internationale ouvrière*” “*debout les damnés de la terre, debout les forçats de la faim*”, de Eugène Pottier com a melodia de Pierre Degeyter, já não eram os proletários dos países industrializados, mas, sim, os deserdados dos países pobres, aqueles que realmente precisam de terras e do pão, aqueles cujo desafio e a obrigação passa pela sua determinação de fazer ouvir a sua voz e de lutar pela sua auto-determinação e auto-sustentação, isto é, a sua autonomia e liberdade de serem eles próprios, tanto no plano socioeconómico, quanto no plano psico-político<sup>229</sup>.

---

<sup>228</sup> Cfr. CHERKI, Alice (2000). Op. cit., p. 302.

<sup>229</sup> Cfr. *Id.* p. 303.

## CAP. II

### VISÃO POLÍTICA DE FRANTZ OMAR FANON, ENTRE A REFLEXÃO, A EXPERIÊNCIA E A AÇÃO

#### 2.1. Existe alguma epistemologia ou um conhecimento teórico válido, em Frantz Fanon?

O que encontramos em Fanon? Uma experiência política, uma ação revolucionária ou uma reflexão política? Esta questão de partida é, em si-mesma, tematizadora da complexidade e da abrangência da obra de Fanon, por um lado, e desvendadora de lacunas e limites da mesma obra, por outro lado. Com efeito, a “miscigenação epistemológica” que caracteriza a obra de Fanon e as contradições metodológicas que a referida obra encerra, faz da sua “visão política”, uma empreitada não catalogável num sistema específico de pensamento, para alguns, e uma empreitada não muito clara, para outros, sobretudo, aqueles para quem Fanon é mais um revolucionário, um homem de ação (ativista) e de experiência do que um pensador. E muitos dos que admitem um certo pensamento teórico em Fanon enquadraram-no mais na Ciência Política ou na Sociologia Política do que na Filosofia Política ou na Psicanálise.

Elie Stephenson parece constituir o caso mais paradigmático dos que negam qualquer pensamento ou reflexão em Fanon. De facto, na ocasião do Encontro Internacional de Alger (1987), sob o lema: “*Pour Fanon*”<sup>230</sup>, Elie Stephenson, tal como reporta Matthieu Renault<sup>231</sup>, reduziu Fanon a um homem de ação, a um ativista político, tendo, na circunstância, negado qualquer dimensão reflexiva na obra de Fanon. Na opinião de Stephenson “ler Fanon como um intelectual é uma aberração ou simplesmente uma impossibilidade”. Esta provocação de Stephenson leva-nos a considerar alguns questionamentos levantados por Lewis Gordon,<sup>232</sup> cujo cerne está no propósito de compreender se não é sintomático o esquecimento ou a rejeição de Fanon, tal como de vários outros pensadores africanos, no mundo epistemológico europeu ou ocidental? Com

<sup>230</sup> Encontro Internacional organizado pelo Riad El Feth, Centre des arts, 10-13 Décembre 1987. Cfr. RENAULT, Mathieu (2011). Op. cit., p. 17

<sup>231</sup> Cfr. *Ibid.*

<sup>232</sup> Lewis Gordon é um filósofo norte-americano, influenciado por Frantz Fanon, William Edward Burghardt Du Bois, Jean-Paul Sartre, Martin Heidegger, Edmund Husserl, Marx Webber. Trabalha nas áreas de filosofia africana, filosofia da existência, teoria social e política.

efeito, Lewis Gordon procura saber se não é sintomática a tendência europeia de reduzir o percurso intelectual de Fanon a simples enunciados biográficos? E generalizando a sua preocupação, Lewis Gordon questiona se não é verdade que os pensadores negros continuam a parecer oximóricos em muitos circuitos de intelectuais europeus? E concentrando-nos em Fanon parece-nos que todas estas perguntas podem se resumir numa única: este olhar reducionista sobre Fanon não é, em si-mesmo, consequência de uma metafísica de preconceitos própria de uma mentalidade colonialista?

De facto, no sexto capítulo da sua obra “O Fim do Império Cognitivo”, Boaventura de Sousa Santos ao abordar o tema: “descolonização cognitiva: uma introdução”, advoga a necessidade de uma descolonização do próprio conhecimento, tanto o do (ex)colonizador, quanto o do (ex)colonizado, embora considere a tal empreitada como sendo complexa e desafiante, tal como se pode deduzir a partir dos seguintes questionamentos:

- i). Como descolonizar o conhecimento e as metodologias através das quais é produzido?; ii). Como produzir conceitos e teorias híbridas pós-abissais, na linha de uma mestiçagem descolonizada cuja mistura de conhecimentos, culturas, subjetividades e práticas, subverte a linha abissal em que se baseiam as epistemologias do norte?<sup>233</sup>

Mas apesar desta incógnita, Boaventura de Sousa Santos, insiste na necessidade de questionamento das chamadas epistemologias do Norte por considerar que a falsa universalidade reivindicada pela ciência ocidental moderna da qual resultou o “*epistemicídio*” multifacetado, do qual é a única responsável, jogou e tem jogado um papel preponderante na “expansão e consolidação da dominação moderna” que se consubstancia no estabelecimento de uma linha abissal que dividiu e continua a dividir o mundo em duas zonas antinómicas: a do conhecimento e a do não-conhecimento, a de sujeitos e a dos objetos<sup>234</sup>, a do ser e a do não-ser, sendo Fanon um dos habitantes da segunda zona, isto é, a zona dos excluídos. Nesta conformidade, questionar uma tal mania da ciência e da ontologia ocidental moderna “a partir da perspetiva das epistemologias do Sul” é, segundo Boaventura de Sousa Santos, questionar o seu carácter colonial, capitalista e patriarcal que determina a inclusão de uns e a exclusão de outros.

De onde decorre que a descolonização de ciências sociais não faz qualquer sentido, na sua ótica, “se tal não implicar também despatriarcalizá-las e desmercantilizá-

<sup>233</sup> SANTOS, Boaventura de Sousa (2020). *O Fim do Império Cognitivo: a afirmação das epistemologias do Sul*. 2ª Edição, Coimbra, Edições Almedina, S.A., p.187.

<sup>234</sup> Cfr. SANTOS, Boaventura de Sousa/Maria Paula MENESES. 2018 (2010). *Epistemologias do Sul*. 2ª Edição, Coimbra, Edições Almedina, SA, p. 48.

las” com o auxílio de um pensamento anti-abissal ou anti-colonial como o de Fanon<sup>235</sup>. Aquele pensamento que dinamizou as lutas sociais de grupos oprimidos, não só contra todo tipo de homicídio a que foram (e continuam a ser) submetidos durante séculos pelas ideologias de dominação, mas também contra todo tipo de “*epistemicídio*” cultural. Lutas que, de uma ou de outra forma, têm forçado as sociedades contemporâneas a assumir o desafio de valorização da “ecologia de saberes” como um imperativo que se funda na consciência da inegociabilidade da exigência atual do “reconhecimento da pluralidade de conhecimentos e de experiências heterogêneas [...]”, e na necessidade de interações sustentáveis intrínsecas a própria dinâmica global do mundo que impõe a transformação do conhecimento em interconhecimento como consequência da globalização. Aliás, Boaventura e Sousa Santos reconhece que:

“Fanon descreve corretamente o horizonte último da descolonização como sendo a construção de uma nova humanidade capaz de escapar à lógica da repetição infinita do epistemicídio colonial”<sup>236</sup>.

O que mostra claramente que o mundo colonial “representa um lugar multifacetado de resistência e arte de sobrevivência” face ao “*epistemicídio*” que consumiu e destruiu várias experiências e conhecimentos que, em nome de uma subordinação de índole capitalista e patriarcal, foram considerados inadequados ao projeto colonial<sup>237</sup>. De onde resulta que a “ecologia de saberes” é, desde a perspectiva de Boaventura de Sousa Santos, a estrutura epistemológica à qual a ciência moderna ocidental deve se abrir e fazer parte, assumindo que “a primeira condição de um pensamento pós-abissal é a co-presença radical” que implica a assunção e o reconhecimento de “práticas e agentes de ambos os lados da linha” como contemporâneos e iguais<sup>238</sup>.

Por conseguinte, questionar a existência de um pensamento teórico ou de um conhecimento científico estruturado em Fanon é, no mínimo, posicionar-se do outro lado da linha e do pensamento abissal. Esta é, no fundo, a crítica de Josette Fallope<sup>239</sup>, quando, no seu artigo “*Analyse fanonienne du monde antillais*”, abre a sua reflexão com um intitulado antitético à posição de Elie Stephenson, com a seguinte afirmação: “Frantz

<sup>235</sup> Cfr. SANTOS, Boaventura de Sousa (2020). Op. cit., p. 187.

<sup>236</sup> Cfr. *Id.*, pp. 188, 193.

<sup>237</sup> Cfr. SANTOS, Boaventura de Sousa (2014). *Epistemologies of the South. Justice against epistemicide*. Boulder, CO – Paradigm, p. 236.

<sup>238</sup> Cfr. SANTOS, Boaventura de Sousa/Maria Paula MENESES. 2018 (2010). Op. cit., pp. 44-45.

<sup>239</sup> FALLOPE, Josette (1986). “Analyse fanonienne du monde antillais”. In: *L’actualité de Frantz Fanon. Actes du Colloque International de Brazzaville*. Op. cit. p. 285, pp. 285-311.

Fanon, teórico e prático da descolonização, célebre pela sua contribuição ao pensamento moderno, é muito pouco conhecido”. Uma semelhante posição vem de Aimé Césaire que na ocasião da “homenagem à Frantz Fanon” afirmou: “talvez Fanon não foi tão-exaltado e não viu tão longe por ser antilhano”. Estes dois pontos de vista suscitam um novo questionamento acerca da não inclusão de Fanon (pelo ocidente) entre os grandes pensadores do século XX. O seu desmantelamento da hegemonia colonialista ocidental; o seu diagnóstico de uma violência que culmina na descoberta da contra-violência como última terapia do oprimido ante uma opressão racionalizada; a sua crítica às lideranças africanas como garantes da instalação e manutenção dos interesses neocolonialistas em África, não estarão na base da não consagração de Fanon, apesar dos inúmeros estudos feitos em torno do seu pensamento?

Existem, de facto, várias nuances a serem consideradas à guisa de resposta às questões acima levantadas. No caso particular da França, Matthieu Renault afirma que a rejeição ou o silêncio registado em torno das obras de Fanon destapa um outro “mal-estar” no sentido inverso daquele causado pelo excesso de “historicização” (biografia) em torno de Fanon. Pois, a crítica pós-colonial ao fazer de Fanon um dos seus precursores, antecipando o futuro e dando lugar ao que se poderia chamar de “proto-pós-estruturalismo”, acabou, nos termos de Henry Louis Gates Jr., “a consagrá-lo em “teórico global”, apagando todo o contexto político (colonização e descolonização), mas também teórico (existencialismo, hegelianismo, etc.) da produção de seus escritos, mas conferindo maior ênfase e visibilidade a todos os seus discursos<sup>240</sup>. Com efeito, Matthieu Renault reconhece que os escritos de Fanon são extremamente porosos, tanto em virtude de certas contradições irresolúveis que encerram, quanto em virtude da sua grande riqueza dialética. O que lhes confere, sem qualquer sombra de dúvida, uma grande abertura de interpretação, porque a leitura de Fanon permite:

[...] Descobrir que a contradição teórica pode ser uma escolha assumida; que as contradições na obra de Fanon são também contradições à obra”). “*Les contradictions dans l’oeuvre sont aussi des contradictions à l’oeuvre* [...]”<sup>241</sup>.

Desde esta perspetiva, torna-se estéril qualquer pretensão de desqualificação de Fanon como pensador ou qualquer tendência disjuntiva de o confinar a um pan-africanista ou “anti-colonialista” ou “pós-colonialista”. Porque há, segundo Matthieu Renault, “um momento transicional” que caracteriza a obra de Fanon e, este, vai para lá das clivagens

<sup>240</sup> Cfr. FALLOPE, Josette (1986). Op. cit., p. 19.

<sup>241</sup> Cfr. RENAULT, Mathieu (2011). Op. cit., p. 19.



entre “o antes” e “o depois” das independências, entre “a história e a pós-história, entre o anti-colonialismo [...] e o pós-colonialismo”, ou seja, entre um passado cheio de promessas e decepções e um presente que se esforça de estudar e compreender as suas zonas de indistinção e de “hibridade” para elucidar a crítica pós-colonial dentro da dinâmica anti-colonialista<sup>242</sup>. Neste sentido, os textos de Fanon são, em si-mesmos, uma prova de que a sua “visão política” transcende os limites semânticos do conceito “visão” enquanto simples percepção ou apreensão da política. Pois, em Fanon, tal como alude Achille Mbembe<sup>243</sup>, o conceito “visão política” é simultaneamente percepção, praxis e clínica política, isto é, um esforço de compreensão da geopolítica mundial e, ao mesmo tempo, um engajamento afetivo e efetivo contra todas as formas de opressão humana e social.

De facto, o pensamento de Fanon, tal como reconhecem Jean Khalfa e Robert J.C. Young, é um pensamento muito exigente e interdisciplinar, com uma visão política ancorada numa epistemologia bastante lúcida, numa rigorosa investigação científica e numa prática clínica inovadora<sup>244</sup>. Aliás, durante a nossa investigação confrontamo-nos inúmeras vezes com perguntas como: qual é a matriz ideológica ou epistemológica de Fanon? Qual é a alternativa que propõe em relação ao modelo ocidental ou eurocêntrico do mundo? Importa dizer que a leitura de Fanon é ela mesma sugestiva no sentido de que suscita em qualquer leitor crítico a preocupação de saber se não configura uma tendência reducionista compreendê-lo no interior de específicos cânones epistemológicos ou ideológicos consagrados. Este é, provavelmente, o erro de alguns críticos que procuram compreendê-lo como um marxista, como um “*terceiro-mundista*” ou como um pós-colonialista, ignorando completamente o carácter multidisciplinar que compõe o homem Fanon e o seu edifício epistémico.

Com efeito, muitos equívocos produzidos em torno da sua figura resultam precisamente desta tendência simplificadora que se recusa em lê-lo dentro da dimensão holística que a sua própria obra sugere<sup>245</sup>. E é certamente no intuito de desfazer os tais equívocos que Alice Cherki, quando confrontada com o testemunho de Jean Ayme que reconhece Fanon como portador de uma grande erudição filosófica e psiquiátrica, mas carente de uma formação política, quer na militância, quer no conhecimento de grandes

<sup>242</sup> Cfr. RENAULT, Mathieu (2011). Op. cit., p. 20.

<sup>243</sup> Cfr. MBEMBE, Achille (2016). Op. cit., p. 13.

<sup>244</sup> Cfr. KHALFA, Jean & Robert J. C. Young (2015). *Frantz Fanon. Écrits Sur l'aliénation et la Liberté*. Ouvres II, Paris, La Découverte, pp. 8-9.

<sup>245</sup> Cfr. CONSTANTINI, Dino (2008). Op. cit., p. 226.

movimentos da história revolucionária, recorda que para Fanon a política é o dia-a-dia da cidade que nos impele a pensar e a agir hoje e não amanhã<sup>246</sup>. Por conseguinte, procurar compreendê-lo como ativista, como político, como marxista, como médico, como militar, como psiquiatra ou como filósofo, de forma isolada, é chamar a si a confusão que reforça a possibilidade de conflito de interpretação, usando uma terminologia tipicamente ricoeuriana.

Pois, se do ponto de vista prático-existencial Fanon é militar e ativista, do ponto de vista de carreira, Fanon é político e Embaixador do Governo Provisório da República de Argélia (GPRA) juntos dos Estados negro-africanos<sup>247</sup>. Mas do ponto de vista académico, Fanon é filósofo, psicanalista<sup>248</sup>, pensador e escritor e do ponto de vista profissional, Fanon é ator, médico, psiquiatra e gestor hospitalar<sup>249</sup>. Recorde-se que no colóquio de Alger de Dezembro de 1987, Pierre Chautet, que trabalhou com a FLN durante a guerra de Argélia, enalteceu a modéstia de Fanon, sublinhando que, não obstante a sua qualidade de um intelectual brilhante, Fanon foi capaz de sacrificar as suas reconhecidas qualidades individuais para trabalhar em equipa, respeitando as regras e as limitações impostas pelo trabalho em comum, entre as quais o anonimato.

A este respeito, Alice Cherki<sup>250</sup> confirma um tal feito, asseverando que as ideias de Fanon, enquanto redator francês do “*El Moudjahid*”, impregnam os artigos escritos em árabe pelos colegas da redação. E recorda que a obra “*Pour la révolution africaine*”, publicada após a morte de Fanon resulta precisamente da recolha de alguns artigos identificados em “*El Moudjahid*” como sendo da autoria de Fanon. A própria Alice Cherki<sup>251</sup> dá um testemunho que é reveladora da faceta intelectual e, até, académica de Fanon, quando afirma que Fanon dedicava boa parte do seu tempo às atividades de psiquiatria, não só em tratamento de pacientes, mas, sobretudo, aprofundando pesquisas e estudos sobre o impacto da violência (colonial) na saúde mental ou nos traumas psíquicos, tanto dos povos violentados (colonizados), quanto dos povos violentadores

<sup>246</sup> Cfr. CHERKI, Alice (2000). Op. cit., pp. 166, 168.

<sup>247</sup> É nesta qualidade de Embaixador do Governo Provisório da República de Argélia (GPRA) que Frantz Omar Fanon manteve encontros com Kwame N’krumah – do Ghana independente; com Patrice Émery Lumumba – representante do “Mouvement National Congolais” (MNC); com Félix Moumié de l’Union Populaire du Cameroun (UPC); com Tom Mboya – líder do movimento indenpentista do Kénia e com Holden Roberto – futuro dirigente da União Popular de Angola (UPA). Cfr. *Id.*, p. 230.

<sup>248</sup> Fanon formou-se em filosofia no curso de Maurice Merleau-Ponty e leu com bastante atenção as obras de Kierkegaard, Nietzsche, Hegel, Marx, Lénine, Husserl, Heidegger, Aimé Césaire e Sartre. Cfr. *Id.*, p. 226.

<sup>249</sup> Cfr. *Ibid.*

<sup>250</sup> Cfr. *Id.*, pp. 190-191.

<sup>251</sup> Cfr. *Id.*, pp. 201-202.

(colonizadores). E foi esta aposta, nos dizeres de Cherki, que lhe permitiu desenvolver o método da terapia institucional.

E para mostrar a transversalidade da sua leitura sobre a inquestionabilidade da dimensão intelectual de Fanon, Alice Cherki<sup>252</sup> evoca a entrevista que tinha concedido, em Outubro de 1998, a Jacques Azoulay que não titubeou em sublinhar que Fanon tinha uma grande armadura intelectual que lhe permitia compreender algumas matérias complexas e explicá-las, com bastante propriedade a terceiros. No mesmo diapasão, vai o depoimento de Jacques Augustin Berque que, na sua “*Mémoires des deux rives*”, define Fanon como “razão e bondade”; como um psiquiatra de uma grande fineza de abstração clínica. Com efeito, Jacques Augustin Berque defende que Fanon explorava a sua experiência quase trágica para enriquecer a teoria marxiana de alienação que aprofundou em despersonalização, desdobramento, simulação, etc., com o seguinte testemunho:

[...]. Eu admirava as suas observações penetrantes [...]. São raros aqueles que, por este mundo islâmico-mediterrâneo [...], conseguiram reunir um material tão precioso e interpretações tão agudas<sup>253</sup>.

Entretanto, Alice Cherki<sup>254</sup> diz ser um mal-entendido, uma “doxa” classificar Fanon sob as insígnias do Internacional Comunista ou do maoísmo, como sustentou Josie Fanon na entrevista em Alger com François Maspero. Na ótica de Alice Cherki, Fanon é um pensador original, defensor da revolução africana, certo, mas com “as suas próprias armas de ação e do pensamento, longe de toda a obediência ideológica”. Pois, o seu pensamento emerge de relações de forças que foi identificando ao longo da sua vida, de situações que pretendia mudar, de vitórias que entendia alcançar e de desilusões com as quais se foi confrontando. A “sua referência ao campesinato decorre da sua percepção de um estado de lugares e não de um mimetismo chinês”.

Este entendimento de Alice Cherki é partilhado, tanto por Giovanni Pirelli que admirava a generosidade de Fanon, bem como a acuidade e a originalidade do seu pensamento<sup>255</sup>, quanto por François Maspero que também assume ter ficado bastante impressionado com o talento da escritura de Fanon patente no “*l’An V de la Révolution Algérienne*”<sup>256</sup>. E a própria Cherki, numa espécie de recensão de “*Peau noire, masques*

<sup>252</sup> Cfr. CHERKI, Alice (2000). Op. cit., p. 98.

<sup>253</sup> BERQUE, A. Jacques. Apud. Alice CHERKI (2000). Op. cit., pp. 225-226.

<sup>254</sup> Cfr. CHERKI, Alice (2000). Op. cit., p. 263.

<sup>255</sup> De salientar que Giovanni Pirelli didicou vários anos, após a morte de Fanon, à traduzir as obra de Fanon e a introduzir a sua obra na Itália. Pirelli mesmo a criar um centro Frantz Fanon que sapareceu com a sua morte, em 1972. Cfr. CHERKI, Alice (2000). Op. cit., p. 228.

<sup>256</sup> Este livro esgotou-se logo e foi imediatamente reeditado e o próprio François Maspero se predispôs em escrever o prefácio da segunda edicação que também se esgotou num curto espaço de tempo. Todavia,

*blancs*<sup>257</sup>” enfatiza a profundidade intelectual de Fanon, dando conta do caráter original, multidisciplinar e multidimensional que impregna toda a sua obra. E na sequência do seu encontro com Fanon, Simone de Beauvoir atesta também que Fanon é um jovem de uma inteligência aguda, intensamente vivo e dotado de um sóbrio humor. Fanon encarna tudo o que diz, a sua riqueza de informação torna o seu pensamento rápido e audacioso. Um homem excepcional e hipersensível às reflexões sobre a cor da sua pele<sup>258</sup>.

De recordar que Alice Cherki<sup>259</sup> sempre acreditou que a obra de Fanon emerge do cruzamento da psiquiatria, enquanto lugar e “caminho de libertação concreta de subjetividades impedidas”, com a fenomenologia, o existencialismo e a psicanálise, tendo como base a sua experiência de racismo no exército francês. E para realçar o aspeto harmónico subjacente na dimensão multidisciplinar que caracteriza a obra de Fanon, Clément Mbom destaca, pelo menos, quatro Fanons num único Fanon. Segundo Mbom, Frantz Omar Fanon é, ao mesmo tempo, “homem de ciência, médico psiquiatra, homem político e militante combatente”. Mas “estes quatro homens, num só, influenciam e orientam constantemente a sua escritura”<sup>260</sup>.

Na verdade, Fanon fez destes saberes, em perfeita sincronia com a sua experiência existencial, os seus primeiros instrumentos de pensamento. É certo que procura, na sua obra, “transmitir uma experiência subjetiva de homem negro mergulhado num mundo de dominação branca” e consciente desta supremacia; um mundo dominante e referente ao mesmo tempo. Um mundo feito referência exclusiva, tanto no plano político, quanto no plano económico, linguístico, cultural e até mítico e axiológico. Mas o caráter inovador da sua obra reside precisamente no recurso que faz aos dados filosóficos, sociológicos, políticos e psicanalíticos para iluminar a referida experiência, a partir de uma análise fenomenológica que permite a tomada de consciência desta condição de negro e a criação de condições para a superação deste impulso de dominação de tipo racista, tanto pelo homem negro, quanto pelo homem branco<sup>261</sup>.

---

Fanon nunca viu com bons olhos o título “*Sociologie d’une révolution*” dado ao *L’An V*, por François Maspero, porque nunca foi sua pretensão fazer uma análise sociológica da situação colonial por não ser sociólogo. Cfr. *Id.*, pp. 228, 233-234.

<sup>257</sup> É preciso dizer que esta obra que pode, hoje, parecer aos olhos de alguns como um pouco velha, sobretudo, em relação às referências psiquiátricas, foi, incontestavelmente revolucionário, tanto no seu projeto, quanto à sua forma, como, de resto, atesta o prefácio de Francis Jeanson. Cfr. *Id.*, p. 52.

<sup>258</sup> Cfr. DE BEAUVOIR, Simone (1963). Op. cit., pp. 420-422.

<sup>259</sup> Cfr. CHERKI, Alice (2000). Op. cit., p. 52.

<sup>260</sup> Cfr. MBOM, Clément (1986). Op. cit., p. 123.

<sup>261</sup> Cfr. *Id.*, pp. 53-54.

Daqui se deduz que a obra de Fanon é inquestionavelmente reflexo da polivalência existencial do seu autor. Uma polivalência que resulta, tal como diz Michel Giraud<sup>262</sup>, da sua dialética fenomenológica que se articula entre a observação dos factos vividos e sua consequente análise, enquanto se referem à relação entre dominadores e dominados. E é esta mesma polivalência que determina o seu não enclausuramento em qualquer uma das tendências supra referenciadas e permite à sua intuição filosófica de levantar mais questões que comovem e desencadeiam reflexões que fazem de Fanon um pensador aberto. Em Fanon mais do que respostas, encontramos um despertar de olhar para os factos que denotam as mais variadas formas de opressão do homem pelo homem e as análises que sugerem ao corpo que interroga, usando a expressão do próprio Fanon, em oposição ao espírito conformista<sup>263</sup>.

Esta expressão extraída da “Pele negra, máscaras brancas” mostra que o pensamento de Fanon não se enclausura num sistema concreto de pensamento porquanto procura preservar a sua dimensão aberta, interdisciplinar e multidisciplinar. Dado que confirma, tal como reconhece Michel Giraud<sup>264</sup>, que o pensamento de Fanon se desenvolve numa dinâmica interdisciplinar e dentro de um processo dialético de superação permanente de oposições sem qualquer síntese definitiva. As suas análises ficam quase sempre abertas e, é, precisamente, por esta razão que a obra de Fanon não é um sistema, ou seja, os seus enunciados não se constituem num conjunto de proposições perfeitamente fechadas. E é isto que faz da sua obra, nos dizeres de Robert Jouanny<sup>265</sup>, uma verdadeira provocação para a observação, reflexão e ação ante um combate sempre atual. O combate contra a segregação, a miséria e a desumanização, numa palavra, o combate contra as desigualdades sociais, o combate pela dignidade e liberdade humana.

Aliás, é preciso dizer que embora o pensamento de Fanon se recuse a leituras classicistas que procuram confiná-lo num sistema específico de pensamento, a sua orientação humanista impregna o carácter multidisciplinar dos seus escritos. E é, precisamente esta vocação humanista de Fanon que é exaltada por Clément Mbom quando afirma que a relutância de Fanon era, sobretudo, pela conquista da liberdade do homem para o triunfo do homem sobre o escravo e o questionamento radical de uma

---

<sup>262</sup> GIRAUD, Michel (1986). “Portée et limites des theses de Frantz Fanon sur laviolence”. In: *Mémorial International Frantz Fanon*, Paris, Présence Africaine, (31 Mars – 3 Avril), p. 219.

<sup>263</sup> Cfr. FANON, Frantz (1965). *Peau noir, masques blancs*. Paris, Seuil, 2<sup>o</sup> Édition, p. 208.

<sup>264</sup> Cfr. GIRAUD, Michel (1986). Op. cit., p. 220.

<sup>265</sup> Cfr. JOUANNY, Robert (1986). “Une rhétorique du combat”. In: *L’actualité de Frantz Fanon. Actes du Colloque International de Brazzaville*, 12-16 (Décembre), Paris, Éditions KARTHALA, p. 165.

ordem do mundo hostil ao homem<sup>266</sup>. E para sublinhar o caráter multidisciplinar que encerra a obra de Fanon, Robert Jouanny<sup>267</sup> identifica, nas obras de Fanon, intitulados de capítulos com caráter científico, tais como: a guerra colonial e as perturbações mentais; a medicina e o colonialismo; outros intitulados com caráter “sociopolítico”, tais como: o presumível complexo de dependência do colonizado; a cultura nacional, a desventura da consciência nacional e intitulados com caráter “psicológicos”, tais como: a experiência vivida do negro; o negro e a psicopatologia; a grandeza e a fraqueza da espontaneidade, etc.

E para insistir na interdisciplinaridade dos seus escritos, Clément Mbom afirma que Fanon conseguiu estabelecer uma profunda imbricação entre as suas mais variadas áreas do saber com títulos que anunciam discursos concretos, tais como: a mulher de cor e o branco; com outros de natureza abstrata, tais como: a violência, a cultura nacional e com outros ainda de caráter enigmático, tais como: a Argélia se desvenda; o negro e o reconhecimento, etc. Mas em qualquer uma destas dialéticas, Fanon não quebra a harmonia interna entre as distintas áreas, nem o seu enfoque temático. O que mostra claramente que em Fanon, o título “não é apenas uma enunciação do conteúdo”. Ele é uma forma de colocar um problema num conjunto complexo de pensamento que se revela profundamente imbricado. Em Fanon, diz Robert Jouanny, muitas vezes o título é um começo implícito de resposta ao problema levantado, uma articulação que permite concluir que:

[...] o texto de Fanon faz prova de uma curiosidade enciclopédica constantemente à procura de centros de interesse, aparentemente muito divergentes, para um objetivo comum<sup>268</sup>.

Este entendimento de Clément Mbom e Robert Jouanny é, de certo modo, reforçado por Matthieu Renault<sup>269</sup> quando afirma que a estrutura epistémica de Fanon assenta sobre a combinação de momentos lógicos, fenomenológicos e históricos e numa permanente articulação dialética (não poucas vezes subversiva) da relação entre as causas e os efeitos. De facto, Matthieu Renault considera que os escritos de Fanon deram lugar à uma filosofia política da vida em situação (des)colonial. Uma filosofia enraizada na confrontação fecunda de duas fontes teóricas que exerceram um papel preponderante na maturação do pensamento de Fanon: o hegelianismo e as doutrinas médicas<sup>270</sup>; embora

<sup>266</sup> Cfr. MBOM, Clément (1986a). Op. cit., pp. 213-214.

<sup>267</sup> Cfr. JOUANNY, Robert (1986). Op. cit., pp. 155-168.

<sup>268</sup> Cfr. *Id.*, p. 157.

<sup>269</sup> Cfr. RENAULT, Matthieu (2011). Op. cit., pp. 129, 149.

<sup>270</sup> Cfr. *Id.*, p. 174.

seja necessário referir que em Fanon se opera uma subversão e deslocação de Hegel que tem a sua originalidade na apropriação do pensamento e o seu enquadramento num contexto diferente do de Hegel. Aliás, Slavoj Žižek<sup>271</sup> define este deslocamento fanoniano do pensamento hegeliano como uma “apropriação da teoria num universo diferente, uma transposição que afeta a substância da teoria enquanto tal”.

Mas regressemos a Lewis Gordon para tentarmos responder algumas das questões acima colocadas. Para começar, Lewis Gordon<sup>272</sup> assume que no contexto europeu, em particular, e no ocidental, em geral, “os escritos de intelectuais negros são regularmente interpretados em termos de pura experiência subjetiva”. O que, em termos epistémicos, permite concluir que uma tal leitura reducionista dos intelectuais negros tem propiciado um grande défice no debate sobre a descolonização do continente africano, tal como acontece noutros sectores da vida em relação ao continente africano. Ora, se admitimos que uma tal perspetiva, forjada no contexto colonial, já “se tinha revelado necessária para despromover a imagem do negro como um ser desprovido de toda a “vida interior [...]”, num único propósito de reforçar a sua subordinação ao branco, temos, pela mesma razão, que admitir que, do ponto de vista estratégico, a colocação do acento, no que se refere às capacidades cognitivas do negro, apenas sobre os afetos em detrimento da interpretação e da compreensão destas experiências, permitiu ao mundo ocidental lograr uma nova “forma de dependência epistemológica [...]”, opondo, “[...] o mundo negro da experiência ao mundo branco da teoria, o único que pode dar razão ao primeiro”<sup>273</sup>.

Assim, se compreende por que razão Elie Stephenson não constitui um caso isolado de intelectuais ocidentais que se resistem em reconhecer em Fanon a existência de um pensamento aberto à ação ou de uma reflexão científica, filosófica, política ou psicanalítica performativa na obra de Fanon. À semelhança de Stephenson, o professor Michel Colin, antigo professor de Fanon de Medicina Legal e de Psiquiatria em Lyon classifica-o como um estudante consciencioso que, no entanto, não revelava um grande interesse pela exatidão científica dos enunciados<sup>274</sup>. Uma posição rebatida pelo professor Francesco Tosquelles para quem Fanon era um:

discípulo impaciente, pronto a interpelações, exigente na discussão, mas inteiramente comprometido [...] Interpelava os seus interlocutores

<sup>271</sup> ŽIZEK, Slavoj (2007). *Introduction à Zedong, Mao. De la pratique et de la contradiction*. Paris, La Fabrique, p. 11.

<sup>272</sup> GORDON, R. Lewis (2007). “Through the hellish zone of nonbeing. Thinking through Fanon, Disaster, and the Damned of the Earth”. In: *Human Architecture – Journal of the Sociology of Self-Knowledge*, n.º 5, p. 6.

<sup>273</sup> Cfr. *Ibid.*

<sup>274</sup> Cfr. CHERKI, Alice (2000). Op. cit., p. 37.

com o seu corpo e com a sua voz [...] A sua presença suscitava o vosso pronto engajamento crítico, e a sua fraternidade agente despertava, “*a priori*”, a apreensão lúcida da diferença [...]. Quanto à sua desconfiança tida por muitos de paranoica, era uma vigilância extrema em face de todos os discursos normativos e reducionistas<sup>275</sup>.

E para sublinhar o caráter do seu pensamento performativo, Alice Cherki<sup>276</sup> acrescenta que a presença intensa do corpo e da voz de Fanon, a sua atenção sustentada e exigente aos outros e a sua relação permanente com o seu próprio verbo que é trabalhado e trabalhante, ao mesmo tempo, permitiam-lhe empreender novas ações inscritas em projetos realizáveis. Alice Cherki conclui que a obra psiquiátrica, filosófica e política desenvolvida por Fanon fez dele, em definitivo, um pensador da alienação. Uma tal compreensão de Fanon é também partilhada por Jean Khalfa e Robert J.C. Young que destacam o caráter multidisciplinar de Fanon, denunciando e refutando as tendências que procuram reduzi-lo a um simples ativista político, bem como as que tendem a circunscrever o seu pensamento à uma simples história da colonização ou, ainda, as que tentam confinar o seu pensamento à uma história da psiquiatria ou mesmo aquelas que reconhecem no pensamento de Fanon apenas a dimensão histórica e política, pondo em causa as dimensões filosófica e psicanalítica presentes nas suas críticas sobre o possível devir de sociedades despóticas no contexto poscolonial<sup>277</sup>.

Nesta sequência, Jean Khalfa e Robert Young consideram os escritos psiquiátricos de Fanon como os mais técnicos e reveladores da interdisciplinaridade que caracteriza e impregna a sua obra. As suas reflexões sobre: “pensar e construir a liberdade como desalienação num processo essencialmente histórico e político”, constituem a prova mais eloquente desta profundidade interdisciplinar que caracteriza as reflexões fanonianas<sup>278</sup>. Outras classificações de Fanon chegam mesmo no limite da ambiguidade intelectual. Tal é o caso, por exemplo, de Jean-Marie Van Parys<sup>279</sup> que, ao mesmo tempo que coloca Fanon na corrente de pensadores revolucionários, afirma, em seguida, que esta corrente foi mais reacionária e ativista do que propriamente filosófica. Trata-se, segundo Van Parys, de uma corrente política que:

primeiro reagiu aos preconceitos ideológicos que sustentaram o comércio de negros, a escravatura e o colonialismo. E posteriormente reagiu contra o menosprezo de culturas negras, da história da África

<sup>275</sup> Cfr. TOSQUELLES, Francesco (1975). “Frantz Fanon à Saint-Alban”. In: *Information Psychiatrique*, vol. N.º. 10 (Decembre), p. 12.

<sup>276</sup> Cfr. CHERKI, Alice (2000). Op. cit., pp. 43, 46.

<sup>277</sup> Cfr. KHALFA, Jean & Robert J. C. Young (2015). Op. cit., p. 9.

<sup>278</sup> Cfr. *Id.*, pp. 10-11.

<sup>279</sup> Cfr. VAN PARYS, Jean-Marie (1993). *Une approche simple de la philosophie africaine*. Kishasa-Gombe, Éditions Loyola, p. 74.



negra, dos direitos políticos dos negros e de sua personalidade originária<sup>280</sup>.

Pelo que conclui que a corrente revolucionária foi uma corrente que se consubstanciou mais numa literatura reacionária e de combate do que propriamente numa filosofia elaborada, sistemática e explícita. Importa, todavia, notar que a reflexão de Jean-Marie Van Parys é, em si-mesma, portadora de uma ambiguidade lógica. Pois, se Van Parys inclui a corrente revolucionária num livro com este intitulado “*Une approche simple de la philosophie africaine*” no qual ele próprio retrata das diferentes correntes de pensamento filosófico que emergiram em África na fase colonial e pós-colonial, forçoso é concluir que Van Parys só pode excluir os “ativistas da corrente revolucionária” da lista de filósofos e pensadores políticos africanos se admitir o seu próprio equívoco de ter incluído uma corrente não filosófica numa abordagem filosófica. Aliás, o filósofo centro-africano, Abel Kouvouama<sup>281</sup> atesta que a filosofia moral e política em África teve o seu desenvolvimento num contexto social, histórico e ideológico que despertou o sentido e a necessidade de uma crítica política e ideológica contra os movimentos de escravatura, de colonização, de “*apartheid*” e de racismo.

Com esta tese, Kouvouama, enquadra Fanon, sem o afirmar, numa corrente de pensamento que Phambu Ngoma-Binda e o próprio Jean-Marie Van Parys reputam de corrente filosófica revolucionária<sup>282</sup> ou corrente filosófica de recusa de ideologias de dominação<sup>283</sup>. E, ao contrário de Van Parys, Ngoma-Binda reconhece um pensamento elaborado em Fanon, classificando-o mesmo como um dos melhores representantes, senão mesmo, a maior figura dentre os teóricos do socialismo científico em África<sup>284</sup>. E parece-nos que o estilo e o pensamento de Fanon dão, em certa medida, corpo à asserção de Abel Kouvouama<sup>285</sup> segundo à qual:

a filosofia política contemporânea em África deve ter igualmente em atenção os objetivos práticos da política para pensá-la na sua complexidade, ao mesmo tempo como espaço de soluções possíveis e de experimentação de condutas humanas, sob os aspetos individuais e coletivos<sup>286</sup>.

<sup>280</sup> VAN PARYS, Jean-Marie (1993). Op. cit., p. 74.

<sup>281</sup> Cfr. KOUVOUAMA, Abel (2000). *Philosophie et Politique en Afrique: Penser la Politique en Afrique*. Paris, Éditions Karthala, p. 6.

<sup>282</sup> NGOMA-BINDA, Phambu (2013). *La pensée politique africaine contemporaine*. Paris, L’Harmattan, p. 182.

<sup>283</sup> VAN PARYS, Jean-Marie (1993). Op. cit., p. 74.

<sup>284</sup> NGOMA-BINDA, Phambu (2013). Op. cit., p. 182.

<sup>285</sup> KOUVOUAMA, Abel (2000). Op. cit., p. 6.

<sup>286</sup> *Ibid.*

De facto, Robert Jouanny<sup>287</sup> parece corroborar esta ideia quando afirma que Fanon cruza estilos e géneros literários na elaboração da sua escrita com o claro propósito de atingir e comover o homem oprimido na sua totalidade, isto é, na sua “inteligência, sensibilidade, individualidade e coletividade”. Mas para lá de todas estas divergências, o certo é que a obra de Fanon tem suscitado grandes reflexões e tratados em Filosofia Política, em Ciência Política, em Sociologia Política, em Psicologia, em Antropologia Social e Cultural, em Psicanálise e noutros ramos do saber. O que lhe confere, indiscutivelmente, um carácter multidisciplinar, interdisciplinar e pluridimensional. Aliás, Clément Mbom<sup>288</sup> sublinha que a obra de Fanon atesta sem qualquer equívoco o carácter pluridimensional e pluridisciplinar cuja fortuna literária nos revela um Fanon sociólogo, antropólogo, filósofo, psicanalista, ideólogo e politólogo, sem quebrar a precisão e a harmonia interna específica a cada uma destas áreas do saber<sup>289</sup>. Na sua “Nota do tradutor” de “Pele negra, máscaras brancas”, Renato da Silveira confirma o referido carácter interdisciplinar e multidisciplinar da obra de Fanon ao realçar que o discurso de Fanon tem:

um carácter epistemológico quando faz a crítica dos conceitos; tem um carácter didático quando explica os mecanismos sociológicos e divulga conhecimentos científicos; tem um carácter político quando incita à ação e denuncia a exploração e a opressão; tem um carácter poético quando conta de maneira muito comovente o drama do homem discriminado<sup>290</sup>.

Mas, em última análise, todo o seu pensamento gira em torno de uma ideologia suportada por uma política concreta. Ou seja, Fanon articula o seu pensamento em torno de um conjunto de ideias cujo fim é combater o colonialismo e todos os seus derivados, no intuito de edificar uma comunidade política onde os homens vivam sob as mesmas leis e partilhem, em geral, o mesmo destino. Uma comunidade política que marque o fim dos bairros dos oprimidos, substituindo-os pelas cidades humanas<sup>291</sup>. Trata-se de uma “utopia” política que, no entanto, não deve ser confundida com uma “atopia”. E como já sublinhamos nos parágrafos anteriores, a complexidade da obra de Fanon e a sua reivindicação nos mais variados campos do saber, pode, em certa medida, ser o lugar de onde emergem e se jogam os inúmeros conflitos de interpretação, usando a terminologia de Paul Ricoeur, que muitas vezes dividem os estudiosos de Fanon.

<sup>287</sup> JOUANNY, Robert (1986). Op. cit. p. 165.

<sup>288</sup> MBOM, Clément (1986). Op. cit., p. 113.

<sup>289</sup> Cfr. *Ibid.*

<sup>290</sup> DA SILVEIRA, Renato (2008). Op. cit., p. 8.

<sup>291</sup> Cfr. *Id.*, pp. 113, 115.

Esta é, de resto, a sensação de Nigel Gibson e Roberto Beneduce que, na sua obra “*Frantz Fanon, Psychiatry and Politics*”<sup>292</sup>, defendem que, durante muito tempo, o interesse pela obra de Fanon concentrou-se mais nos seus textos “políticos”, em particular “*Black Skin, White Masks and Wretched of the Earth*”, duas obras que analisam questões relacionadas com a “opressão cultural e política do opressor sobre o oprimido no sistema colonial e póscolonial”. Obras essas que, capitalizando todo o interesse analítico e crítico, ofuscam o facto de que:

Fanon, ao longo da sua carreira publicou, pessoalmente e com os seus colaboradores, textos de psiquiatria. Estes escritos permaneceram subaproveitados (pouco estudados) até aos nossos dias. Pois é difícil distinguir na obra de Fanon, o Fanon psiquiatra, o Fanon militante, o Fanon pensador e o Fanon escritor, sobretudo para quem o conheceu com estas múltiplas facetas e acompanhou a elaboração do seu pensamento<sup>293</sup>.

Este extrato de Nigel Gibson e Roberto Beneduce, para além de explicitar algumas razões que concorrem para certos equívocos e conflitos de interpretação em torno da obra de Fanon, parece-nos também que enaltece, não só, o carácter multidisciplinar da obra de Fanon, mas também a sua capacidade multifacetada, como pessoa. Uma nobreza de pessoa cuja maturidade reflexiva é exaltada por Teodros Kiros que reconhece que o estilo da escrita de Fanon faz dele um pensador sonhador, mas sobretudo, um pensador experimentado e disciplinado pelo realismo de um revolucionário endurecido pelos acontecimentos<sup>294</sup>. Esta ideia foi reforçada por Alice Cherki<sup>295</sup> que também realça a dimensão multidisciplinar que caracteriza Fanon, quando sublinha que Fanon “amava profundamente a sua profissão de psiquiatra e esta alimentava o campo da sua reflexão”. De facto, Fanon, diz Alice Cherki, não foi apenas um médico psiquiatra, ele foi também um autêntico psicanalista embora muitas vezes subestimado por alguns pensadores<sup>296</sup>. Aliás, durante a sua curta existência Fanon exerceu a profissão de psiquiatra e de

---

<sup>292</sup> GIBSON, C. Nigel & Roberto Beneduce (2017). *Frantz Fanon, Psychiatry and Politics*. London & New York, Rowman & Littlefield, p. 10.

<sup>293</sup> *For a long time, academic interest in Fanon’s work focused mainly on his “political” texts, notably Black Skin, White Masks and The Wretched of the Earth, which analyze the cultural and political oppression of the dominant over the oppressed in a colonial and postcolonial system. This was done at the expense of his little-known writing on psychiatry. In fact, Fanon published psychiatry texts on his own and with collaborators throughout his career. To this day, these writings remain understudied. Moreover, it is difficult to distinguish between Fanon the psychiatrist, Fanon the militant, Fanon the thinker, and Fanon the writer, when one has known him with these multiple facets and has followed the elaboration of his thought.* Cfr. GIBSON, C. Nigel & Roberto Beneduce (2017). Op. cit. p. 10.

<sup>294</sup> Cfr. KIROS, Teodros (2004). Op. cit., p. 221.

<sup>295</sup> Cfr. CHERKI, Alice (2000). Op. cit., p. 13.

<sup>296</sup> Cfr. *Id.*, p. 12.

psicanalista em França, na Argélia e na Tunísia e com bons resultados. Para reforçar a sua posição, Alice Cherki, faz a seguinte confissão:

na época, eu própria, enquanto aprendiz, não tinha bastante experiência para avaliar os seus conhecimentos e o seu rigor clínico. Mas ao reler retroativamente as suas produções psiquiátricas e, sobretudo o texto integral e inédito de uma narração de cura que empreendera, entre 1959 e 1960, é surpreendente descobrir a intuição do inconsciente e o imenso conhecimento teórico da psicanálise de que dispunha Fanon<sup>297</sup>.

Alice Cherki advoga, com efeito, a necessidade de uma justiça em relação a Fanon e ao seu pensamento ao defender que a academia contemporânea deve romper o silêncio, redesenhar o percurso epistemológico de Fanon e acabar com as mais diversas qualificações que tendem a reduzi-lo a um herói cortado da história ou a um apologista da violência e defensor de um “*terceiro-mundismo*” obsoleto. Porque falar de Fanon, no entender de Cherki, é falar de um notável pensador a respeito do qual “Simone de Beauvoir escreveu em 1963 que lhe pareceu como uma das personalidades mais notáveis deste tempo<sup>298</sup>”. Trata-se, nos dizeres de Cherki, de um exímio pensador da descolonização sobre o qual as elites africanas e as potências mundiais não querem refletir. A verdade é que muitos leitores de Fanon conseguem identificar na sua obra, antes mesmo de qualquer compreensão do seu conteúdo e dos seus propósitos, um movimento dialético que estrutura toda a sua dinâmica existencial e epistémica imbricada entre o refletir e o caminhar, e entre o agir e o pensar. O que tem permitido uma rápida dedução de que Fanon não é:

um ideólogo, nem um teórico político, mas um pensamento em movimento. Um escritor que, restaurando a dimensão do trágico, cruza os seus inadmissíveis questionamentos<sup>299</sup>.

Neste sentido, a morte prematura de Fanon interrompeu o “desenvolvimento de um pensamento marcado pela sua relação com o mundo circundante, sua sensibilidade ao evento e a interiorização desta experiência”; uma experiência de uma opressão radical, cultural e política e de uma violência vivida, desde o corpo individual ao corpo político, uma experiência profundamente alienante, interiorizada e feita objeto de reflexão, numa

<sup>297</sup> Esta narrativa de cura faz pensar a um caso publicado por Freud, “*L’homme aux rats*”, ou a certas narrativas clínicas de Ferenczi às quais Fanon se referia explicitamente, desde 1958, em Túnis. Cfr. *Id.*, p. 13.

<sup>298</sup> Para dar conta de algumas destas injustiças contra Fanon, Alice Cherki recorda que o nome de Frantz Fanon aplicado ao Liceu de Alger tem sido confundido, propositadamente, com o marechal Bugeaud, uma antiga designação do mesmo colégio antes da independência ou a um psiquiatra e sociólogo francês, maneira com que vários dicionários persistem em apresentar Fanon até aos nossos dias. Cfr. CHERKI, Alice (2000) *Op. cit.*, pp. 12, 338.

<sup>299</sup> Cfr. *Id.*, p. 355.

simbiose entre o pensamento e a ação, com vista a uma libertação, também radical, de cada indivíduo, em particular, e dos povos, em geral. Não restam, portanto, dúvidas de que Fanon é um intelectual que não pensa “*ex-nihilo*”, as suas interrogações e posições têm uma profunda relação histórica com os acontecimentos que marcam a sua época, “a guerra fria [...], as lutas de libertação nacional e o desmoronamento, não sem violência, de certezas coloniais e imperiais<sup>300</sup>”.

Este homem extremamente inteligente, diz Cherki, “engajava o seu corpo no seu pensamento ao risco do excesso e a partir do excesso. Não é apenas um pensador mas [...] um vivente: um humano que se desejava sujeito e ator da sua vida”<sup>301</sup>. Neste sentido, toda a tendência de apreensão de Fanon que ignore a profunda unidade que impregna as múltiplas dimensões que configuram o seu percurso culmina numa visão destorcida de Fanon. Por conseguinte, reconhecer que Fanon foi, efetivamente, um autor importante do seu tempo e que continua a sê-lo, em muitos aspetos, aos nossos dias, é fazer justiça à história e contribuir na historicização de uma figura e de uma época. A partir deste pressuposto, Alice Cherki considera que a sua obra “*Frantz Fanon: Portrait*”, não é uma biografia, nem uma obra de história, mas “um ensaio, uma maneira, forçosamente incompleta e inacabada de se transmitir o tempo de uma época, de uma vida e de um pensamento habitualmente considerado como irrepetível”. Trata-se de um testemunho distanciado<sup>302</sup>.

Na verdade, todo este debate em torno da obra de Fanon permite-nos retomar a nossa questão de partida: o que encontramos em Fanon? Uma experiência política, uma ação revolucionária ou uma reflexão política? Parece-nos, evidente que encontramos em Fanon uma “visão política” transdisciplinar. Aliás, Renato da Silveira<sup>303</sup> afirma, sem contemplações, que Fanon não é só um filósofo mas é, também, um pensador político, um precursor de estudos pós-coloniais e, ao mesmo tempo, um divisor de águas entre os estudos coloniais e as abordagens pós-coloniais. Um feito, que segundo Renato da Silveira, consagrou a leitura de Fanon como obrigatória na grande Área de Ciências Humanas no Brasil. Pois, “se [...] nos anos 70 (1970), somente o movimento negro lia Fanon, hoje Fanon é um clássico incontornável das Humanidades, declara Renato da Silveira<sup>304</sup>”.

<sup>300</sup> Cfr. CHERKI, Alice (2000) Op. cit., pp. 355-356.

<sup>301</sup> Cfr. *Id.*, p. 355.

<sup>302</sup> Cfr. *Id.*, pp. 12, 15.

<sup>303</sup> Cfr. DA SILVEIRA, Renato (2008). Op. cit., p. 59.

<sup>304</sup> Cfr. *Id.*, p. 59.

De onde se deduz que Fanon é ignorado e menosprezado em muitos circuitos políticos e mesmo intelectuais, não, certamente, por ser um ilustre desconhecido, mas, fundamentalmente, porque a minuciosidade da sua crítica que a todos atinge, torna-o incómodo, tanto para os da esquerda, quanto para os da direita. Mas o próprio curso dos acontecimentos consagra o realismo de Fanon e torna-o um inofuscável precursor da crítica pós-colonial, como mostraremos na última parte deste trabalho. De facto, a reedição de “*Peau noire, masques blancs*”, em 1965 e em “*livre de poche*”, em 1971, fez de Fanon um “clássico iniciático”<sup>305</sup>. E Renato da Silveira acrescenta que:

a leitura de Fanon tem-se tornado praticamente obrigatória [...] Fanon é um clássico do pensamento social [...] do século XX para o século XXI. Um autor incontornável para as pesquisas em Humanidades<sup>306</sup>.

Trata-se de uma asserção também confirmada por Lewis Gordon<sup>307</sup> que atesta que a década de 90, foi uma década de reconhecimento e valorização do pensamento de Frantz Omar Fanon, nos Estudos pós-coloniais, com particular relevância na filosofia da diáspora africana, tanto na Europa, quanto nos Estados Unidos de América, bem como na América-latina e em África. E, por sua vez, Elo Dacy<sup>308</sup> completa esta asserção, sublinhando o carácter humanista que representa a obra de Fanon quando, na ocasião do Colóquio Internacional de Brazzaville sobre “*L’actualité de Frantz Fanon*”, faz a seguinte declaração:

marcada pelo sopro da utopia e da violência dos primeiros pensadores do Terceiro-Mundo, a mensagem do homem sem fronteiras que foi Fanon é um forte apelo à dignidade, à justiça e à interculturalidade. As suas obras (*Peau noire, masques blancs, Les Damnés de la terre, L’An V de la révolution algérienne, Pour la Révolution africaine*) pertencem, doravante, aos clássicos do século XX<sup>309</sup>.

Teodros Kiros vai na mesma linha ao defender que as obras de Fanon influenciaram várias correntes de pensamento do século XX, sobretudo em torno de temáticas sobre o racismo, a descolonização, a violência contra o Terceiro-Mundo, a problemática de Estados pós-independentes de África, o nacionalismo e a consciência

<sup>305</sup> Cfr. CHERKI, Alice (2000). Op. cit., pp. 57-58.

<sup>306</sup> DA SILVEIRA, Renato (2008). Op. cit., p. 59.

<sup>307</sup> Cfr. GORDON, Lewis (2007). Op. cit., p. 12.

<sup>308</sup> DACY, Elo (1984). *L’actualité de Frantz Fanon: Actes du colloque de Brazzaville - Congo*. Paris, Éditions Karthala, (Decembre), p. 1.

<sup>309</sup> *Marqué par le souffle, l’utopie et la violence des premiers penseurs du “tiers-monde”, le message de l’homme sans frontière que fut Fanon est un puissant appel à la dignité, à la justice et à l’interculturalité. Son oeuvre (Peau noire, masques blancs, Les Damnés de la terre, L’An V de la révolution algérienne, Pour la révolution africaine) appartient désormais aux classiques du XX<sup>e</sup> Siècles. Id., p. 1.*

nacional. Teodros Kiros<sup>310</sup> conclui, com efeito, que todos os escritos de Fanon encerram uma vasta gama de assuntos que inclui:

teorias estratégicas de revolução, reflexões filosóficas sobre a África continental, visões de Estados poscoloniais para os problemas psicológicos do colonizado e conselhos aos jovens<sup>311</sup>”.

Posição, esta, que nos obriga a questionar se Jean Khalfa e Robert J.C. Young não terão efetivamente razão ao afirmar que François Maspero terá, certamente, percebido com particular profundidade o alcance da ideia fanoniana de alienação e libertação, ao juntar: os escritos políticos, as conferências políticas e os escritos psico-sociológicos de Fanon (muitos deles publicados no jornal *El Moudjahid*<sup>312</sup> entre os anos de 1957 a 1960) num único título: “*Pour la révolution africaine?*”. Aliás, partindo da crítica fanoniana sobre a subversão colonial do velho princípio ontológico de Aristóteles: “*agere sequitur esse*” pelo princípio da causalidade categorial intrínseco ao mundo colonial, Matthieu Renault<sup>313</sup> conclui que Fanon desenvolveu com a sua crítica uma espécie de “teoria política da imanência”. De recordar que esta qualificação da obra de Fanon foi também partilhada, em certa medida, por Edmond Jouve<sup>314</sup>, para quem a obra de Fanon é, verdadeiramente, uma “obra-holofote” que ilumina, um pouco por todo o mundo, as lutas contra a subjugação dos povos.

Mas Ali Al’amin Mazrui<sup>315</sup> considera que esta “obra-holofote” teve alguns apagões decisivos para a dinâmica revolucionária que pretendia levar a cabo. Com efeito, Ali Al’amin Mazrui questiona se Fanon não terá caído na mesma armadilha de Kwame N’krumah por ter concentrado todas as energias na necessidade da soberania política, tal como se pode apreender desta frase emblemática de N’krumah que diz: “procurai

<sup>310</sup> Cfr. KIROS, Teodros (2004). Op. cit., pp. 216-217.

<sup>311</sup> “[...] *Strategic theories of revolution, philosophical reflections about continental Africa, visions of the postcolonial state to the psychological problems of the colonized, and advice to youth [...]*”. Cfr. *Id.*, p. 217.

<sup>312</sup> Palavras de Rédha Maclek, Redator chefe do Jornal Moudjahid, dirigidas a Maspero, Editor do Livro: “*Pour la révolution africaine*” de Frantz Fanon: “*El Moudjahid est l’oeuvre d’une équipe qui a toujours travaillé en commun et dans l’anonymat. Les sujets les plus importants qui y sont traités ont été conçus, et je dirais même pensés, en comum [...]* Je vous demanderai de faire ressortir, dans la préface par exemple, qu’*El Moudjahid est l’oeuvre d’une équipe anonyme dont Fanon faisait partie integrante et que la publication des articles de celui-ci constitue en soi un fait assez exceptionnel eu égard à la règle que cette équipe a toujours observée – du moins jusqu’au cessez-le-feu*”. Cfr. KHALFA, Jean & Robert J. C. Young (2015). Op. cit., pp. 449-450.

<sup>313</sup> RENAULT, Matthieu (2011). Op. cit., p. 166.

<sup>314</sup> Cfr. JOUVE, Edmond (1986). “Les Damnés de la terre. Livre-phare pour le Tiers monde”. In: *L’actualité de Frantz Fanon. Actes du Colloque International de Brazzaville*. Op. cit. p. 25.

<sup>315</sup> MAZRUI, A. Ali (1993). “Seek ye first the political kingdom”. In: *General History of Africa. VIII. Africa since 1995. Section II. The Struggle for political sovereignty: from 1945 to independence*. California, Heinemann. California. Unesco, pp. 105-122.

primeiramente o reino político e tudo o restante vos será dado por acréscimo”, esquecendo-se da preponderância da economia na afirmação da soberania de qualquer Estado? De facto, Ali Al’amin Mazrui considera que, em termos da luta revolucionária para a emancipação dos povos oprimidos e explorados, Fanon parece estar muito mais próximo de N’krumah e um tanto quanto longe de Carl Marx<sup>316</sup>. Pois, se Fanon e N’krumah fossem profundamente marxistas a sua petição orientadora seria: “procurai primeiramente o reino económico e tudo o restante vos será dado por acréscimo<sup>317</sup>.”

Mas é preciso dizer que, tal como Fanon, N’krumah ao pronunciar estas palavras estava, de veras, convencido de que a independência política era “*conditio sine qua non*” para a dignidade humana e o crescimento económico, o progresso social e o desenvolvimento sustentável dos povos africanos seria o corolário necessário da independência política. Trata-se de uma declaração assente na ideia da primazia do político nos assuntos humanos – uma concepção radicalmente diferente da concepção do determinismo económico. E, de facto, Mazrui reconhece que no contexto colonial a preponderância dada por Kwame N’krumah e por Fanon ao político tinha, embora parcialmente, a sua razão de ser. Era óbvio imaginar que a Africa colonial deveria realmente começar pela conquista da sua soberania política, como condição prévia, para a projecção de qualquer outro tipo de soberania.

Ali Al’amin Mazrui insiste, no entanto, em mostrar que tanto N’krumah quanto Fanon esqueceram-se de uma simples distinção que a logica nos ensina – aquela que consiste na distinção entre a condição suficiente e a condição necessária<sup>318</sup>. Pois, se é verdade que a soberania política era realmente uma condição necessária para que a Africa pudesse realizar ou satisfazer qualquer uma das suas aspirações essenciais, também não é menos verdade que a soberania política, por si só, era uma condição necessária, mas não uma condição suficiente para a emancipação dos africanos e dos seus respetivos Estados. Pelo que o conforto que N’krumah pretendeu transmitir com a segunda parte da sua petição; “tudo o restante vos será dado por acréscimo” era simplesmente irrealista.

Parece-nos, no entanto, que existe uma linha de demarcação entre Fanon e N’krumah sobre esta matéria específica e, esta última, reside precisamente na insistência de Fanon, primeiro sobre a necessidade de desalienação económica dos novos Estados

<sup>316</sup> Cfr. MAZRUI, A. Ali (1993). Op. cit., p. 105.

<sup>317</sup> *Seek ye first the political kingdom, and all things shall be added onto you [...] Had N’krumah been a thorough-going Marxist he would have been tempted to proclaim “seek ye first the economic kingdom, and all else will be added onto it”.* Cfr. *Id.*, p. 105.

<sup>318</sup> Cfr. *Id.*, p. 106.



independentes de África como condição de uma soberania efetiva e, depois, pela sua percepção de que a descolonização não acontece sem a clara consciência do que se projeta, sem o vivo engajamento de quem projeta e sem as ações concretas dos que aspiram uma nova realidade. Ou seja, Fanon insiste na ideia de que tudo resulta de ações concretas e descarta a hipótese de que “tudo o resto será dado por acréscimo” porque a libertação não se dá, mas conquista-se. E seu ponto de partida está na conquista da consciência económica<sup>319</sup>.

Pelo que é fundamental sublinhar, tal como realça Clément Mbom<sup>320</sup>, que a “Utopia” de Fanon não é uma espécie de ficção alucinatória, mas uma condição de possibilidade para o advento de uma nova realidade social, de uma nova organização política que encontra no reino de ação e de engajamento a expressão do realismo que postula. O que nos obriga, uma vez mais, a retomar a nossa questão de partida: o que encontramos em Fanon? Uma impossibilidade de reflexão? Parece-nos que qualquer análise objetiva e despida de preconceitos sobre a obra de Fanon culmina, certamente, na insustentabilidade da tese reducionista que procura confinar a obra de Fanon num plano de ação revolucionária, negando-lhe qualquer capacidade reflexiva, tal como pretendem Elie Stephenson, Jean-Marie Van Parys, Michel Colin, etc., para os quais o homem de ação, como Fanon, não pode ser, simultaneamente, homem de reflexão. Como se houvesse alguma dicotomia rígida entre a reflexão, a experiência e a ação.

Para desconstruir uma tal insinuação, Ambroise Jean-Marc Queffelec<sup>321</sup>, falando do estilo literário de Fanon, afirma que a impressão da oralidade que transparece na obra de Fanon, para lá do seu aspeto poético, lírico e revolucionário é também transportador de um dos elementos da modernidade de Fanon que resulta do seu desejo consciente de produzir uma linguagem concreta cujas nuances e as astúcias estão ao alcance das massas. E Clément Mbom, por sua vez, embora reconheça ser difícil de encontrar uma estrutura comum a todos os ensaios de Fanon, defende, todavia, e com argumentos bastante convincentes, que o pensamento de Fanon se desenvolve, quase de forma sistemática, em torno de duas perspetivas: a descrição e a análise, numa dinâmica, as vezes, independente e sucessiva e, as vezes, simultânea e interdependente<sup>322</sup>. Com efeito, Mbom mostra que

<sup>319</sup> Cfr. FANON, Frantz (1952). Op. cit., p. 8.

<sup>320</sup> Cfr. MBOM, Clément (1986a). Op. cit., p. 204.

<sup>321</sup> Cfr. QUEFFELEC, J.M. Ambroise (1986). “Le Problème du langage et sa solution dans l’oeuvre de Frantz Fanon”. In: *L’actualité de Frantz Fanon. Actes du Colloque International de Brazzaville*. Op. cit. p. 90.

<sup>322</sup> *Exemple 1: critique de Je suis Martiniquaise. Description: “Mayotte aime un blanc dont elle accepte tout [...]”. Analyse: “C’est parce qu’elle est une femme de couleur qu’on ne la tolère pas dans ces cercles:*

em quase todos os seus textos, Fanon “começa por apresentar os factos que, em seguida, comenta ou analisa”<sup>323</sup>.

Daí, a necessidade de sublinhar que, apesar das divergências entre os estudiosos de Fanon, existe uma grande unanimidade em torno da questão fundamental e estruturante do pensamento e da ação de Fanon. Praticamente todos os estudiosos de Fanon reconhecem que toda a sua obra gira em torno de uma questão substancial – o que é a descolonização? Quem deve ser descolonizado? E como descolonizar? Trata-se de uma questão transversal a todo o seu pensamento, seja ele anticolonial ou pós-colonial, filosófico, político ou psicanalítico. E é a partir dela que Fanon desenha toda a sua reflexão, estratégia e ação. Embora seja bastante apreensível que existe, em Fanon, uma enorme propensão para à ação, não só devido ao seu fino e apurado sentido de justiça, mas também e sobretudo, devido à forma como é afetado pelos assuntos que constituem o seu objeto de análise. Esta dose de afetividade na obra de Fanon interfere, em certa medida, na objetividade científica do seu discurso, tal como ele próprio admite quando diz:

a situação que estudei [...] não é clássica. A objetividade científica me foi interdita, porque o alienado, o neurótico, é meu irmão, minha irmã, meu pai<sup>324</sup>.

Todavia, a previsualização dos seus destinatários e o seu caráter mobilizador para a luta pela liberdade e humanização dos oprimidos ditaram a necessária negociação que teve de empreender para encontrar um justo equilíbrio entre a afetividade e o rigor científico. A evidência deste postulado aparece em muitas passagens da obra de Fanon com o seguinte teor:

a literatura engaja-se [...] na sua tarefa realmente atual que é de fazer passar a coletividade à reflexão e à meditação. Este trabalho pretende ser um espelho à infraestrutura progressiva, no qual se poderão visualizar os negros em via de desalienação<sup>325</sup>.

A este propósito, Jacques Fredj<sup>326</sup>, apoiando-se no próprio argumento de Fanon, mostra que o texto de Fanon se move entre dois pontos de vistas e dois planos: “filosófico e psicanalítico” sem qualquer afirmação de uma perspetiva mais dominante. Mas se, por

---

*c'est a partir de sa facilité que s'élaborera le ressentiment. Exemple 2. Description: "Il ya une trentaine d'années un noir du plus beau teint [...]". Analyse: "On nous objectera que cette anecdote n'est pas authentique [...]".* Cfr. FANON, Frantz (1952). Op. cit., pp. 35-36, 51.

<sup>323</sup> Cfr. MBOM, Clément (1986). Op. cit., pp. 119-120.

<sup>324</sup> FANON, Frantz (1965). Op. cit., p. 202.

<sup>325</sup> Cfr. *Id.*, p. 220.

<sup>326</sup> FREDJ, Jacques (1986). “Approches de la place du langage dans “Peau noire, masques blancs”. In: *L'actualité de Frantz Fanon. Actes du Colloque International de Brazzaville*. Op. cit. p. 42.

um lado, o dever ser estatutário da filosofia limita a validade do ponto de vista psicológico, fixando-o num estatuto de factos, por outro lado, o advir do debate filosófico fica comprometido sem recurso à psicanálise de onde procedem os factos que permitem o debate filosófico. E é, precisamente com vista à eficácia do debate que Fanon leva a sua abordagem para o plano clínico que é também o plano dos factos<sup>327</sup>. De facto, quando os factos confinam o ponto de vista filosófico no dever ser, no interior do pensamento de Fanon, então a inscrição do ponto de vista filosófico no plano real afirma-se como uma verdadeira alternativa para sustentar a sua analítica<sup>328</sup>. Esta assunção do real (do empírico) como fundamento da reflexão fanoniana que parece remeter para a hipótese de um possível anacronismo de um pensamento assente num real social que já sofreu inúmeras transformações, constitui, ao mesmo tempo, uma referência que determina:

o momento de análise deste real em movimento, não apenas pelo tipo de análise que propõe, mas, sobretudo, porque faz surgir deste real, como objeto possível de uma análise possível [...], o próprio movimento deste real articulado com o vivido hoje<sup>329</sup>.

Trata-se de um movimento de pensamento flexível que à maneira de uma teoria viajante procura, em certas ocasiões, abandonar o plano teórico, tanto filosófico, quanto psicanalítico, sempre que se revelam insuficientes e inconciliáveis, para lançar mão ao domínio do empírico, isto é, ao terceiro ponto de vista em que o filosófico e o psicológico se unificam e se transformam no ponto de vista “psico-sociológico”. Desde esta perspectiva, Jacques Fredj considera que em Fanon a insuficiência e a inconciliabilidade do ponto de vista filosófico e psicológico sem o suporte do ponto de vista psico-sociológico insinua a “dificuldade de fundar fenomenologicamente” o seu discurso sobre “a relação com outrem fora de um mundo e de uma cultura empiricamente determinados, mas constituintes desta relação”. Daí a necessidade de perceber que a dinâmica do pensamento de Fanon não confere, em definitivo, um estatuto resolutivo à psico-sociologia na medida em que reduz o ponto de vista sociológico, de reintérprete da psicanálise, à uma pura “condição operativa da psicanálise em face de um objeto sociohistórico”<sup>330</sup>.

Porquanto a psicanálise fanoniana continua a ser o ponto de vista teórico a partir do qual se elabora a análise filosófica do real. De onde se desenha um movimento metodológico ao qual somente a filosofia, embora pareça ter escapado ou ter sido

---

<sup>327</sup> Cfr. FREDJ, Jacques (1986). Op. cit., p. 42.

<sup>328</sup> Cfr. *Ibid.*

<sup>329</sup> *Id.*, p. 44.

<sup>330</sup> Cfr. *Id.*, pp. 44, 46.

abandonada, consegue estar presente em cada instante<sup>331</sup>. Esta tese de Jacques Fredj encontra uma certa ressonância em M. Ngal quando, numa das passagens do seu artigo: “*Langue et identité chez Frantz Fanon*”, afirma que a obra de Fanon é uma obra complexa na qual o teórico e o prático se conjugam e se fecundam mutuamente; é uma obra que desafia o politólogo, o psico-sociólogo, o sociólogo, o psiquiatra, o psicanalista e o filósofo<sup>332</sup>.

Não estamos, certamente perante uma ciência ou uma filosofia arquitetónica, mas estamos inquestionavelmente diante de um modelo epistémico que tem inspirado vários pensadores. Pelo que é preciso dizer que se é necessário recordar que a obra de Fanon apresenta muitas limitações ou lacunas no plano metodológico, também, não é menos necessário afirmar que esta mesma obra é dotada de uma singular profundidade analítica e se reveste de um impressionante realismo na maneira como aborda cada tema específico. Na sua análise da “escritura de Fanon”, Clément Mbom, na qualidade de especialista em literatura, embora tendo apontado a falta de algum rigor literário na ordem dos argumentos de Fanon, sublinha, no entanto, a seriedade e a meticulosidade que caracterizam as frases de Fanon, quer do ponto de vista da estrutura, quer do ponto de vista do ritmo. As frases escritas por Fanon, afirma Clément Mbom<sup>333</sup>, tanto as longas, quanto as médias e curta são sempre leves e arejadas. Ou seja, são sempre de fácil compreensão porque:

a utilização judiciosa de completivas e de relativas, a justaposição de diversos grupos de palavras, a utilização de alguns sinais de pontuação: vírgulas, pontos e vírgulas, permitem ao texto de permanecer bastante leve, apesar da massa de informações transmitidas<sup>334</sup>.

Pelo que se torna relevante afirmar que os equívocos e conflitos de interpretação, em torno da obra de Fanon, decorrem do estilo satírico que caracteriza a referida obra. E é este estilo que atravessa toda a sua obra, em particular “*Les Damnés de la terre*”, que,

<sup>331</sup> Cfr. FREDJ, Jacques (1986). Op. cit., p. 47.

<sup>332</sup> Cfr. NGAL, M. à M. (1986). “Langue et identité chez Frantz Fanon”. In: *L’actualité de Frantz Fanon. Actes du Colloque International de Brazzaville*. 12-16 (Décembre), Paris, Éditions KARTHALA, p. 80.

<sup>333</sup> MBOM, Clément (1986). Op. cit., p. 123.

<sup>334</sup> Eis um exemplo prático de uma perícopa fanoniana: “*Le monde colonisé est un monde coupé en deux. La ligne de partage, la frontière en est indiquée par les casernes, les postes de police. Aux colonies, l’interlocuteur valable et institutionnel du colonisé, le porte-parole du colon et du régime d’oppression est le gendarme ou le soldat. Dans les sociétés de type capitaliste, l’enseignement religieux ou laïque, la formation de réflexes moraux transmissibles de père en fils, l’honnêteté exemplaire d’ouvriers décorés après cinquante ans de bons et loyaux services, l’amour encouragé de l’harmonie et de la sagesse, ces formes esthétiques du respect de l’ordre établi, créent autour de l’exploité une atmosphère de soumission et d’inhibition qui allège considérablement la tâche des forces de l’ordre*”. Cfr. FANON, Frantz (1961). *Les Damnés de la terre*. Paris, Éditions la Découverte, p. 7.

segundo Clément Mbom<sup>335</sup>, ofusca, para os leitores menos atentos, a profundidade humanista e retórica<sup>336</sup> deste clássico da descolonização. Porque a linguagem usada por Fanon e a natureza de uma escritura engajada que caracteriza os seus ensaios conferem-lhe o aspeto de um panfleto virulento dirigido contra o colonialismo e seus corolários, independentemente da sua origem, da sua localização geográfica e dos seus realizadores. E é, precisamente, a conjugação desta escritura engajada apresentada numa linguagem mais ardente e aguda, sobretudo, com o Préfácio de Jean-Paul Sartre, que sugere uma diatribe e o seu caráter polémico e aparatoso<sup>337</sup> que despertam (em alguns circuitos intelectuais) alguma resistência de uma análise mais profunda e mais objetiva da obra de Fanon. Não obstante isso, Clément Mbom<sup>338</sup> reafirma a importância e o caráter multidisciplinar da obra de Fanon, primeiro, considerando-a como um legado de luta por um humanismo universal; e em seguida, assumindo-a como uma direção de investigação que é preciso aprofundar para compreender a fina flor da mensagem de Fanon e dar a conhecer a nobreza de letras deste farol do terceiro-mundo, em particular, e do mundo, em geral, em literatura e nas outras disciplinas.

<sup>335</sup> Cfr. MBOM, Clément (1986). Op. cit., p. 123.

<sup>336</sup> *Quelques extraits humanistes*: 1. “Nous avons dit [...] que l’homme était un oui. Nous ne cesserons de le répéter. Oui à la vie. Oui à l’amour. Oui à la générosité. Mais l’homme est aussi un non. Non au mépris de l’homme. Non à l’indignité de l’homme. Au meurtre de ce qu’il y a de plus humain dans l’homme: la liberté”; 2. “Chaque fois que la liberté est en question, nous sommes concernés, blancs, noirs ou jaunes, et chaque fois que la liberté sera menacée en quelque lieu que ce soit je m’engagerai sans retour”; 3. “Chaque fois qu’un homme fait triompher la dignité d’esprit; chaque fois qu’un homme dit non à toute tentative d’oppression de son semblable, je suis solidaire avec son acte”. Cfr. FANON, Frantz (2008). Op.cit. pp.187-188; 4. “[...] Non, nous ne voulons rattraper personne. Mais nous voulons marcher tout le temps, la nuit et le jour, en compagnie de l’homme, de tous les hommes”. Cfr. FANON, Frantz (1961). Op. cit. p. 231.

*Quelques extraits rhétoriques*: 1. “La décolonisation est la recontre de deux forces congénitalement antagonistes qui tirent précisément leur originalité de cette sorte de substantification que secrète et qu’alimente la situation colonial”; 2. “Leur première confrontation s’est déroulée sous le signe de la violence et leur cohabitation – plus précisément l’exploitation du colonisé par le colon – s’est poursuivie à grande renfort de baïonnettes et de canons”; 3. “La décolonisation ne passe jamais inaperçue car elle porte sur l’être, elle modifie fondamentalement l’être, elle transforme des spectateurs écrasés d’inessentialité en acteurs privilégiés, saisis de façon quasi grandiose par le faisceau de l’Histoire”, etc... Cfr. *Id.* p. 13.

<sup>337</sup> *Quelques extraits tranchats*: 1. “La décolonisation est toujours un phenomena violent”; 2. “Nous avons précisément choisi de parler de cette sorte de la table rase qui définit au départ la décolonisation”; 3. “On ne désorganise pas une société (élaborée par le colon), aussi primitive soit-elle [...] si l’on n’est pas décidé dès le début. C’est-à-dire dès la formulation même de ce programme, à briser tous les obstacles qu’on rencontrera sur la route”; 4. “Le colonisé qui décide de réaliser ce programme [...] est préparé de tout temps à la violence”; 5. “Il est clair pour le colonisé que ce monde rétréci, semé d’interdictions ne peut être remis en question que par la violence absolue”, etc... *Quelques extraits polémiques*: 1. “Le colon et le colonisé sont de vieilles connaissances. Et, de fait, le colon a raison quand il dit “les” connaître”; 2. C’est le colon qui fait et qui continue à faire le colonisé”; 3. “Le colon tire sa vérité, c’est-à-dire, ses biens, du système colonial”; 4. “Le colonisé, donc, découvre que s’avie, sa respiration, les battements de son cœur sont les memes que ceux du colon”, etc... Cfr. FANON, Frantz (1961). Op. cit. pp. 5-7.

<sup>338</sup> Cfr. MBOM, Clément (1986). Op. cit., pp. 129, 134.

De facto, Fanon pugna por um humanismo universal que é, em si mesmo, o horizonte axiológico de todo o seu engajamento. Pois, tal como ele próprio o diz, a luta contra o colonialismo não é sinónimo de cisão relacional entre o branco e o negro, entre a Europa (Ocidente) e o terceiro-mundo. A luta de libertação nacional encontra o seu horizonte axiológico na exigência de produção de uma “nova cultura, de um novo universalismo no interior do qual a humanidade pode reencontrar a sua dignidade perdida”<sup>339</sup>. É por esta razão que Michel Giraud prefere desdramatizar o aspeto polémico da obra de Fanon a partir do contexto histórico que lhe dá origem. Michel Giraud afirma que o estilo e a letra de Fanon só se tornam inteligíveis quando se percebe que:

os textos fanonianos são textos em situação, sempre ligados a conjecturas históricas [...] daí o seu carácter habitualmente polémico e provocador [...]<sup>340</sup>.

Uma outra peculiaridade da escrita de Fanon prende-se com o seu carácter surrealista que é apenas consequência da sua utopia política que, a exemplo da décima primeira de tese de Karl Marx sobre Feuerbach, aposta na transformação da vida do oprimido por via da ação, para pôr em marcha uma resolução concreta de uma situação que já foi sobejamente pensada<sup>341</sup>. De facto, na ocasião do desaparecimento físico e trágico de Fanon, Aimé Césaire, tal como nos reporta Gérard Gambou, afirmou: “a voz de Frantz Fanon não está morta; para lá do túmulo ela chama ainda os povos à libertação e o homem à dignidade”<sup>342</sup>. Mas com a devida subtileza, Gérard Gambou, observa que não pode haver homens verdadeiramente livres e autónomos no contexto poscolonial sem “uma reforma de estruturas mentais”. Este é, de resto, o projeto da obra de Fanon e a razão do seu engajamento no processo de desalienação do negro. Pois, embora certos autores apontem para um vazio epistemológico em termos de possíveis soluções procedentes da obra de Fanon, nós preferimos corroborar a posição de Antoine Lipou, para quem “a atualidade de Fanon reside menos nas respostas contidas na sua obra do que nas perspetivas que a sua obra abre” e sugere<sup>343</sup>.

Esta ideia foi retomada por Clément Mbom quando defende que a utilidade histórica da obra de Fanon reside na sua capacidade de servir de espelho visualizador de

<sup>339</sup> Cfr. FANON, Frantz 2002 (1961). Op. cit., p. 52.

<sup>340</sup> GIRAUD, Michel (1984). “Portée et limites des theses de Frantz Fanon sur laviolence”. In: *Mémorial International Frantz Fanon*, Paris, Présence Africaine, (31 Mars – 3 Avril), pp. 13-14.

<sup>341</sup> FANON, Frantz (1952). Op. cit., p. 13.

<sup>342</sup> GAMBOU, R. Gerard (1986). “Aliénation et désaliénation chez Fanon”. In: *L’actualité de Frantz Fanon. Actes du Colloque International de Brazzaville*. Op. cit. p. 107.

<sup>343</sup> Cfr. LIPOU, Antoine (1986). “De quelques aspects sociolinguistiques de la (dés)aliénation chez Fanon”. In: *L’actualité de Frantz Fanon. Actes du Colloque International de Brazzaville*. Op. cit. p. 106.

erros, quer dos antigos colonos, quer dos antigos colonizados. Neste sentido, a obra de Fanon permite acautelar o risco de incorrer nas mais variadas tendências neocolonialistas<sup>344</sup>. Assim, como o enfoque histórico de Fanon é a fase da história em curso, o interesse pela sua obra permanece ainda ativo enquanto desvela os vícios e re- aponta o caminho, mas consciente da complexidade que representa uma tal proposta de caminho. Por conseguinte, se o fanonismo continua a mobilizar e a iluminar os acontecimentos contemporâneos é porque, tal como afirma Clément Mbom:

alimenta a experiência combinada do passado e do presente e se abre ao futuro, respondendo às aspirações mais profundas dos homens do nosso tempo<sup>345</sup>.

Este é, de facto, o entendimento que transparece no “posfácio” da “Pele negra, máscaras brancas de 1952”, assinado por Francis Jeanson com as seguintes palavras:

o pensamento de Fanon ressoa hoje sobre todos continentes com uma força tal que se tornou impossível (ou extremamente suspeito) tratar os problemas do terceiro-mundo sem lhe fazer qualquer alusão<sup>346</sup>.

Importa, por isso, sublinhar que embora os métodos preconizados por Fanon sejam ainda objeto de muita discussão académica e o curso dos acontecimentos permitir uma certa apreensão de uma sensação generalizada do insucesso de Fanon, tal como insinua Alain Finkielkraut<sup>347</sup>, em face dos resultados preconizados, o certo é que o seu diagnóstico sobre a colonização e a descolonização tem merecido a classificação de uma análise eminentemente pertinente e determinante na luta para o desenvolvimento sustentável dos países do terceiro-mundo<sup>348</sup>. Por conseguinte negar a dimensão reflexiva na obra de Fanon é, no mínimo, um equívoco epistemológico. Aliás, a convicção fanoniana de que a experiência vivida leva à reflexão e esta última sugere uma ação concreta é expressão de um pragmatismo epistemológico estruturante da sua filosofia prática ou política.

<sup>344</sup> Cfr. MBOM, Clément (1986). Op. cit., pp. 205-206.

<sup>345</sup> *Ibid.*

<sup>346</sup> JEANSON, Francis (1952). Posface. *Peau noir, masques blancs*. Paris, Éditions du Seuil, Collection Points, p. 209.

<sup>347</sup> Cfr. FINKIELKRAUT, Alain (1987). *La Pensé Défaite*. Paris, Éditions Gallimard, Folio Essais, pp. 97-99.

<sup>348</sup> Cfr. MBOM, Clément (1986a). Op. cit., p. 212.

## 2.2. A poesia, a filosofia e a psicanálise: três saberes arquitetônicos da luta fanoniana pela desalienação e liberdade do negro

Na sua busca de condições de possibilidades por uma luta efetiva pela liberdade e desalienação do ser humano, em geral, e do negro, em particular, Fanon advoga, antes de mais, a necessidade de um questionamento radical de todas as formas de opressão e, muito particularmente, a opressão colonial como lugar, por excelência, da violência e do arbitrário. Para o efeito, Fanon encontra na poesia, na filosofia e na psicanálise as condições necessárias para a construção do seu argumento sobre a desalienação e a liberdade. Partindo dos versos de René Char, Fanon deduz que o poema emerge de uma imposição subjetiva e de uma escolha objetiva e, é esta imposição que faz com que o poema do oprimido se constitua numa assembleia ativa de valores originais e determinantes em relações contemporâneas com aquele a quem essa circunstância dá o primeiro lugar<sup>349</sup>.

Diga-se, de passagem, que o discurso fanoniano sobre a desalienação e a liberdade constitui, em virtude do contexto histórico no qual emergiu, uma visão política revolucionária que encontrou na poética, na filosofia e na psicanálise argumentos que lhe permitiram, não só, o exercício de observar, apreender e questionar o significado dos acontecimentos que marcaram o referido período, mas também, a antecipação de vários cenários sociais e políticos pós-coloniais, enquanto corolários da violência colonial, como momentos da negação da liberdade e da autonomia do sujeito negro feito objeto. Uma antevisão cujo fim é confrontar e desafiar todos os comportamentos sociais e políticos que se opõem à uma racionalidade mais humana e mais autêntica que consagra a liberdade, a autonomia e o reconhecimento de cada sujeito humano como fundamentos antropológicos sobre os quais assenta toda e qualquer sã convivência social.

Para sublinhar o lugar proeminente da poesia na luta pela desalienação e liberdade ante a opressão colonial, Fanon defende que o primeiro dever do poeta e do filósofo num contexto de colonização ou de opressão é o de desenhar com clareza o tema do povo no seu imaginário poético ou filosófico. De referir que na economia epistémica fanoniana, este passo é de extrema relevância na medida em que o avanço resolutivo na senda da libertação e da emancipação de um povo não ocorre sem a objetiva tomada de consciência da alienação deste. Desde logo, a poesia do colonizado enquanto verdadeiro convite à reflexão sobre a situação social do povo é uma modalidade de filosofia política<sup>350</sup>. Aliás,

---

<sup>349</sup> Cfr. FANON, Frantz (1968). Op. cit., p. 193.

<sup>350</sup> Cfr. *Ibid.*



Fanon é deveras convencido de que “a compreensão do poema não é somente um esforço intelectual, mas, também, um esforço político” porquanto desafia o poeta a explicitar a natureza do problema, a interpretar o papel a desempenhar, a identificar os objetivos a atingir e o polir os meios para os atingir.

De facto, Jean Khalifa e Robert J.C. Young<sup>351</sup> destacam o papel da poesia e da filosofia na obra de Fanon, mostrando que uma grande parte dos textos de Fanon encontra a sua inspiração na poesia de Césaire e nos teatros inspirados nos textos de Paul Claudel e de Jean-Paul Sartre, bem como na concepção nietzschiana do trágico e na correspondência que Fanon mantinha com Ali Shariati. Mas em última análise, a “Crítica da Razão Dialética” de Jean-Paul Sarte, um dos seus grandes mestres por quem nutria muita admiração, serviu-lhe de grande referência, primeiro, para construir os versos que interpretava em teatro e, posteriormente, para elaborar a sua reflexão política sobre a “desalienação” e a liberdade. Jean Khalifa e Robert Young<sup>352</sup>, confirmam, com efeito, o profundo sentido poético e filosófico que impregna os textos de Fanon, atestando que um dos temas estruturantes de todo o seu pensamento, enquanto articulista nas Edições de Saint-Alban e de Blida-Joinville, era: “a vigilância como essência do ser humano”.

Parece-nos que Fanon terá compreendido que a alienação não é apenas um assunto do passado colonial, mas é também uma questão do futuro por ser, essencialmente, uma questão de uma absorção que absorve, deixando, muitas vezes, marcas indeléveis de um profundo vazio ontológico na identidade de um povo. De facto, a temática de alienação e desalienação ocupa um lugar privilegiado em todas as cogitações fanonianas em torno da problemática de libertação do negro, em particular e do oprimido, em geral. Pois, dela depende, segundo Fanon, toda a realidade económica, política e social no interior da qual se joga o presente e o futuro do continente africano, tal como transparece nesta passagem:

é evidente que, para nós, a verdadeira desalienação do negro implica uma tomada de consciência abrupta de realidades económicas e sociais. Se existe o complexo de inferioridade é na sequência de um duplo processo: primeiro, económico e, depois, pela interiorização ou, melhor, epidermização desta inferioridade<sup>353</sup>.

Com esta constatação, Fanon procura mostrar que a situação colonial encontra o seu argumento de autoridade, primeiro, na realidade económica dos povos e, depois, no seu subdesenvolvimento social e intelectual. Assim o poema ou a filosofia que se querem revolucionárias devem se constituir num constante questionamento desta situação que

<sup>351</sup> Cfr. KHALIFA, Jean & Robert J. C. Young (2015). Op. cit., p. 8.

<sup>352</sup> Cfr. *Id.*, p. 9.

<sup>353</sup> FANON, Frantz (1952). Op. cit., p. 8.

mergulhou o negro numa alienação patológica que afetou, não apenas, indivíduos particulares, mas também populações inteiras. E Fanon não tem dúvidas de que o elemento catalisador e cristalizador desta alienação é a realidade económica e epistemológica e o seu corolário social e psicológico é o complexo de inferioridade interiorizado. Na base desta situação patológica está uma estrutura social inviável onde o não direito, a desigualdade, a violência e o arbitrário foram exaltados ao nível de princípios legislativos que favorecem um contexto social hostil que se opõe sistematicamente à racionalidade humana<sup>354</sup>.

Num tal contexto, a poesia, a filosofia e a psicanálise tornam-se uma exigência epistémica de desconstrução de todos os pressupostos sobre os quais assenta a psicologia de epidermização desta inferioridade que tira a sua força e dinamismo na incapacidade de rivalizar a realidade económica e social do opressor. Assim, o poeta, o filósofo e o psicanalista revolucionários são aqueles que fazem desta realidade o objeto do seu imaginar poético e do seu *cogitar* filosófico no intuito de, por um lado, ajudar o negro a perceber a verdadeira natureza psicológica da questão em análise e, por outro lado, levá-lo a interiorizar que a possibilidade do fim desta alienação reside na autonomia económica e política, sem a qual a desalienação social, cultural e epistemológica dos povos africanos permanece uma pura miragem, ou seja, uma verdadeira “atopia”<sup>355</sup>. Mas se a poesia e a filosofia têm a missão de despertar e de mobilizar os espíritos adormecidos, a psicanálise deve assumir o papel de reabilitar o negro, tendo em conta que a descerebralização e a despersonalização como efeitos de um longo processo de alienação que afetou, de forma substancial, o inconsciente coletivo da população negra constituem o desafio mais profundo da descolonização da África negra.

De facto, Fanon é de vera convencido de que nem a imaginação poética, nem a reflexão filosófica e, nem mesmo, a terapia psicanalítica produzirão alguma ação performativa sem a autonomia económica e a soberania política dos Estados africanos. Pois, não haverá, segundo Fanon<sup>356</sup>, “uma autêntica desalienação senão na medida em que as coisas, no sentido material, retomam o seu lugar”, isto é, a garantia de condições de uma vida autenticamente humana às populações. Para identificar o lugar de desequilíbrio de onde procede toda a dinâmica de alienação, Fanon aponta a unilateralidade relacional que configura uma relação “sujeito-objeto”, negando toda a

<sup>354</sup> Cfr. FANON, Frantz 2001 (1964). *Pour la révolution africaine*. Paris, Éditions La Découverte, p. 61.

<sup>355</sup> Cfr. *Id.*, pp. 9, 16-17.

<sup>356</sup> Cfr. *Id.*, pp. 16-17 (*Lettre au Ministre resident*).

possibilidade de se construir uma relação “sujeito-sujeito”. Isto ocorre, segundo Fanon, porque “nós absorvemos tudo do outro lado, mas o outro lado não nos dá nada sem, através de mil artificios, cem mil estratagemas, nos atrair, seduzir, aprisionar”. Por isso, não haverá qualquer libertação ou desalienação efetiva de África, se os africanos não tomarem consciência do facto de que “absorver é, também e em múltiplos planos, ser absorvido” e agirem em consequência<sup>357</sup>.

E é no intuito de responder a esta preocupação transversal a todos os seus escritos que Fanon aposta numa filosofia prática de libertação individual e social. Nos “Condenados da Terra”, pode se ler, dentre as várias passagens que fazem alusão ao referido projeto filosófico e psicanalítico de libertação, o seguinte: “entre as questões que se colocavam diante da revolução, entre os assuntos que podiam ser debatidos ao nível da explicação política e da desmistificação [...]”, os mais importantes foram precisamente as “discussões fecundas que [...] permitiram aprofundar e aclarar a ideia de libertação individual e social [...]”. Porque, prossegue Fanon, a exigência de uma tal empreitada, mostrou claramente que:

o problema teórico importante e que é preciso a todo instante e em todo lugar explicar é [...] que não basta esperar que a nação produza novos homens [...] é necessário auxiliar a consciência humana para que se reerga numa humanidade renovada<sup>358</sup>.

Aliás, diz Fanon<sup>359</sup>, “a prática revolucionária se quiser ser globalmente libertadora e excepcionalmente fecunda, exige que nada de insólito subsista”, nem mesmo a situação da mulher no seio da realidade social do colonizado.

Abrindo um parêntese em relação à situação da mulher na obra de Fanon, é necessário referir que não são poucas as vezes em que se qualifica a teoria da descolonização de Fanon como uma teoria marcada por uma “hipermasculinidade violenta”, excessivamente centrada no devir do homem colonizado enquanto varão masculino, tal como afirma Robert J. C. Young<sup>360</sup>. Parece-nos, no entanto, que uma tal posição só pode provir de uma visão limitada da perspectiva da luta de Fanon cujo “telos” é o fim de todo tipo de opressão humana. De facto, Fanon nunca deixou de referir que não se pode pensar na descolonização sem reconfigurar as relações do gênero. Pelo que

<sup>357</sup> Cfr. FANON, Frantz (1968). Op. cit., p. 188.

<sup>358</sup> *Id.*, p. 262.

<sup>359</sup> Cfr. *Ibid.*

<sup>360</sup> Cfr. YOUNG, J.C. Robert (2001). *Postcolonialism: An historical introduction*. Oxford/Malden, Blackwell, p. 327.

a descolonização, no entender de Fanon<sup>361</sup> deve significar também fim da primazia ou da prioridade do elemento masculino sobre o elemento feminino.

Está, portanto, visto que a visão política de Frantz Omar Fanon é essencialmente um projeto de libertação integral do homem todo e de todos os homens explorados (parafrazeando o Papa Paulo VI no *Populorum Progressio* de 26 de Março de 1967). Um projeto de libertação cuja concretização passa por três momentos fundamentais: i) a tomada de consciência e a denúncia de todas as armadilhas que concorrem para a manutenção da dependência (económica, política, tecnológica, científica e cultural) que comprometem a tão sonhada maior idade ou autonomia de África; ii) a desconstrução e a liquidação de todos preconceitos cravados no corpo do negro em jeito de estratégias políticas, psicológicas e, mesmo, linguísticas de despersonalização e, finalmente, iii) o combate contra todas as formas de dominação, de subjugação e de opressão do homem pelo homem. É a articulação de todos estes momentos entrelaçados entre si, diz Fanon, que determina o rigor da luta e a qualidade da nação, porque:

a libertação total é aquela que diz respeito a todos os sectores da personalidade [...] O homem novo não é uma produção “*a posteriori*” da nação libertada, coexiste com ela, desenvolve-se com ela e triunfa com ela<sup>362</sup>.

Fanon opõe-se, deste modo, à falácia segundo a qual Roma e Pavia não se fizeram num só dia, por constituir, em seu entender, uma forma pia de justificar o adiamento “*sine die*” de um compromisso sério e autêntico de descolonização e emancipação da África e dos africanos<sup>363</sup>. Porque esta mentalidade letárgica, diz Fanon, explica as reticências que fazem das independências uma palavra ainda por exorcizar, quando elas deveriam ser:

uma condição indispensável para a existência de homens e mulheres verdadeiramente libertos, isto é, donos de todos os meios materiais e espirituais que tornam possível a transformação radical de uma sociedade<sup>364</sup>.

É, pois, diante deste facto de alienação passada e presente e da sua possibilidade futura que a visão política de Frantz Fanon se assume como uma exigência poética, filosófica e psicanalítica de libertação da África, não só, da opressão colonial, mas também de todas as formas subtis, internas e externas, de alienação e neocolonização. Nesta conformidade, juntar-se aos povos negro-africanos na grande dinâmica da

<sup>361</sup> Cfr. FANON, Frantz (1961). Op. cit., 244.

<sup>362</sup> FANON, Frantz (1968). Op. cit., p. 266.

<sup>363</sup> Cfr. *Id.*, p. 58.

<sup>364</sup> *Id.*, p. 267.

libertação nacional não significa simplesmente contestar o passado colonial, mas é, sobretudo, juntar-se ao movimento oscilante esboçado pelo seu passado alienante a partir do qual se deve avaliar e discutir o presente para perspetivar o futuro, porque, tal como diz Fanon:

é nesse ponto de desequilíbrio oculto, em que se mantém os povos, que é necessário que nos situemos porque [...] é aí que se cristaliza sua alma e se ilumina sua percepção e sua aspiração<sup>365</sup>.

Mas toda esta reflexão, observa Fanon, não ganha consistência senão mediante à ação. Por isso “o homem colonizado que escreve para o seu povo deve, quando utiliza o passado, fazê-lo com o propósito de abrir o futuro, convidar à ação, fundar a esperança”<sup>366</sup>. Neste sentido, a alienação e a liberdade são dois postulados sobre os quais devem incidir todas as investidas da razão crítica dos intelectuais africanos. De facto, os escritos de Fanon revelam com bastante clareza que não é possível pensar o desenvolvimento e o progresso sustentável da África, hoje, ignorando ou pondo entre parênteses a alienação multidimensional que impregna o ser e o agir do negro. Aliás, é preciso reconhecer que a alienação do negro-africano, enquanto fenómeno histórico, ofuscou uma grande parte de referências que são de vital importância para reafirmar a coesão antropológica, religiosa, cultural, económica, ética, estética e política do mundo negro<sup>367</sup>.

De onde se segue que o poeta colonizado deve fazer dos seus poemas um verdadeiro exercício filosófico e psicanalítico capaz de ajudar na desmistificação e no combate contra todas as formas, tradicionais e modernas, de alienação, como fez, e com muita mestria, Keita Fodéba<sup>368</sup>, um ilustre poeta desconhecido. Pois, o imaginário poético em África não pode ser apenas um esforço intelectual mas também e sobretudo um engajamento político<sup>369</sup>. No entanto, Fanon olha com muita preocupação o desaparecimento da inspiração poética em África que, nos momentos mais épicos da opressão, permitiu que os intelectuais africanos arrancassem a ferro e fogo a liberdade da sua imaginação criativa e poética (nas canções e nas narrativas éticas e populares),

<sup>365</sup> FANON, Frantz (1968). Op. cit., p. 188.

<sup>366</sup> Cfr. *Id.*, 193.

<sup>367</sup> Cfr. *Id.*, p. 193.

<sup>368</sup> Cfr. FODÉBA, Keita é um escritor, dramaturgo, compositor e político guineense. Ex Ministro do Interior da República da Guiné Conacry (cfr. <http://www.google.com/search?=keita+fodeba&rlz>, 27 de Julho de 2019).

<sup>369</sup> Cfr. FANON, Frantz (1968). Op. cit., p. 188.

ousando reflexões inéditas que, em muitos casos, se transformaram em verdadeiros planos de ação libertadora dos seus povos<sup>370</sup>.

Hoje tudo parece indicar que os poetas, os filósofos, os psicanalistas, os psicólogos e os intelectuais africanos, em geral, instalaram-se numa letargia sem igual, compactuando, em alguns casos, silenciosamente, com as novas formas de alienação e de marginalização. Legitimando, claramente, um novo dinamismo interno de alienação que se consubstancia numa espécie de globalização de exclusão, que consolida cada vez mais a hegemonia dos centros endógenos e celebram a miséria das periferias endógenas<sup>371</sup>. Quando, na verdade, estas novas estruturas de desequilíbrios sociais pressupõem novas lutas, isto é, confrontos concretos e necessários para redimensionar e reorientar as relações entre os homens no intuito de que no final das contas, desapareça, não só, o opressor, mas também o oprimido. O poeta, o filósofo, o psicanalista, o psicólogo e todos os outros intelectuais da África pós-colonial precisam de se engajar numa luta pela nova humanidade chamada a definir um novo humanismo<sup>372</sup>.

Mas para que um tal desiderato se materialize é necessário, diz Fanon<sup>373</sup> que todos se convençam que “[...] a luta continua. E teremos de tratar por muitos anos ainda as feridas múltiplas e às vezes indeléveis, deixadas em nossos povos pela derrota colonialista”. Com este pressuposto, Fanon reafirma a necessidade de um pensamento sempre aberto à ação, reconhecendo que a luta pela liberdade ou autodeterminação dos povos africanos deve ser um engajamento coletivo e ativo pela emancipação efetiva dos povos e não um mero discurso folclórico de um suposto guia iluminado, assente num populismo abstrato de quem julga ter descoberto a verdade destes ou daqueles povos<sup>374</sup>. É preciso lembrar que em Fanon a poesia e a filosofia são duas atividades (da razão) intrinsecamente inseparáveis que podem ter no teatro o seu espaço de exteriorização ou de manifestação, tal como foi o seu próprio caso. O seu grito pela liberdade e desalienação é apenas um grito existencial e humanista pela justiça e dignidade humana e não uma pretensão de uma nova cisão do mundo entre negros e brancos, tal como fez o colonialismo.

---

<sup>370</sup> Cfr. *Id.*, pp. 188, 193.

<sup>371</sup> Cfr. FANON, Frantz (1968). *Op. cit.*, p. 201.

<sup>372</sup> Cfr. *Id.*, p. 205.

<sup>373</sup> Cfr. *Id.*, p. 211.

<sup>374</sup> Cfr. *Id.*, p. 195.

Com efeito, Josette Fallope<sup>375</sup> recorda que a estrutura epistémica de Fanon, sobretudo a sua base filosófica e psiquiátrica, encontra a sua profunda inspiração no pensamento existencialista e psicanalista de filósofos ocidentais. Pelo que é contraditório considerar a luta fanoniana contra o colonialismo como uma luta contra o branco. Na verdade, a sua luta inscreve-se numa longa tradição de pensadores, muitos dos quais considerados como combatentes mundiais da liberdade. De facto, a luta pela liberdade, pela integração e não marginalização do negro remonta a Fanon e mesmo a Aimé Césaire, a Leon Gontran Damas, a Leopold Sédar Senghor, etc. Aliás, os anos de 1920 e seguintes testemunharam as intervenções de Jean Price-Marc (do Haïti), de Marcus Garvey (da Jamaica), de Fernando Ortis (de Cuba), de William Edward Burghardt Du Bois (de Estados Unidos de América), de René Maran (das Antilhas), dos abolicionistas: Leo Victor Frobénus, l'Abbé Henri Grégoire, Victor Schoelcher, Arturo Labriola, Maurice Delafosse e outros liberais brancos, muitos dos quais estudaram e mostraram a importância da civilização negra e da capacidade cognitiva do negro<sup>376</sup>. Daí a necessidade de referir que para além da influência destes combatentes da liberdade, Fanon encontra na filosofia e na psicanálise ocidentais a sua grande fonte de inspiração.

Aliás, Gérard Gambou<sup>377</sup> afirma que a obra de Fanon teve a sua grande inspiração na sólida formação filosófica que recebeu nas aulas de Jean Lacroix e de Maurice Merleau-Ponty, acrescida de profundas leituras da filosofia de Jean-Paul Sartre, Kierkegaard, Hegel, Marx, Lénine, Husserl e Heidegger. Mas a influência do existencialismo sartriano é muito mais forte nele do que a influência marxista. Efetivamente, Fanon fez da “Fenomenologia da Percepção” de Maurice Merleau-Ponty, da “Crítica da razão dialética” de Jean-Paul Sarte, da “Fenomenologia do espírito”, de Hegel, do “Capital” de Carl Marx, da “Tragédia” de Friedrich Nietzsche, das “Cinco Lições de Psicanálise e Inibições, sintomas e ansiedade”, de Sigmund Freud, da abordagem “Fenomenológica em Psicopatologia” de Karl Jaspers, entre outros, o fundamento do seu projeto filosófico e psicanalítico cujo resumo pode ser encontrado no seu compromisso com o questionamento permanente da realidade que o circunda. Este compromisso consubstancia-se no seu propósito filosófico que encerra a “Pele negra,

---

<sup>375</sup> Cfr. FALLOPE, Josette (1986). Op. cit. p. 287.

<sup>376</sup> Cfr. FALLOPE, Josette (1986). Op. cit., pp. 297-298.

<sup>377</sup> Cfr. GAMBOU, R. Gérard (1986). Op. cit. p. 107.

máscaras brancas”, expresso no seguinte voto: “ô meu corpo faça sempre de mim um homem que questiona”<sup>378</sup>.

Com efeito, o questionamento enquanto modalidade poética de existir é, em última análise, uma forma de filosofia existencial que constitui a peculiaridade de Fanon. Pois, esta responsabilidade de questionar ironicamente atribuída ao corpo e não à mente, para lá da sua dimensão fenomenológica e psicanalítica, indicia a simbiose fanoniana de um pensamento sempre aberto à “ação” e, ao mesmo tempo, o caráter de um pensamento performativo que encontra na “ação” o seu verdadeiro aliado. De facto, em Fanon, o pensamento e a ação são duas componentes existenciais e estruturantes de uma dialética fenomenológica da qual emerge o seu compromisso<sup>379</sup>. De recordar que, na sua obra: “*Pour la révolution africaine: Écrits politiques*”, Fanon reafirma a exigência do “questionamento” como um modo essencialmente antropológico de existir.

Pois, se o homem é um ser que se deve permanentemente pôr em questão, então, qualquer pretensão de renunciar à necessidade de um auto-questionamento constitui uma auto-negação. Aliás, Fanon é de opinião de que todos os problemas que se colocam a respeito do homem podem encontrar o seu resumo nesta questão: “não terei, com os meus atos e as minhas abstenções, contribuído na desvalorização da realidade humana?”. Ou ainda: “tenho, em todas as circunstâncias, reclamado e exigido do homem que está em mim?”<sup>380</sup>.

De salientar que na dialética “co-existencial” fanoniana, esta exigência toma um sentido inverso, pois, quem não exige do homem que está diante de si, dificilmente exigirá do homem que está em si. Foi, precisamente, com base nesta convicção, e na certeza de habitar um mundo em que a teoria de exclusão e do inumano vinca as suas leis e as suas consequências nas relações intersubjetivas, que Fanon assume uma filosofia revolucionária e libertadora profundamente entrelaçada com a poesia e com a psicanálise. Uma filosofia cuja missão é reivindicar, no confronto com a realidade colonial, a dignidade ontológica do “humano”, excluído e coisificado pelos atos e abstenções de outrem que suscitam um mal-estar a qualquer razão verdadeiramente humana que, perante

<sup>378</sup> Cfr. FANON, Frantz (2008). *Pele negra máscara branca*. Bahia- Brasil, EDUFA Salvador, Trad. Renato da Silveira, p. 191.

<sup>379</sup> Cfr. FANON, Frantz (2008). Op. cit., p. 191.

<sup>380</sup> Cfr. FANON, Frantz (2011). “Les Damnés de la terre”. In: *Frantz FANON: Oeuvres: Peau noire, masques blancs; L’An V de la révolution algérienne; Les Damnés de la terre; Pour la révolution africaine*, Paris, Éditions la Découverte, p. 691.



a fragilidade dos excluídos, não se esquivava de um conjunto de questionamentos, tais como:

quem são eles? Todos estes homens que têm fome, que têm frio e medo [...] todos estes homens que nos amedrontam, que esmagam a invejosa esmeralda dos nossos sonhos, que pressionam a frágil curva dos nossos sorrisos, todos estes homens que já não nos questionam mas de quem nos questionamos estranhamente [...] Estas criaturas famintas de humanidade [...] e de reconhecimento integral [...] Quem são estas criaturas que se dissimulam, que são dissimulados pela verdade social sob atributos de “*bicot, mon z’ami?*”<sup>381</sup>.

Desta citação se pode apreender que em Fanon o questionamento não é um apenas uma modalidade antropológica de existir, ele é, também, uma espécie de “pró-vocação” de uma consciência infeliz que permite a “com-preensão” de que estas criaturas famintas não são uma obra do acaso. A sua situação se torna inteligível num conjunto bem caracterizado que se chama: a exploração inter-humana cuja solução é a luta conjunta pela sua libertação; uma luta que não deve ser apenas verbal, porque implica ações concretas. Diante de uma tal exigência, toda a pretensão de considerar a miséria dos povos enquanto derivado de uma situação colonial em toda a sua compreensão e extensão, isto é, qualquer situação, passada ou presente, que configura uma forma de opressão e de marginalização como uma realidade perfeitamente aceitável, torna o homem irremediavelmente cúmplice de todas as atrocidades que se passam à sua volta<sup>382</sup>.

Esta simbiose fanoniana entre o questionamento e ação decorre da correlação existente entre a poesia, a filosofia, a psicanálise, o teatro e o ativismo político. Aliás, se, em Fanon, o teatro é o lugar político de interpretação e expressão do imaginário poético e do pensar filosófico, tal como evocado nas linhas anteriores, temos que convir que, ao lado, da poesia, da filosofia e da psicanálise, o teatro aparece como o primeiro momento performativo do imaginário poético e do pensar filosófico fanonianos que encontram no seu engajamento político o seu momento mais alto. De facto, enquanto estudante de medicina em Lyon, Fanon frequentou o grupo teatral denominado “*Les Célestins*”, de 1946 a 1951, onde interpretou inúmeras vezes peças ligadas à filosofia existencialista contemporânea de Jean-Paul Sartre e de Albert Camus e o “*Partage de midi*” de Paul Claudel, sem ignorar a influência dramaturgica e filosófica da tragédia grega na reconstrução de Friedrich Nietzsche<sup>383</sup>. Alguns biógrafos de Fanon afirmam que as suas

<sup>381</sup> FANON, Frantz (2008). Op. cit., p. 191.

<sup>382</sup> Cfr. FANON, Frantz (2011). Op. cit., p. 686.

<sup>383</sup> Cfr. KHALFA, Jean & Robert J. C. Young (2015). Op. cit., pp. 15-16.

peças superavam o âmbito de uma pura encenação teatral, porquanto eram uma contextualização filosófica da realidade vivida, encarnada e denunciada por ele.

De referir que Fanon começou a reduzir a sua presença nos palcos de teatro em 1950, para se dedicar à redação da “Pele negra, máscaras brancas” e, posteriormente, à redação da sua tese de doutoramento. Mas o seu distanciamento do teatro não significou o seu distanciamento da filosofia, sobretudo da filosofia existencialista e da fenomenologia como reflexo do contexto filosófico (francês) pós-guerra em que se encontrava. Mesmo na condição de estudante de medicina, Fanon, tal como atestam Jean Khalfa e Robert Young<sup>384</sup>, nunca deixou de ler, analisar, interpretar e interiorizar a filosofia contemporânea de Jean-Paul Sarte e os escritos existencialistas anteriores à Sartre, como são os de Nietzsche, Karl Jaspers e Sören Kierkegaard.

Fanon foi, igualmente, um leitor assíduo de Gaston Bachelard, de Henri Bergson e de Emmanuel Levinas aos quais se acrescenta a “Introdução à leitura de Hegel”, publicada por Kojève em 1947. Fanon foi também leitor e intérprete do “*Cahier d’un retour au pays natal*” e do “*Discours sur le colonialisme*” de Aimé Césaire, bem como do “*L’Anthropologie de la nouvelle poésie nègre et malgaxe de langue française*” de Leopold Sédar Senghor<sup>385</sup>. Mas para lá deste aparato literário, filosófico e psicanalítico que faz o “*background*” do *cogitar* fanoniano, o seu pensamento foi também influenciado, de forma muito significativa, pela sua condição social enquanto parte integrante daqueles em quem se negou a existência.

Ou seja, a sua experiência como descendente de escravos, como voluntário francês contra a invasão nazista e como colonizado constituem o triângulo existencial que faz de Fanon um questionador intempestivo e intrépido de qualquer estrutura de opressão humana. E, certamente, terá sido esta experiência que o levou, como ator, a desenvolver problemáticas existencialistas e fenomenológicas surrealistas, numa linguagem metafórica com uma forte carga emocional e uma forte dose de violência, consubstanciadas nos temas de consciência, identidade, liberdade e engajamento<sup>386</sup>. E é preciso dizer que é este primeiro Fanon que concentra o impulso pela violência com a

<sup>384</sup> Cfr. KHALFA, Jean & Robert J. C. Young (2015). Op. cit., pp. 15-16.

<sup>385</sup> Cfr. *Id.*, p. 16.

<sup>386</sup> É então que a morte tem razão contra a vida; que o coração deve parar de bater; que a primavera deve parar a sua marcha nupcial; é então que o sorriso deve desertar e dar lugar a uma medonha crispção de angústia e da morte. Estes versos extraídos de dois textos de Fanon “*Loeil se noie* -1949” e de “*Les Mains parallèles* - 1949”, desta linguagem metafórica e violenta herdada de Aimé Césaire da década de 40, após o encontro com André Breton em Nova York (1941). Cfr. FANON, Frantz (2015). *Écrits Sur L’aliénation et la Liberté: Ouvres II*. Textes réunis, introduits et présentés par Jean Khalfa et Robert Young, Paris, Éditions La Découverte, pp.18, 22.

reinterpretação de “Ou, ou” de Sören Kierkegaard<sup>387</sup>. De facto, foi este Fanon, tal como referem Jean Khalifa e Robert Young<sup>388</sup>, que mais se compatibilizou com “*La Psychiatrie devant le surréalisme*” de Henri Ey para quem o surrealismo era uma forma de consciência interessada na compreensão do movimento contra a realidade normativa e a prática capaz de abdicar todo o controlo para deixar exprimir o inconsciente.

Parece evidente que Fanon encontrou neste surrealismo psicológico a própria função da linguagem que se impõe como um problema crucial capaz de determinar o valor da vida. Ou seja, Fanon, tal como Césaire, procurou sempre compreender o poder transformador das palavras, o seu verdadeiro alcance e a sua relação com a realidade física e psíquica daqueles a quem são destinadas; palavras que exercem sobre o auditor um efeito que incita à ação transformadora; palavras que são autênticas espadas<sup>389</sup>. Com efeito, a linguagem dramática adotada por Fanon, enquanto ator, constitui, em si-mesma, expressão de uma opção fundamentalmente existencialista, simbolizando, inúmeras vezes, uma existência estatelada entre a vida e a morte, entre o sentido e o absurdo da vida; uma existência que lhe impunha a retomada de uma questão tipicamente existencialista: “quais podem ser, para um homem, as razões de existir?”<sup>390</sup>.

Está aqui evidenciado o itinerário poético, filosófico e psicanalítico de Fanon como um triângulo estruturante de todos os seus escritos. Embora o nosso propósito não seja de fazermos uma apologia de uma filosofia política arquetónica fanoniana, não podemos, contudo, deixar de referir que os limites e lacunas<sup>391</sup> presentes na obra de Fanon não inibem a dimensão e a dinâmica poética, filosófica e psicanalítica que impregnam toda a sua obra. Mas o nosso propósito é, tão-somente, de tentar compreender os textos e contextos de Fanon no intuito de, numa análise fenomenológica, deixar emergir deles um possível significado para os nossos tempos e uma possível compreensão dos desafios de uma filosofia política que se assume como um caminho de desconstrução de todas as formas de alienação que comprometem os ideais da descolonização da África, sobretudo, a sul do Saara.

<sup>387</sup> Cfr. FANON, Frantz (2011). Op. cit., p. 687.

<sup>388</sup> Cfr. KHALIFA, Jean & Robert J. C. Young (2015). Op. cit., pp. 18-19.

<sup>389</sup> Cfr. KHALIFA, Jean & Robert J. C. Young (2015). Op. cit., p. 24.

<sup>390</sup> Cfr. FANON, Frantz (2015). Op. cit., p. 28.

<sup>391</sup> A obra de Fanon não é modelo, nem de rigor científico-metodológico, nem de precisão discursiva, pois, como diz Renato da Silveira, a obra de Fanon contém “erros de revisão, notas e bibliografia confusas, há pouco destaque para as numerosas citações, polémicas sem que o argumento do adversário seja bem explicitado [...] um verdadeiro tormento para o leitor” Cfr. DA SILVEIRA, Renato (2008). Op. cit., p. 8.

Facto que tem relegado a África negra para a categoria de vítima da globalização, condicionando a hipótese de se afirmar como sujeito efetivo da globalização. É, aliás, nesta perspetiva de “uma proposta de filosofia de libertação” que se pode compreender que os textos de Fanon sejam, hoje, uma proposta filosófica válida para uma análise crítica do atual momento da política africana. A leitura de Fanon é, neste sentido, reveladora de que os fundamentos de uma verdadeira autonomia e liberdade, individual e coletiva, residem na razão crítica. Uma razão capaz de tomar distância com os dados de uma história instrumental que impede de ver a realidade com a objetividade que os acontecimentos impõem. A leitura de Fanon permite que cada indivíduo, que se serve da sua razão crítica, se torne o fundamento de si mesmo e capaz de existir de forma absoluta sem se confinar num mundo de reparações retroativas<sup>392</sup>.

Conclui-se, desde logo, que a utilidade da filosofia de libertação de Fanon não está no esforço de identificação de narrativas sobre o colonialismo, mas na sua capacidade de as problematizar para aferir o que as referidas narrativas são ainda capazes de suscitar no espírito humano e como podem, ainda hoje, condicionar ou comprometer o presente e o futuro de milhares de seres afetados por estas narrativas – neste caso particular as populações negras da África a sul do Saara. Na verdade, a certeza de estar perante um problema de profunda degradação do humano pela ação humana é, e deve ser, em si mesma, um convite por uma intervenção imediata e um fator mobilizador para a luta. Mas uma tal assunção, diz Fanon<sup>393</sup>, não deve ser uma espécie de denúncia redutível a um oráculo profético, mas uma exigência performativa que impõe a conceção de meios e a definição de objetivos para o combate imediato a favor da dignidade e da liberdade de todos os seres humanos oprimidos<sup>394</sup>.

### *2.2.1. Fanon e os desafios de uma filosofia de libertação e de desalienação do negro (ex)colonizado: Em busca de um itinerário para uma descolonização efetiva de África*

Hoje, mais do que nunca, as dinâmicas da globalização tendem a suscitar o questionamento de uma hierarquia cultural e sua determinação axiológica unilateralmente decretada e configuradora de definições egocentristas e sociocentristas num contexto em que, paradoxalmente, se celebra a necessidade da inclusão social, da universalização da

---

<sup>392</sup> Cfr. FANON, Frantz (2008). Op. cit., pp. 190-191.

<sup>393</sup> Cfr. FANON, Frantz (2011). Op. cit., p. 687.

<sup>394</sup> Cfr. *Ibid.*

razão e da exaltação de um mundo liberto de guetos raciais. Num tal contexto, a filosofia de libertação e de desalienação apresenta-se, antes de mais, como um questionamento de si-mesma. Pois, tal como defende Enrique Dussel<sup>395</sup>, nenhuma filosofia pode cumprir com a sua missão libertadora e desalienadora se não for ela mesma liberta de todo tipo de condicionalismos políticos, económicos, culturais, ideológicos, etc., para se afirmar como uma verdadeira crítica anti-hegemónica ou anti-etnocêntrica.

De facto, é contra este postulado etnocentrista que vai da “negação global à recusa singular e específica” do universalismo humano que se ergue a filosofia de libertação e de desalienação em Fanon. Aliás, o pensamento de Fanon estrutura-se, tal como compreendeu Charles Taylor<sup>396</sup>, na necessidade afirmada de um desencadeamento do processo de desalienação como caminho de libertação do (ex)colonizado das imagens e dos simbolismos inferiorizantes forjados pelo colonialista e tornados condição de possibilidade da sua exploração e opressão. No entanto, a desalienação para Fanon, não significa processo de resgate ou de reivindicação de uma identidade histórica pré-existente. A desalienação em Fanon é:

uma prática libertadora, capaz de reativar as condições de uma ação verdadeiramente humana [...] libertar as identidades de todo o carácter natural, historicizando-as e determinando-as politicamente<sup>397</sup>.

De onde se segue que em Fanon, o processo de desalienação não é uma possibilidade de cisão, nem é um caminho para o enclausuramento das identidades, mas uma nova forma de apreensão de identidades afetadas e determinadas pela nova dinâmica existencial, protagonizada pela colonização enquanto encontro civilizacional, como “resultado performativo” desta ação social. Neste sentido, a luta de Fanon pela desalienação supera os limites étnicos enquanto espaços geográficos e afetivos de negros e brancos e reflexos de “subprodutos inautênticos de uma sociedade alienada no seu conjunto”<sup>398</sup>. Desde este ponto de vista, falar da filosofia de libertação e de desalienação, em Fanon, é colocar o problema universal da liberdade humana, indagando a condição de possibilidade para a sua construção coletiva. De facto, na sua abordagem da situação do negro explorado, oprimido e desumanizado, Fanon reivindica, não o seu reconhecimento como negro, mas a sua integração num universalismo humano autêntico e renovado. O

<sup>395</sup> Cfr. DUSSEL, Enric (2002). *Ética da libertação na idade da globalização e da exclusão*. 2ª Edição, Rio de Janeiro, Editora Vozes (Petropolis), Trad. Ephraim Ferreira Alves, Jaime AClasen, Lúcia M.E. Orth, p. 67.

<sup>396</sup> Cfr. TAYLOR, Charles (1994). *Multiculturalisme. Différence et démocratie (La politique de reconnaissance)*. Paris, Aubier, p. 88.

<sup>397</sup> *Id.*, p. 88.

<sup>398</sup> CONSTANTINI, Dino (2008). *Op. cit.*, p. 269.

que justifica claramente, tal como admite Dino Constantini, que a luta fanoniana pela desalienação levanta:

um problema que transita para a des-identificação do homem de todas as identidades adquiridas no interior de um contexto alienado [...] o contexto de exploração e de opressão do homem pelo homem<sup>399</sup>.

Trata-se de uma exigência antropológica e de uma “utopia” política que se assume como uma exigência de tematizar, de forma contínua e permanente, o “nós” democrático e republicano que é uma forma oculta e moderna de colonização que legitima os preconceitos que, ainda, sequestram o ideal do universalismo humano e dinamizam o quadro de exclusão e de marginalização social das populações. Nesta conformidade, a crítica de Fanon sugere a procura de uma razão democrática, tal como diz Dino Constantini, capaz de:

questionar a integração nacional para lá de toda a aparência [...] abrindo as portas da cidade republicana a todos aqueles que participam da vida social como pessoas concretas<sup>400</sup>.

Deste modo, filosofar sobre a necessidade da libertação e desalienação de culturas e de grupos humanos sequestrados na sua liberdade e autonomia efetivas é levantar a questão da autoridade instalada que legitima uma dominação organizada de grupos científico-e-tecnologicamente mais evoluídos e desenvolvidos que se assumem como autênticas empresas de desculturação dos povos, num gigantesco trabalho de alienação social, económica e, mesmo, biológica dos povos. É, aliás, a partir deste postulado que Edward Said considera o pensamento de Fanon como uma “teoria, não apenas, de resistência e de descolonização, mas também de libertação”<sup>401</sup>. De facto, Gérard Gambou recorda que é desde a “Pele negra, máscaras brancas” que Fanon levanta a problemática da alienação social do negro, situando dialeticamente as suas raízes, não só no plano económico, como acontece com Karl Marx, mas também no plano psicológico<sup>402</sup>.

Com efeito, Fanon denuncia a analogia criada no contexto colonial entre a causa e consequência, a partir da subversão do princípio ontológico aristotélico de causalidade, no intuito de legitimar a analogia entre a infraestrutura económica e a superestrutura nas colónias. Na sua denúncia, Fanon procura mostrar que com a subversão do princípio ontológico de Aristóteles segundo o qual “*agere sequitur esse*”, o génio colonial teve a ousadia de justificar que o ser rico, lindo, inteligente, competente, sério, comprometido

<sup>399</sup> *Ibid.*

<sup>400</sup> Cfr. CONSTANTINI, Dino (2008). Op. cit., p. 271.

<sup>401</sup> Cfr. SAID, W. Edward (2000). *Culture et imperialism*. Paris, Fayard, p. 385.

<sup>402</sup> Cfr. GAMBOU, Gérard (1986). Op. cit., p. 109.

e, consequentemente, senhor, é uma consequência racial, ou seja, algo decorrente da própria condição de ser branco e o oposto disso como algo decorrente da condição de ser negro<sup>403</sup>. Importa referir que Fanon sempre dedicou uma atenção muito particular à questão racial em todas as suas abordagens, sobretudo por ter compreendido que o fenómeno da globalização era irreversível e que a questão racial era subjacente à própria dinâmica global que se articula na tensão entre os centros e as periferias, entre Estados desenvolvidos e subdesenvolvidos, entre as “potências” e as “fraquezas” mundiais, entre os continentes brancos e o continente negro. É que todo este emaranhado sugeria a necessidade de reafirmar e radicalizar a exigência de combater os ventos de uma globalização de exclusão assente na compartimentação maniqueísta de um mundo cada vez mais cindido em bons e maus, civilizados e selvagens, numa palavra, em centros e periferias, utilizando o vocabulário de Enrique Dussel<sup>404</sup>.

Um problema que configura o que Enrique Dussel reputa de “crise de um sistema mundo” cuja gestação remonta há 5000 anos e se vai globalizando até chegar ao último recanto da terra. Trata-se de uma dinâmica moderna de uma globalização que se tem esmerado em excluir a maioria da Humanidade, gerando um ambiente de vida, para uns, e de morte, para outros, perante o qual todo o silêncio se torna convivência, porque:

a vida humana não é um conceito, uma ideia, nem um horizonte abstrato, mas sim, o modo de uma realidade de cada ser em concreto, condição absoluta da ética e exigência de toda a libertação<sup>405</sup>.

De facto, a questão racial constitui, no entender de Fanon, o fator decisivo de compartimentação do mundo. A sua maior visibilidade se dá com a subordinação e subjugação dos povos africanos (negros). Aliás, há muito que a estratificação racial se tornou uma ferramenta para justificar insidiosamente a suposta inferioridade ou infra-humanidade dos africanos e seus descendentes e, por esta via, o esvaziamento dos seus direitos e a sabotagem dos seus espaços geográficos. Neste particular quesito, diz Teodros Kiros<sup>406</sup>, Fanon afasta-se dos marxistas que acusa de terem esquecido ou relegado para o segundo plano a questão racial. Na sua crítica contra o racismo, Fanon defende que uma das características do racismo moderno que, no limite, se confunde com a própria

<sup>403</sup> Cfr. FANON, Frantz (1961). Op. cit., p. 70.

<sup>404</sup> Cfr. DUSSEL, Enrique (1998). *Ética de la Liberación en la Edad de la Globalización y de la Exclusión*. Madrid, Editorial Trotta, p. 11.

<sup>405</sup> Eis a versão original da citação de Enrique Dussel: *Vita humana que no es un concepto, una idea, ni un horizonte abstracto, sino el modo de la realidad de cada ser humano en concreto, condición absoluta de la ética y exigencia de toda liberación*. DUSSEL, Enrique (1998). Op. cit., p. 11.

<sup>406</sup> Cfr. KIROS, Teodros (2004). Op. cit., p. 221.

finalidade do racismo tradicional, é a classificação das populações com vista a hierarquização de relações sociais e a justificação da exploração. No entanto, Fanon observa que nos dias que correm, as denúncias e a fragilização de correntes epistemológicas que alimentavam os argumentos biologistas, apoiados em elementos fenotípicos da cor da pele, parecem ter relegado o fenómeno do racismo para uma questão anacrónica<sup>407</sup>.

Mas a experiência parece continuar a revelar que as práticas, os discursos e as estruturas que configuravam o fenómeno racismo foram, na verdade, modernizadas dando assim uma nova forma ao racismo que, no fundo, continua a classificar e a hierarquizar os humanos para fins de exploração ou de um narcisismo gratuito. Dino Constantini diz, a este respeito, que este racismo modernizado assenta sobre “uma complexa taxonomia cultural tendo no topo, em virtude do seu pretendido carácter universal, a civilização europeu”<sup>408</sup>. Dino Constantini corrobora, deste modo, a tese de Fanon que considera que “a doutrina da hierarquia cultural não é senão uma modalidade de hierarquização sistematizada instalada de forma implacável” no seio de comunidades colonizadas. Até, porque “a teoria moderna de ausência de integração cortical de povos colonizados é a sua versão anatomo-fisiológica” que tem no racismo o elemento mais visível e mais grosseiro de toda estrutura colonial<sup>409</sup>.

Em face de uma tal realidade, filosofar sobre a sorte das periferias torna-se, *ipso-facto*, uma exigência de estudar as relações do racismo (nas suas novas formas de dominação e exclusão) com a cultura e questionar, ao mesmo tempo, a reciprocidade da sua ação. Porque:

se se admite que a cultura é o conjunto de comportamentos motores e mentais nascidos do encontro do homem com a natureza e com o seu semelhante, conclui-se que o racismo é claramente um elemento cultural” suscetível à mudança de fisionomias em virtude da própria dinâmica cultural<sup>410</sup>.

Fanon descarta, desde logo, as hipóteses que associam o racismo à uma patologia individual tratável. Considerando o racismo como uma atitude ostracista, com fundamentos culturais, que consiste na rejeição do outro enquanto diferente. Para Fanon o racismo é um fenómeno essencialmente cultural, entendendo por fenómeno cultural o “conjunto de comportamentos motores e mentais nascidos do encontro do homem com a

<sup>407</sup> Cfr. FANON, Frantz (1968). Op. cit., p. 128.

<sup>408</sup> Cfr. CONSTANTINI, Dino (2008). Op. cit., p. 268.

<sup>409</sup> Cfr. FANON, Frantz (2011d). Op. cit., p. 715.

<sup>410</sup> *Id.*, pp. 715-716.



natureza e com o semelhante” com o objetivo de inferiorizar e desumanizar o semelhante para melhor assujeitá-lo ou para afirmar o seu “ego” de superioridade. Neste sentido, o “racismo não é senão a explicação emocional, afetiva e, algumas vezes, intelectual [...]” desta necessidade de inferiorizar o semelhante para elevar o seu ego<sup>411</sup>.

E é, pois, nesta base que se compreende que se, por um lado, as mutações e transformações culturais ocorridas num passado, não muito longínquo, ditaram uma redução bastante significativa do racismo de tipo vulgar e primitivo assente em determinações genóticas, fenotípicas e morfológicas, salvo em casos de perturbações narcisistas declaradas, por outro lado, as lembranças do narcisismo, as mais variadas situações de miséria que afetaram nações inteiras e distintas, a condição servil experimentada por grupos sociais importantes, a colonização de nações europeias, a tomada de consciência de trabalhadores de países colonizadores e racistas, as migrações, a evolução técnica e tecnológica, as várias lutas de libertação levadas a cabo pelos países do terceiro-mundo, são, entre outros, fenómenos que contribuíram na mudança significativa do enfoque do problema racial<sup>412</sup>.

Com efeito, toda esta dinâmica operou a mutação do epicentro do racismo. Hoje “o objeto do racismo já não é o homem particular, mas sim uma certa forma de existir” assumida como uma representação de uma realidade específica, dando, assim, lugar a um tipo de racismo cultural. Atualmente, os prejuízos e as consequências nefastas do racismo devem ser procurados no desejo frenético de afirmação da hegemonia cultural, enquanto forma velada e sistematizada de opressão (económica, política, tecnológica, social ou cultural) que desestrutura, esmaga e esvazia os valores culturais e as modalidades originárias de existência dos povos, isto é, o seu modo de falar, de pensar, de agir, de vestir, etc. A este propósito, Fanon recorda que toda a colonização é uma empreitada particularmente comercial. O seu sucesso depende essencialmente da sua capacidade de arrasar e esvaziar todos os sistemas de referências, expropriar-se da estrutura psicossocial dos povos, fixando os fundamentos de uma agonia contínua de culturas menos expressivas<sup>413</sup>.

<sup>411</sup> Cfr. FANON, Frantz (2001a). *Racisme et Culture. Pour la révolution africaine*. Écrits politiques, Paris, La Découverte & Syros, pp. 39, 47.

<sup>412</sup> Cfr. FANON, Frantz (2001a). *Pour la révolution africaine (Racisme et culture)*. Op. cit., pp. 39, 47.

<sup>413</sup> Cfr. FANON, Frantz (2011d). “Pour la révolution africaine”. In: *Frantz FANON: Oeuvres: Peau noire, masques blancs; L’An V de la révolution algérienne; Les Damnés de la terre; Pour la révolution africaine*, Paris, Éditions la Découverte, pp. 715-716.

Este processo de esvaziamento cultural retrata a situação disforme de culturas emergidas no encontro com a opressão colonial que, na sua nova condição de presentes e momificadas, transformaram-se num verdadeiro atentado da unidade mental e espiritual de seus membros, na medida em que a momificação cultural desencadeia a momificação do pensamento. Neste sentido, pensar na filosofia fanoniana de libertação de povos e culturas oprimidas é assumir que, num contexto cada vez mais global, a aculturação dos povos é um imperativo co-existencial, tendo em atenção o facto de que a característica fundamental de cada cultura é a sua abertura às outras culturas. Mas o grande risco, sempre à espreita, reside na possibilidade de se confundir a aculturação com um movimento de desculturação ou de transculturação dos povos. Um risco que pode ser minimizado se as culturas expostas à dinâmica do mundo global procurarem fundar o imperativo de aculturação sobre três premissas fundamentais: o respeito pela tradição de cada povo, a distinção e o conseqüente respeito de especificidades culturais e o reconhecimento da faculdade de autodeterminação de cada povo<sup>414</sup>.

Desde logo, o desafio reside precisamente na passagem de uma “pseudo” observância destas premissas para a sua efetiva observância. Pois, a história de encontro dos povos já demonstrou sobejamente que este “pseudo-respeito se tem identificado com o mais conseqüente desprezo e com o mais elaborado sadismo”. Daí que a hierarquização de culturas como critério da sua valorização torna-se incompatível com a preocupação constantemente afirmada, no contexto da globalização, de se considerar os valores estruturantes de cada cultura e o respeito pelo povo que a encarna. Todavia, Fanon não minimiza o dado de que do ponto de vista da facticidade o que “se advinha neste movimento é a vontade de objetivar, encapsular, aprisionar e enquistar (*enkyster*)” as culturas unilateralmente tidas como inferiores<sup>415</sup>.

Na verdade, é desde esta vontade objetivante do diferente, subjacente na desrazão de afirmação cultural, que Fanon revela que do ponto de vista psicanalítico o princípio de hierarquização cultural, enquanto método de desumanização multidimensional do diferente, anula toda a possibilidade de confrontação e complementaridade cultural, na medida em que consagra algumas culturas como evoluídas, profundas e emancipadoras e condena outras tantas a um mero exotismo que desperta curiosidade. Daqui, decorre que a hierarquização cultural forje “homens-objetos, sem meios de existir, sem razões de ser”;

---

<sup>414</sup> Cfr. FANON, Frantz (2011d). Op. cit., pp. 715-716.

<sup>415</sup> Cfr. *Id.*, p. 718.

homens “fraturados no mais profundo da sua substância”<sup>416</sup>. Falando como psicanalista e psiquiatra, Fanon deduz que a hierarquização cultural como hegemonia civilizacional empurra os espíritos menos avisados para o famoso estado de complexo de culpabilidade. A imposição surdina de novas tecnologias cada vez mais sofisticadas, a evolução de técnicas de produção, o franco processo de industrialização do mundo e a permanente necessidade (do terceiro-mundo) de recorrer, não só, às tecnologias, mas também a especialistas europeus, consolida a hegemonia ocidental e desperta os complexos, algumas vezes, adormecidos de superioridade, por um lado e, de inferioridade, por outro lado<sup>417</sup>.

Este cenário, deixa Fanon deveras convencido de que hoje, a evolução de relações económicas, políticas e mesmo militares, a “complexidade e a perfeição de meios de produção promovem, de forma fatal, a camuflagem de técnicas de exploração do homem” e constituem, por conseguinte, uma das formas mais modernas de colonização e de racismo. Esta realidade atesta a necessidade premente de uma filosofia de libertação cultural e social (que não ocorre sem a libertação tecnológica e económica) num mundo em que nem a evolução dos espíritos conseguiu fazer com que o racismo perdesse a sua virilidade. Fanon insiste no facto de que a impressão eufórica e pouco realista de um suposto desaparecimento do racismo foi apenas uma consequência da evolução de formas de exploração. Contra toda a expectativa, Fanon atesta que o racismo é ainda uma realidade nefasta que assola a humanidade e está muito longe de ser um mero preconceito tornado inconsciente. Aliás, não se trata de uma descoberta acidental, nem de um fenómeno social escondido, dissimulado que exija algum esforço sobre humano para lhe por em evidência. O racismo é um sistema, uma superestrutura de exploração de um grupo de homens por um outro que atingiu um desenvolvimento técnico e tecnológico superior em relação às vítimas. Neste sentido, o racismo é a equação perfeita da relação entre o ideológico e o económico<sup>418</sup>.

A dominação cultural e tecnológica é um projeto de colonização contínua dos povos, nascido no coração de nações ditas civilizadoras; um projeto que se tornou uma chaga da humanidade e, por isso, deve obrigar os antropófilos a identificar as suas formas mais modernas e dissimuladas e denunciar as suas nefastas repercussões a todos os níveis da sociabilidade. Esta leitura fanoniana do racismo assumido como uma forma de

---

<sup>416</sup> Cfr. *Ibid.*

<sup>417</sup> Cfr. *Ibid.*

<sup>418</sup> Cfr. FANON, Frantz (2011d). *Op. cit.*, pp. 719-720.

dominação cultural, diz Clément Mbom, confere à obra de Fanon o caráter de uma denúncia da lógica maniqueísta, do mundo global à maneira colonial, suportada por uma estrutura arquitetônica binária, dividida em binários antitéticos e binários complementares, sendo o binário: “liberdade/alienação”, o binário estruturante e central. E falando em binários antitéticos, Clément Mbom, destaca os seguintes:

Colonizador/colonizado, branco/negro, cidade/bairro,  
civilizado/indígena, humano/selvagem, opressor/oprimido, rico/pobre,  
organização/espontaneidade, objetividade/subjetividade,  
opressão/liberdade, complexo de superioridade/complexo de  
inferioridade<sup>419</sup>.

E em paralelo aos binários antitéticos, Clément Mbom apresenta os binários duplos, isto é, os binários simultaneamente antitéticos e complementares. Entre eles os mais comuns são: “consciência/ação, compreensão/amor, conhecimento/reconhecimento, libertação/liberdade, independência/descolonização, unidade/solidariedade” e inclui nesta categoria de binários o enunciado “Pele negra, máscaras brancas”<sup>420</sup>. Importa realçar que para sublinhar a necessidade da descolonização epistémica do colonizado e reafirmar o imperativo de uma reorientação do ideal do universalismo humano, Fanon começa pela crítica do reino do maniqueísmo colonial erguido nos fundamentos de binários antitéticos (branco/negro; verdade/mentira, etc.) a partir de uma análise factual que atesta que a verdade que o civilizador passa ao selvagem é toda branca. Com efeito, Fanon considera que no enunciado, “a verdade é branca”, o sujeito e o predicado são alternáveis. Permitindo assim, uma perfeita harmonia e concordância entre o ponto de partida e o de chegada, ou seja, se “a verdade é branca”, então “o branco é a verdade”. E como o oposto da verdade é a mentira, pela mesma lógica o negro se torna mentira, e, por conseguinte, a própria “mentira é negra”<sup>421</sup>.

Para Fanon esta racialização da verdade como fenómeno estruturante constitui uma chave da desconstrução, não só, da psicologia da culpabilidade do negro tomado como o oposto da verdade, mas também da própria definição da autoridade epistémica. Pois, evocar a verdade no contexto colonial, como diz Richard Wright<sup>422</sup>, é evocar aquele que detém a sua autoridade e submeter-se a ele. Por isso, falar da desalienação é também questionar a pretensão de uma geografia da autoridade epistémica, a única certificadora

<sup>419</sup> Cfr. MBOM, Clément (1986). Op. cit., p. 117.

<sup>420</sup> Cfr. MBOM, Clément (1986). Op. cit., p. 118.

<sup>421</sup> Cfr. FANON, Frantz (1971). *Peau noire, masques blancs*. Paris, Le Seuil, p. 120.

<sup>422</sup> Cfr. RICHARD, Wright (2002). *Twelve millions black voices*. New Yourk, Thunder’s Mouth Press, p. 41.

de qualquer valor gnosiológico. Daí que “as práticas de libertação devem ser também práticas de liquidação de todas as “não-verdades” coloniais”<sup>423</sup>. E para vingar a sua intenção de rotura com a realidade colonial e afirmar a sua utopia de uma nova ordem epistemológica, Fanon recorre à dialética da “verdade e do erro” em oposição ao maniqueísmo anti-dialético que racializa as duas categorias numa oposição radical.

Com efeito, Fanon defende que “as políticas anticoloniais e pós-coloniais devem propiciar uma superação dialética capaz de acabar com os depositários tradicionais da verdade e da falsidade. Pois, o pensar na descolonização deve se transformar numa exigência de pensar na destruição total e definitiva de um dos termos do binário colonial. Deste modo, a descolonização é a assunção radical de uma rotura que se abre a um novo recomeço, na medida em que descolonizar significa destruir o antigo para reerguer o novo. Assim, “destruir o mundo colonial não é mais, nem menos, senão abolir uma zona, afundá-la ao mais profundo do solo ou expulsá-la do território” globalizado, chamado a reerguer um novo universalismo humano assente na igualdade e no reconhecimento mútuo dos seus integrantes<sup>424</sup>.

Importa referir que este é também o entendimento de Boaventura de Sousa Santos, para quem a descolonização, enquanto disposição e determinação de lutar contra todas as formas de “exclusão económica, social, política e cultural geradas pela mais recente incarnação do capitalismo global, conhecido como globalização neoliberal, não se afasta daquilo que ele denomina de “cosmopolitismo subalterno” que se consubstancia em iniciativas e movimentos que, no âmbito da sociologia das emergências, põem em marcha uma globalização contra-hegemónica na perspetiva de uma dialética antitética contra todas as investidas da globalização neoliberal. Uma tal leitura da descolonização torna-se mais inteligível num dos seus extratos em que declara: “atendendo a que a exclusão social é sempre produto de relações de poder desiguais, estas iniciativas, movimentos e lutas são animados por um “*ethos*” redistributivo” que impõe “a redistribuição de recursos materiais, sociais, políticos, culturais e simbólicos”, tendo como base o imperativo jurídico-antropológico que se funda no princípio de igualdade entre os humanos, bem como no princípio de reconhecimento do outro enquanto diferente<sup>425</sup>.

No entanto, Clément Mbom procura mostrar que o atual modelo de organização que estrutura o mundo global, em geral, e a África, em particular, resulta de binários

---

<sup>423</sup> Cfr. FANON, Frantz (1971). Op. cit., pp. 120, 185.

<sup>424</sup> Cfr. FANON, Frantz (1961). Op. cit., pp. 71, 367.

<sup>425</sup> Cfr. SANTOS, Boaventura de Sousa/Maria Paula MENESES. 2018 (2010). Op. cit., p. 42.

antitéticos que configuram um modelo social bipolarizado em dois eixos antagônicos, embora alimentem, algumas vezes, a impressão de uma complementaridade aparente. Porque, em realidade, a situação de opressão e de alienação em que se encontram mergulhados os povos e as comunidades, apanhados neste movimento global, mostra claramente que as relações assentes no eixo vertical são alimentadas por binários antitéticos e simbolizam a clara oposição que caracteriza o quadro relacional entre centros e periferias (dominadores/dominados). E aquelas assentes num eixo duplo, horizontal-vertical, ao mesmo tempo, são alimentadas por binários simultaneamente antitéticos e complementares e simbolizam a situação dúbia e ambígua que caracterizam o quadro relacional dos oprimidos ou de dominados entre si. Um quadro intrinsecamente marcado por um duplo complexo: o de superioridade e o de inferioridade<sup>426</sup>.

Neste último contexto, o eixo vertical é o eixo de afirmação da opulência sobre a indigência, da riqueza sobre a pobreza, da dominação sobre a alienação, da superioridade sobre a inferioridade, da vida sobre a não-vida. Trata-se, nos termos de Fanon, do reino do “branco fechado na sua brancura que exige que o negro se feche na sua negrura”<sup>427</sup>. O eixo horizontal-vertical reflete a ambiguidade de um mundo intrinsecamente cindido. O mundo de negros evoluídos, ou seja, negros de pele negra, máscaras brancas, usando a expressão do próprio Fanon, e de negros indígenas. Um único mundo, mas cindido em dois e um único adjetivo (negro), mas substantivado numa profunda antítese que se cristaliza na exclusão mútua e na tensão muscular segregadora de uma violência visceral que desperta uma pergunta metodológica - “como sair desta situação?”

### *2.2.2. O desafio fanoniano de desalienação: Um projeto de dismantelamento do instinto ocidental de dominação sem a pretensão de uma cisão radical com o Ocidente.*

O desafio de libertação e de desalienação de Fanon constitui uma tentativa de resposta não acabada ao questionamento levantado no ponto anterior, tal como se pode apreender deste extrato de “Pele negra, máscaras brancas” em que, de maneira quase enigmática e metafórica, Fanon afirma:

queríamos aquecer a carcaça do homem e partir. Talvez poderíamos chegar a este resultado: o homem - mantendo o fogo pela autocombustão. O homem liberto do trampolim que constitui a

<sup>426</sup> Cfr. FANON, Frantz (1961). Op. cit., p. 119.

<sup>427</sup> Cfr. FANON, Frantz (1952). Op. cit., p. 7.

resistência do outro e cavando na sua carne para se encontrar um sentido<sup>428</sup>.

Com efeito, Fanon entende que o dismantelamento da lógica alienante passa pelo engajamento solene e pela luta contra um tal instinto dominador, de matriz ocidental, com campanhas de desintoxicação de todos os dinamizadores desta grande empresa. Esta imperiosa necessidade de lutar contra uma tal empreitada decorre da certeza de que o racismo, a expressão simbólica e real deste instinto, ataca os fundamentos psicológicos das vítimas, liquida os seus sistemas de referências e transforma drasticamente o seu olhar sobre as formas originais do seu existir. A sua meta é permitir que uma vez convencido da sua inferioridade racial, o grupo racializado trilhe o caminho da sua auto-negação e passe a imitar o “*modus essendi, procedendi et operandi*” dos seus opressores, legitimando, deste modo, o processo da sua alienação. Conclui-se, portanto, que o racismo, tal como o colonialismo, é uma consequência lógica da vontade de dominar, porque não é possível domesticar e sujeitar um povo sem antes inferiorizá-lo. Logo, o racismo não é senão uma explicação emocional, afetiva e, as vezes, intelectual desta necessidade, algumas vezes patológica, de inferiorização do diferente para se auto-afirmar<sup>429</sup>.

Por conseguinte, toda a sociedade que vive, tirando a sua substância na exploração dos povos diferentes, por via de sua inferiorização, é racista e colonialista. Pois, “o racismo não é uma constante do espírito humano [...] É uma disposição inscrita num determinado sistema” de exploração humana. A linchagem e os campos de extermínio são apenas alguns excessos do racismo cuja essência é a disposição interiorizada de exploração de grupos ou povos diferentes por via da sua inferiorização a partir de pressupostos económicos e psicoafectivos<sup>430</sup>. Por isso, os desafios da filosofia de libertação são extensivos ao plano epistemológico. Porque o racismo afirma-se e aprofunda-se em contextos desprovidos de um conhecimento esclarecido, esclarecedor e crítico<sup>431</sup>.

Aliás, se o racismo emerge da pretensão de uma identidade, com “I” maiúsculo, assente na ideia de transcendência ou de superioridade de uma cultura “una e pura” que

<sup>428</sup> *Nous voudrions chauffer la carcasse de l'homme et partir. Peut-être arriverions-nous à ce résultat: l'homme entretenant le feu par autocombustion. L'homme libéré du tremplin que constitue la résistance d'autrui et creusant dans sa chair pour se trouver un sens.* FANON, Frantz (1952). Op. cit., p. 30.

<sup>429</sup> Cfr. FANON, Frantz (2011d). Op. cit., pp. 720-722.

<sup>430</sup> Cfr. *Id.*, p. 724.

<sup>431</sup> Cfr. FANON, Frantz (2001f). *L'An V de la révolution algérienne*. Paris, La Découverte & Syros, pp. 86.

recusa qualquer confusão ou mistura identitária da qual nasce a necessidade de se proteger do exterior, tido e visto como estranho, então, o etnicismo, o regionalismo e o nacionalismo xenofóbico moderno não é, senão, o corolário e, ao mesmo tempo a sequele desta histórica mentalidade binarista da qual resulta o racismo<sup>432</sup>. De facto, a realidade sociopolítica, cultural e, mesmo, económica de muitos Estados africanos na pós-independência tem vindo a mostrar que a herança da dominação colonial de que a África é, ainda, portadora, nos nossos dias, tem sido um verdadeiro impasse para uma descolonização efetiva do continente africano. Num tal contexto, o verbo descolonizar deve significar tornar possível o enriquecimento mútuo das etnias, das culturas, das comunidades e regiões e dos cidadãos, de forma indistinta. Descolonizar é trabalhar na libertação e na desalienação do continente africano, assumindo o compromisso de tornar possível “uma nova universalidade alimentada de transversalidades”<sup>433</sup>.

De facto, Fanon assume que a verdade pós-colonial não será produto de uma invenção, mas o desafio de uma reinvenção a partir da realidade colonial. A verdade pós-colonial deve encontrar na realidade colonial o seu valor e o seu risco, ao mesmo tempo<sup>434</sup>. Trata-se, tal como refere Matthieu Renault, de uma reinvenção apoiada num duplo movimento – o de retoma e de rotura com a realidade colonial. Todavia, Matthieu Renault partilha do mesmo receio de Fanon ao admitir que esta filosofia fanoniana de descolonização, como um processo dialético de roturas e retomadas, não anula a hipótese de uma continuação da história desenhada pela Europa nas colónias, porquanto a dialética descolonial assumida em África poscolonial é, essencialmente, uma dialética de substituição<sup>435</sup>. Transparece, pois, que o discurso de Fanon sobre a descolonização, libertação e desalienação da África e dos africanos não escapa a uma certa ambiguidade que se traduz naquilo que chamamos de dilemas e impasses intrínsecos ao próprio processo e projeto de descolonização, tal como vislumbrado por Fanon.

Aliás, a própria de substituição da verdade colonial se resume em dois conceitos: “expropriação e exploração”, conceitos, “*a priori*”, propensos a subversões, tanto práticas, quanto discursivas<sup>436</sup>. Ambiguidade que Nigel Gibson retrata ao afirmar, em termos comparativos que:

se o escravo hegeliano não poderia sair do caminho traçado pelo seu senhor, a descolonização é uma recusa integral de seguir o caminho do

<sup>432</sup> Cfr. CHERKI, Alice (2000). Op. cit., p. 400.

<sup>433</sup> Cfr. CHERKI, Alice (2000). Op. cit., p. 401.

<sup>434</sup> Cfr. FANON, Frantz (2001f). Op. cit., p. 86.

<sup>435</sup> RENAULT, Matthieu (2011). Op. cit., p. 184.

<sup>436</sup> FANON, Frantz (1961). Op. cit., p. 65.



senhor que é também o caminho em que a prática e o discurso do colonizado estão intimamente ligados<sup>437</sup>.

Refira-se, no entanto, que esta ambiguidade não inviabiliza, pelo menos no plano teórico, o movimento da libertação dialética assumido por Fanon. Porquanto, o desafio desta dialética reside na consciência de que a expropriação se dá na conversão do colonizado que de objeto deve passar para o sujeito da história, de objeto pensado deve passar para o sujeito pensante. Pois, no entender de Fanon, a descolonização deve “transformar os expectadores esmagados de inessencialidade em atores privilegiados, tomados de forma quase grandiosa pelo fuso da história”<sup>438</sup>. Vale dizer que os primeiros sinais deste desafio, pelo menos no plano epistemológico, foram enaltecidos por Jean-Paul Sartre quando no “Prefácio” dos “Condenados da terra”, atesta a concretização da intensão fanoniana com a seguinte observação: “[...] eramos os únicos sujeitos da história, mas agora somos objetos da história [...]”. Hoje, um *ex-indígena* de língua francesa sujeita esta língua a novas exigências; serve-se dela para se dirigir apenas aos seus congêneres colonizados, dirigindo-lhes, na nossa língua, o seguinte apelo: “indígenas de todos os países subdesenvolvidos, uni-vos [...]”. O que denota claramente que, doravante, somos objetos do discurso “[...] quando éramos os únicos interlocutores”<sup>439</sup>.

Embora, a afirmação sartriana seja uma forma de consolidação da ideia de uma inversão dialética, da “subjetividade” e “objetividade” do colono e do colonizado, patente na metáfora bíblica usada por Fanon “os primeiros serão os últimos e os últimos serão os primeiros”, é preciso sublinhar que Fanon confere um lugar muito particular à necessidade de conciliar e reconciliar a multiplicidade de polos, mediante a superação de clivagens de sujeito e objeto como caminho para o novo mundo<sup>440</sup>. Um mundo no qual, usando as palavras de Maurice Merleau-Ponty, eu e o outro pertencemos a uma mesma sintaxe; um mundo no qual os nossos olhares são inseridos num sistema de perspectivas parciais que se referem a um único mundo no qual coexistimos e de onde se recortam os campos de percepção próprios de cada indivíduo enquanto observador observado e sujeito

<sup>437</sup> Cfr. GIBSON, C. Nigel (2003). “Unchaining the dialectic”. In: *Fanon. The postcolonial imagination*. Cambridge, Polity Press, pp. 37, 41.

<sup>438</sup> Cfr. FANON, Frantz (1961). *Op. cit.*, p. 66.

<sup>439</sup> Cfr. SARTRE, Jean-Paul (1968). *Os Condenados da Terra. “Prefácio”*. Rio de Janeiro, Civilização Brasileira, Trad. José Laurênio de Melo, p. 5.

<sup>440</sup> Cfr. FANON, Frantz (1961). *Op. cit.*, pp. 66-67.

consciente de que os pontos de vistas não se equivalem, e, que muitas vezes, se opõem e se confrontam<sup>441</sup>.

A verdade é que Fanon desloca a centralidade desta iniciativa da articulação dos “inter-mundos pós-coloniais”<sup>442</sup> ao considerar que o “terceiro-mundo deve recomeçar uma história do homem que tenha em conta, ao mesmo tempo, as teses prodigiosas já sustentadas pela Europa mas também os crimes da Europa”. Ideia que se torna mais explícita na seguinte afirmação:

pela Europa, por nós mesmos e pela Humanidade [...] precisamos de edificar uma pele nova, de desenvolver um pensamento novo e de tentar dinamizar um homem novo<sup>443</sup>.

Com esta posição, Fanon parece demarcar-se, numa primeira vista, da sua própria visão (patente no *L'An V de révolution algérienne*) norteadora da luta pela libertação nacional enquanto luta pela independência total das colónias, em que a palavra de ordem é negação e expulsão radical do colonizador. Mas se consideramos que a utopia política de Fanon, que por sinal coincide com o horizonte teleológico do seu humanismo, é o fim da opressão do homem pelo homem, temos de convir que o último estágio da descolonização em Fanon só acontece com a expulsão radical do último colonizador da comunidade humana. Mas Fanon parece contrariar este postulado quando considera relevante a compreensão de que a libertação do negro alienado, cultural e epistemologicamente, não reside na ideia de uma mediação que se substancializa na recusa radical da realidade europeia e na retoma do tradicional e do arcaico como um mecanismo de defesa<sup>444</sup>. Porque o refluxo sobre as posições arcaicas, sem qualquer relação com o desenvolvimento racional, científico, técnico e tecnológico é, inquestionavelmente, um paradoxo.

Com esta assunção, Fanon reafirma a sua posição de que a libertação do alienado deve ser um reinventar-se a partir do concreto vivido e da revalorização dos aspetos progressistas da tradição humanista encapsulada, reprimida e desprezada pela cultura dominante. Por conseguinte, a libertação deve ser um desafio de “aculturação” e uma recusa de “desculturação” ou de “assimilação”. De facto, Albert Memmi considera o processo de assimilação (do colonizado) como uma negação de uma identidade cultural própria e uma adesão forçada a uma identidade sociocultural dominante. Trata-se de um

<sup>441</sup> Cfr. MERLEAU-PONTY, Maurice (1979). *Le visible et l'invisible*. Paris, Gallimard, pp. 112; 114).

<sup>442</sup> Expressão tirada do livro de Matthieu Renault, 2011, op. cit. p. 208.

<sup>443</sup> FANON, Frantz (1961). Op. cit., pp. 375-376.

<sup>444</sup> Cfr. FANON, Frantz (1961). Op. cit., p. 69.

momento necessário na dialética da opressão porquanto permite a apreensão de limites, da ineficácia e da fraqueza do processo de substituição da cultura de origem e de referências próprias por outras, sob a guarda do outro (o colonizador) invadido na sua privacidade e que nunca cessa de mencionar o caráter imperfeito da integração do assimilado, mantendo-o estranho ao seu mundo de eleição. Porque para se “assimilar o colonizado deve abandonar o essencial da sua identidade para posteriormente se submeter ao juízo da comunidade de acolhimento”<sup>445</sup>.

Neste sentido, a dificuldade de assimilação prende-se, primeiro, com a recusa de integração total e absoluta protagonizada pela comunidade de acolhimento e segundo, com a impossibilidade de aquisição de uma identidade profunda da parte do colonizado, à medida dos membros da comunidade de acolhimento. Na verdade, a diferença cultural entre os dois povos, exacerbadamente afirmada pelos apologistas da dominação “separa o colonizador do colonizado e impede todo o verdadeiro contacto entre eles, mesmo nos raros casos em que o colonizador, num espírito de solidariedade, toma posição ao lado de populações locais oprimidas”. Porque, tal como afirma Albert Memmi, o “homem a cavalo sobre duas culturas raramente se encontra bem sentado”<sup>446</sup>. Aliás, admitindo que a identidade cultural precede e determina, em certa medida, o ser e o agir de qualquer indivíduo, Albert Memmi defende que a integração política por meio de assimilação é uma solução impossível. E reconhece, conseqüentemente, o mesmo grau de dificuldade na tentativa de adesão ou de passagem de um colonizador para o mundo de colonizados.

Na sua ótica, o colonizador de esquerda, isto é, o europeu que recusa a sua condição de colonizador o faz mais sob o “ângulo de coerência ideológica do que sob o ângulo da compatibilidade cultural”. Porque do ponto de vista do imaginário coletivo que caracteriza a relação do colonizador e do colonizado, o colonizador de esquerda, por mais que queira, dificilmente “ultrapassará as barreiras que o separam do povo colonizado” sem assumir “o essencial da sua própria identidade [...] e fazer coincidir o seu destino com o destino do povo colonizado”<sup>447</sup>. Desde esta perspetiva, Albert Memmi, demarca-se, em certa medida, de Césaire e de Fanon que pensam que o desenvolvimento de África e a emancipação efetiva dos africanos deverá contar com o concurso dos europeus anticolonialistas ou dos europeus da esquerda. A exemplo do primeiro Fanon, Albert

---

<sup>445</sup> Cfr. MEMMI, Albert (1985). *Portrait du colonisé précédé de portrait du colonisateur*. Paris, Gallimard, pp. 138, 145.

<sup>446</sup> Cfr. MEMMI, Albert (1985). Op. cit., p. 140.

<sup>447</sup> Cfr. *Id.*, p. 51.

Memmi entende que a descolonização efetiva deve ser uma independência total dos povos oprimidos, embora reencontre o último Fanon ao assumir que a independência total dos povos não significa questionamento da possibilidade de cooperação, mas sim afirmação da soberania e valorização das diferenças. Porque qualquer concertação será sempre uma ocasião para afirmação de dominação que, envolvendo (ex)colonizadores e (ex)colonizados, receberá inevitavelmente a conotação de uma neocolonização<sup>448</sup>.

Tal como Fanon, Albert Memmi não tem dúvida de que a situação colonial “[...] reclama de uma solução absoluta, uma rotura e não um compromisso [...]” por se fundar num racismo de defesa assente, não mais sobre as considerações biológicas ou metafísicas mas sim, sobre as considerações históricas e sociais<sup>449</sup>. Mas é preciso dizer que em Fanon a noção de cooperação, e não de compromisso, assume uma particular relevância na análise do processo da descolonização. Na verdade, a cooperação, em Fanon, é um conceito análogo ao de “aculturação” enquanto recusa de “alienação” mas, ao mesmo tempo, capacidade de abertura intercultural para uma síntese que emancipa e não despersonaliza<sup>450</sup>.

Para sublinhar a necessidade da dinâmica de aculturação no pensamento pós-abissal, Boaventura de Sousa Santos defende que a utopia do pensamento pós-abissal, enquanto desafio de interconhecimento, como condição de possibilidade para as interações humanas mais autênticas, passa por uma aposta em aprender outros conhecimentos e outras experiências sem esquecer os próprios<sup>451</sup>. A este respeito, M. a M. Ngal afirma que toda a reflexão de Fanon sobre a descolonização e emancipação dos africanos pode se resumir numa única preocupação, a de “libertar o negro do arsenal de complexos forjados durante a situação colonial”, despertá-lo para uma “consciência desalienada, desmistificada e “desneurotizada”, despertá-lo para “uma identidade própria”, ajudá-lo a vencer uma crise aparentemente superada mas profundamente enraizada no inconsciente coletivo dos negros<sup>452</sup>. Pois, a desalienação do negro é a condição de possibilidade para a sua abertura madura ao outro - o diferente.

Trata-se de um processo bastante complexo e desafiante, porque, tal como reconhece Fanon, a libertação efetiva do colonizado inferiorizado implica “uma

---

<sup>448</sup> *Id.*, p. 143.

<sup>449</sup> Cfr. *Id.*, p. 146.

<sup>450</sup> Cfr. FANON, Frantz (2011d). *Op. cit.*, pp. 716-717.

<sup>451</sup> Cfr. SANTOS, Boaventura de Sousa/Maria Paula MENESES. 2018 (2010). *Op. cit.*, p. 47.

<sup>452</sup> NGAL, M. à M. (1986). *Op. cit.* pp. 42, 59.

colocação em jogo de todos os seus recursos e aquisições, antigas e novas, os seus e os da cultura dominante”. Pelo que é preciso assumir que o caminho para a libertação do negro trilha-se questionando e desconstruindo os mitos desfiguradores do passado negro-africano, valorizando o princípio que reza que “o mergulho no abismo do passado é condição e fonte de liberdade”. Todavia, Fanon não ignora que a universalidade reside na decisão intercultural de aceitar a relatividade recíproca de culturas diferentes e admitir o processo de “aculturação” como espaço de enriquecimento mútuo de culturas. Desde este ponto de vista, Fanon<sup>453</sup> advoga que o movimento de desalienação deve começar nas instituições para culminar nas populações. Porque entende que a alienação do negro transcende a dimensão individual e afeta toda a estrutura política do mundo do negro enquanto (ex)colonizado.

Esta visão de Fanon é largamente partilhada por Albert Memmi para quem a desalienação e, conseqüentemente, a emancipação do continente africano não acontecerá enquanto as instituições “não forem senhoras do seu destino [...] e não disporem de uma organização” económica e política capaz de satisfazer os desejos mais profundos dos africanos. Albert Memmi caracteriza as sociedades africanas (negras) como sociedades que “perderam, ao mesmo tempo, capacidade política e capacidade de transformar e de inovar”, tendo-se, em virtude desta incapacidade, reduzido a “sociedades doentias onde a dinâmica interna não chega a desembocar em estruturas novas”<sup>454</sup>. Contudo, se para Albert Memmi, o momento de afirmação de estruturas novas coincide com a conquista das independências, para Fanon as independências para África negra não significaram autonomia, desalienação e descolonização efetiva. Embora os dois coincidam em situar o momento de autonomia e desalienação do continente africano em três cenários fundamentais, nomeadamente: o desaparecimento completo da colonização, a plena realização do processo de descolonização e a instauração do Estado-nação cujas características são:

a reconstituição de uma economia independente, a emergência de um poder político autónomo, o nascimento de uma única língua de preferência, a exaltação de uma tradição e a busca de uma cultura específica<sup>455</sup>.

Porque a inexistência de uma independência factual é necessariamente sinónimo de inexistência de uma liberdade efetiva dos negros e, conseqüentemente, factor de

<sup>453</sup> Cfr. FANON, Frantz (2011d). Op. cit., pp. 725-726.

<sup>454</sup> Cfr. MEMMI, Albert (1985). Op. cit., pp. 51, 117.

<sup>455</sup> MEMMI, Albert (1974). *Juifs et Arabes (Israël, les Arabes et le Tiers Monde)*. Paris, Éditions Idées Gallimard, pp. 150, 162.

persistência de dominação, de alienação e de condicionamentos de tipo colonialista<sup>456</sup>. Fanon insiste, no entanto, sobre o facto de que a luta pela “desalienação” e, conseqüentemente, pelo progresso e autodeterminação da África-subsaariana não deve ser confundida com uma luta por um espaço exclusivo de negros separados do resto da Humanidade. Pois, o processo de desalienação do negro não é, de modo algum, um movimento hostil contra a raça branca na medida em que “nenhum político tem vocação para dar origem a repúblicas negras”<sup>457</sup>. Neste contexto, pensar a desalienação da África deve significar: discutir o lugar que os seus povos devem disputar no concerto das nações; problematizar o tipo de relações sociais que devem instaurar com outros povos do globo e, por fim, disputar o espaço para exhibir a sua conceção futura da Humanidade. Jean Khalifa e Robert Young dizem, a este respeito, que os escritos políticos de Fanon apresentam uma unidade singularmente viva na medida em que:

marcam etapas sucessivas de um mesmo combate que evolui e se expande. Um combate cujo objetivo e os meios foram vistos e fixados desde o princípio<sup>458</sup>.

Trata-se de um pensamento em contínua evolução, mas sempre fiel ao seu fio condutor inicial que pode ser resumido na dialética entre o carácter total da opressão e o carácter não menos total da luta de libertação (desalienação), entre a guerra de libertação e a transformação da consciência coletiva. De resto, é bastante perceptível, em toda a obra de Fanon, a insistência sobre a identificação de processos vitais conducentes ao movimento de “desalienação” e o seu particular interesse pela emergência da consciência que se forja libertando-se das identidades do passado<sup>459</sup>, mas, ao mesmo tempo, revisitando-as numa dinâmica desconstrutivista, no intuito de precaver as mais distintas formas abertas ou veladas de neocolonialismos. Pois, se o colonialismo coisificou a tradição, o esforço de renovação deve voltar-se para o futuro. Porque, nenhuma cultura funda um povo se não for por via de reflexão, criação e recriação<sup>460</sup>.

---

<sup>456</sup> *Ibid.*

<sup>457</sup> É preciso dizer que Fanon se demarca claramente de certos radicalismos do movimento da negritude, como se pode depreender desta afirmação: “Na última distribuição de prémios em Dacar, o Presidente da República senegalesa, Léopold Sédar Senghor, decidiu inscrever nos programas o estudo da noção da negritude. Se a preocupação expressa pelo Presidente da República do Senegal é de ordem histórica, não se pode deixar de concordar. Se, pelo contrário, se trata de fabricar consciências negras, isto equivale simplesmente a dar as costas à história que já registou o desaparecimento da maioria dos negros. Cfr. FANON, Frantz (1968). Op. cit., pp. 194-195.

<sup>458</sup> Cfr. KHALFA, Jean & Robert J. C. Young (2015). Op. cit., p. 449.

<sup>459</sup> Cfr. *Id.*, p. 450.

<sup>460</sup> Cfr. FANON, Frantz (2015). Op. cit., pp. 449-451.

Estes são, segundo Fanon, os passos necessários para a reintegração do negro no “universalismo humano” ou na “roda-viva” da história e da existência, de onde foi e tem sido extraído, de variadíssimas formas, quando colocado na categoria de objeto, negando-lhe o direito de ser sujeito da sua própria história e destino. Tratando-se de um contexto em que prevalecem ainda inúmeros resquícios de relações em que as premissas do senhor e do escravo configuram, pelo menos no inconsciente coletivo do (ex)colonizador e do (ex)colonizado, a estrutura dialética que norteia todas as interações humanas é indispensável, considera Fanon, uma aposta conjunta numa filosofia e psicologia de desconstrução para debelar ou debilitar todos os fundamentos epistemológicos, psicológicos e culturais de uma tal estrutura dialética.

### **2.3. A transmutação geográfica do humanismo: Um desafio para o terceiro-mundo na visão política de Fanon**

Para situar a necessidade e a responsabilidade da assunção da consciência humanista pelo terceiro-mundo, Fanon começa pelo exame da colonização enquanto negação europeia (ocidental) da profundidade epistémico-existencial do conceito “humanidade” e do alcance da exigência humanista que supõe. De facto, para Fanon, a colonização foi e continua a ser a grande noite alienadora em que os africanos, em particular e o terceiro-mundo, em geral, foram mergulhados e da qual é imperioso libertar-se. Ora, o germe desta alienação, no entender de Fanon, está nos distúrbios narcisistas e na cristalização do instinto capitalista que há séculos vem impelindo os colonialistas europeus e seus correligionários africanos, no caso de África, a subjugar, despersonalizar e asfixiar a quase totalidade da Humanidade, impedindo o avanço dos outros homens que submetem a seus desígnios patológicos com vista a uma glória, ela também, patológica. Daqui decorre, na perspectiva de Fanon, a obrigação moral, patriótica e humanista de todos os intelectuais africanos, e não só, de sã consciência, em despertar os povos imersos numa letargia ingénuo que não lhes permite enxergar a sua condição de alienação perante uma “Europa (o Ocidente) que assumiu a direção do mundo com ardor, cinismo e violência”<sup>461</sup>.

Mas ao mesmo tempo em que exorta a África a se demarcar desta Europa narcisista e vítima de um impulso capitalista globalizador da exclusão; uma Europa que

---

<sup>461</sup> Cfr. FANON, Frantz (1968). Op. cit., p. 271.

adquiriu uma velocidade tão louca, tão desordenada que escapa a toda razão, Fanon deplora também, e em jeito de uma crítica pós-colonial do sistema político instalado em África, a inexistência de um modelo alternativo, assumindo com muita frontalidade que “carecemos de um modelo, de esquemas, de exemplos”<sup>462</sup>. E é em virtude destas vicissitudes sofridas que Fanon atribui à África, em particular e ao terceiro-mundo, em geral, a responsabilidade e o desafio de realizar uma síntese humanista inovadora como uma possível saída deste espectro desumanizante do mundo na era pós-colonial. E Fabien Eboussi Boulaga, sem o afirmar, reforça a análise fanoniana ao sublinhar que a tradição africana é uma verdadeira reserva axiológica capaz de desenvolver os humanos e humanizar o desenvolvimento, embora reconheça que o gênio científico e tecnológico do Ocidente constitui a esfera de uma renúncia impossível para o continente africano que tem no desenvolvimento científico e tecnológico o caminho de sua afirmação<sup>463</sup>.

Dito de outro modo, Fabien Eboussi Boulaga, a exemplo de Fanon, advoga que a África possui as “*rationes seminales*”, usando as palavras de Santo Agostinho, para a racionalização do humano e a humanização da razão, um caminho indispensável para a sobrevivência do género humano. Trata-se de um caminho que passa, não pela cristalização de antagonismos civilizacionais consubstanciados na globalização da exclusão ou na afirmação da razão dominante, mas sim pelo reconhecimento e conciliação dos aspetos relevantes de cada civilização. Pois, a África precisa do valor da ação e da organização do mundo europeu (ocidental) e este último deve aprender da abundância axiológica e humanista que caracteriza a tradição bantu, em particular, e africana, em geral<sup>464</sup>.

Aliás, se a independência não era um fim em si, mas um meio de pôr fim ao reino do arbitrário e de uma razão particular, que se impõe como universal, pela inauguração do reino da liberdade e do universal que se consubstancia na congregação de todos os particulares, então temos que compreender que pensar a independência política, enquanto etapa decisiva do processo de descolonização, é reconhecer que a independência é a possibilidade da África dizer o que ela é e deve fazer para que o homem independente se regule em função do que é<sup>465</sup>. Mas esta ingente tarefa “depende da supressão de relações sociais cujo conteúdo é tal que tornam o homem incapaz de assegurar a sua própria

---

<sup>462</sup> Cfr. *Id.*, p. 272.

<sup>463</sup> Cfr. BOULAGA, F. Eboussi (1977). *Op. cit.*, p. 124.

<sup>464</sup> Cfr. *Id.*, p. 124.

<sup>465</sup> Cfr. *Id.*, p. 110.



condição” de ser um “em si e para si” dentro da abertura que pressupõe a racionalidade de relações sociais. A independência é, neste sentido, um fazer que é fazer-se, isto é, um salto, uma superação prática e real do discurso de dominação para uma vida de direitos. Desde este ponto de vista a independência dos mais distintos povos do mundo, em geral, e dos africanos, em particular será real e efetiva somente quando permitir:

a instauração de comunidades humanas que evoluem para uma organização racional e uma vontade razoável que implica uma tomada de distância em relação a tudo o que parece determinismo e fatalidade<sup>466</sup>.

Uma tal conceção de independência configura uma “experiência de identidade da liberdade e da razão; do racional como liberdade que se faz lei, regra e estrutura [...]” de toda a organização social oposta à violência e ao arbitrário e aberta à possibilidade de um universalismo humano que emerge da valorização do princípio de reconhecimento do outro enquanto diferente de mim. Trata-se, segundo Fanon, de uma síntese humanista inovadora e vital para África e para o mundo. Pois, a independência não deve ser para o africano o princípio da conquista de uma soberania que isola e enclausura num passado que já não satisfaz, de forma plena, o presente dos povos<sup>467</sup>.

Neste sentido, a independência deve ser uma etapa de tomada de consciência de que, se por um lado, o retorno à natureza já não se compadece com as novas exigências de vida para os africanos, por outro lado, a África não deve ignorar que a imitação do modelo europeu de dominação capitalista condena o projeto de libertação, de autonomia e de emancipação dos Estados africanos a um fracasso sem precedentes. E uma tal tomada de consciência deve significar denúncia, renúncia e exigência de rejeição da lógica colonial de subjugação dos povos, como condição de possibilidade para a construção de um verdadeiro universalismo humano. A razão desta renúncia e denúncia do modelo europeu ou ocidental de congregação social assente no instinto de afirmação da supremacia do europeu sobre os outros prende-se com o facto de que as realizações europeias, a sua técnica e o seu estilo económico e político não têm a pessoa humana como verdadeiro epicentro<sup>468</sup>.

É preciso referir, na senda deste raciocínio, que Boaventura de Sousa Santos, no primeiro capítulo da “Demodiversidade: Imaginar novas possibilidades democráticas”, intitulado: “Para uma nova visão da Europa: aprender com o Sul”, numa tonalidade do

<sup>466</sup> *Id.*, p. 111.

<sup>467</sup> Cfr. FANON, Frantz (1968). *Op. cit.*, p. 272.

<sup>468</sup> Cfr. *Id.*, p. 272.

último Fanon, revela-se, em nosso entender, muito categórico e até demasiado radical, ao considerar que a Europa pouco tem a ensinar ao mundo. A Europa, diz Boaventura de Sousa Santos, que, desde logo, assume, a falta de consenso em torno desta premissa, “por mais extraordinários que tenham sido os seus feitos do passado, pouco tem a ensinar ao mundo, pelo menos por agora”<sup>469</sup>. De referir que Fanon funda o seu argumento de ausência do humano no centro do projeto civilizacional europeu na seguinte constatação: “quando procuro o homem na técnica e no estilo europeu, vejo uma sucessão de negações do Homem, uma avalanche de morticínios”.

Diante desta constatação, Fanon questiona se é possível postular um universalismo humano sem postular o fim do referido modelo? E se é possível postular o fim do modelo em questão, sem postular o fim do espírito e da mentalidade eurocentrista? Dito de outro modo, o prevalecimento da mentalidade eurocêntrica não é condição de manutenção do espírito e de práticas de um colonialismo refinado? Será que o fim do colonialismo, enquanto concessão das independências jurídicas e políticas aos (ex)colonizados, coincide com o fim da mentalidade colonialista enquanto estrutura metafísica (de um povo) que alimenta a vontade de exploração económica, de despersonalização cultural e antropológica do negro e de fragmentação política?<sup>470</sup>

Com efeito, Dino Constantini mostra e, com razão, que se os discursos coloniais do passado recente defenderam a ideia de que a Europa é o destino do mundo, os discursos políticos e económicos, tecnológicos e científicos hodiernos continuam a veicular a ideia de que “os valores humanos coincidem, por definição, com os valores europeus”<sup>471</sup>. Logo, a vontade e a determinação de as difundir pelo resto do mundo não decorre, tal como afirma Aimé Césaire, de uma razão filantrópica, mas, sim, de razões hegemónicas de dominação e “exploração moderna”. Ora, este postulado torna o recurso a novas e refinadas formas de colonização, um imperativo de uma civilização que luta para conservar o seu estatuto de ser a única civilização universal e o único destino do resto do mundo, mesmo se na prática, opõe-se à ideia de uma corrida com este resto do mundo a um tal destino prometido<sup>472</sup>.

<sup>469</sup> SANTOS, Boaventura de Sousa/José Manuel MENDES (2017). *Demodiversidade: Imaginar novas possibilidades democráticas*. Lisboa/Portugal, Edições 70, p. 56.

<sup>470</sup> SANTOS, Boaventura de Sousa/José Manuel MENDES (2017). Op. cit., p. 56.

<sup>471</sup> Cfr. CONSTANTINI, Dino (2008). Op. cit., pp. 262, 264.

<sup>472</sup> Cfr. CÉSAIRE, Aimé (1976). “Culture et colonisation. Communication au Congrès des écrivains noirs”. In: Aimé CÉSAIRE. *Oeuvres complètes, vol. 3, Oeuvre historique et politique: Discours et communications*, Paris, Désormeaux, p. 14.

Convém, no entanto, notar que Césaire e Fanon não instauram um processo de condenação normativa do universalismo enquanto conceito, criticam, sim, “a especificidade histórica do laço entre o universal e o eurocentrismo” sobre o qual foi ancorada a ideia de um humanismo paradoxalmente afirmado como particular e universal. Pois, tal como afirma Dino Constantini<sup>473</sup>, o espírito colonialista que impregna a vontade europeia e ocidental de dominação e exploração do resto do mundo atualiza-se no tempo e assume a forma mais conveniente de acordo com o momento histórico da sua “pan-fenomenalidade”. E para uma re-situação histórica da questão em análise, Luigi Ferrajoli mostra que os fundamentos deste espírito remontam da “utopia jurídica e da doutrina normativa de uma coabitação mundial assente no direito”, identificando três grandes momentos históricos da sua “pan-fenomenalidade”: “a missão de evangelização [...] a missão de civilização e, enfim, a mundialização atual de valores ocidentais”<sup>474</sup>.

Qualquer um destes momentos, diz Dino Constantini, é uma forma eurocêntrica de legitimação da colonização e de exploração do resto do mundo pelos Estados europeus. Por conseguinte, a recusa do reducionismo do universalismo moderno como função do imperialismo, recorrente no discurso intelectual e político ocidental hodierno, não deve desembocar na incapacidade intelectual ou política de apreensão da persistência da sua cumplicidade com o imperialismo. Aliás, os factos permanecem indesmentíveis quanto ao paradoxo do humanismo ocidental. De facto, nunca uma civilização tinha exaltado tanto o homem e os direitos universais na mesma proporção que os vilipendiou e pisoteou, tal como sucedeu com a civilização europeia<sup>475</sup>. E Fanon desvenda as contradições do humanismo ocidental, apelando para o abandono da Europa neste particular. Abandonemos “esta Europa que não cessa de falar do homem, massacrando-o a onde quer que o encontre [...], em todos os cantos do mundo”. Porque uma civilização que sequestrou o humano na sua cumplicidade contínua com o imperialismo colonial não pode ser a referência de humanismo universal que recusa na prática co-habitacional<sup>476</sup>.

Desmistificar o humanismo abstrato e inconsequente da Europa (ou do Ocidente) é pugnar por uma alternativa válida capaz de interpretar na prática os valores estruturantes de um humanismo universal concreto e “pós-racial”, como diria Gary Wilder. E Fanon é deveras convencido de que a imitação do humanismo europeu ou a sua não superação

<sup>473</sup> Cfr. CONSTANTINI, Dino (2008). Op. cit., pp. 262, 264.

<sup>474</sup> FERRAJOLI, Luigi (1995). *La sovranità nel mondo moderno. Nascita e crisi dello Stato nazionale*. Milan, Anabasi, p. 20.

<sup>475</sup> Cfr. CONSTANTINI, Dino (2008). Op. cit., p. 265.

<sup>476</sup> FANON, Frantz 2002 (1961). Op. cit., pp. 301-302.

desemboca num sequestro universal do “equilíbrio entre a reflexão e a ação”, entre o discurso e a prática, porque, em termos universais, a Europa não é a realização do humano, mas sim, sua mistificação, sua petrificação. Na base desta análise fanoniana estão os factos que atestam que o discurso sobre o humanismo europeu não passou de um “narcisismo obscuro, de um delírio capaz de interromper o caminho do homem em direção a si mesmo”<sup>477</sup>.

Nos outros planos da vida social, Fanon, embora manifeste uma abertura em relação à necessidade de integração de saberes ocidentais, sejam eles tecnológicos, económicos, técnicos, políticos ou organizacionais, defende a sua reinterpretação, contextualização, interiorização, apropriação e possessão. Para Frantz Fanon a hipótese de um possível desenvolvimento (da África-negra) na dependência (europeia) é muito remota, se não mesmo impossível, pois a “negação do bendito sim [...] político está ligado à recusa do bendito sim [...] económico e do bendito sim [...] cultural”<sup>478</sup>. Esta tripla negação constitui, em si-mesma, o absurdo da pretensão civilizadora da colonização. E a evidência deste paradoxo reside no facto de que a escandalosa opulência da Europa foi, no entender de Fanon:

construída sobre as costas dos escravos, foi alimentada do sangue dos escravos e procede da linha reta do solo e subsolo deste mundo subdesenvolvido [...] A Europa é literalmente criação do terceiro-mundo<sup>479</sup>.

A questão que vale a pena colocar é a de saber se a Europa, como uma “criação do terceiro-mundo”, que é, paradoxalmente, um mundo ainda por se criar, poderá ainda ser determinante na sua criação? À guisa de resposta, Fanon não tem qualquer dúvida de que o caminho para o desenvolvimento sustentável da África, para a segurança mundial e para a prosperidade humana, deve ser procurado fora do modelo europeu que instrumentaliza o humano e sacraliza os bens e os lucros. Em face desta realidade, Fanon assume que o grande desafio do terceiro-mundo consiste em tentar resolver os inúmeros problemas de natureza humanista que a Europa não resolveu, tais como: “a condição humana, os projetos do homem, a colaboração entre os homens para as tarefas que aumentam a totalidade do Homem”. Pois, todos estes problemas exigem novas abordagens e novas perspectivas de resolução<sup>480</sup>. Daí o seu apelo aos líderes e intelectuais africanos, sublinhando que “as realizações europeias, a técnica europeia, o estilo europeu

<sup>477</sup> Cfr. *Id.*, p. 305.

<sup>478</sup> FANON, Frantz (2001a). *Op. cit.*, p. 145.

<sup>479</sup> FANON, Frantz 2002 (1961). *Op. cit.*, p. 94.

<sup>480</sup> Cfr. FANON, Frantz (1968). *Op. cit.*, p. 272.

devem deixar de nos seduzir e desequilibrar”. A razão deste desequilíbrio reside, na ótica de Fanon, no facto de que a Europa preferiu claramente a razão instrumental à reta razão. Com efeito, a Europa, em particular, e o Ocidente, em geral, com a sua razão instrumental retirou a pessoa humana do centro de toda a ciência e tecnologia, um centro, doravante, ocupado por uma neurose de crescimento económico cada vez mais distanciado de qualquer projeto de verdadeiro desenvolvimento humano. Uma tal inspiração contraria a visão africana de uma descolonização transformadora de objetos inessenciais em sujeitos retomados pela roda-viva da história<sup>481</sup>.

Mas contrariamente à perspectiva de Fanon, Nguyen Khã Viãn, mais conhecido por Nguyen Nghe considera que a rejeição fanoniana de valores europeus aponta para um possível equívoco de Fanon entre as políticas imperialistas e os saberes europeus. Segundo Nghe, “a originalidade das nações e dos povos não contradiz a universalidade das leis da história”. Por conseguinte, contestar as leis da história e ambicionar o recomeço de uma história é mergulhar na irracionalidade. Assim, a pretensão fanoniana de rotura e deslocações políticas e epistémicas é, segundo Nghe, uma “desracionalização”, porque a rotura e a irracionalidade são categorias intimamente ligadas. Aliás, toda a recusa de utilização da ciência sob o pretexto de ser um valor europeu é uma conspiração contra toda a ciência histórica<sup>482</sup>. Sem qualquer pretensão de contrapor a coerência lógica de que se reveste o argumento de Nguyen Nghe, parece-nos, no entanto, fundamental considerar que a crítica fanoniana da razão instrumental pôs a nu, não só, uma crise do universalismo humano ocidental, no sentido khuniano (Thomas Samuel Khun) do termo, mas sobretudo a patologia civilizacional de uma Europa que, nos termos de Fanon, tinha conseguido grandes progressos em termos da centralidade antropológica.

Trata-se de uma Europa que em matéria de princípios de valorização do humano, tal como observa Fanon, “já fez tudo o que devia fazer, e tudo bem feito [...]”; Uma Europa que já contou, nos diferentes momentos da história do seu pensamento, com todos os elementos de uma solução viável para os grandes problemas da humanidade, mas sem ter conseguido resolver o problema fundamental – o do reconhecimento e da inclusão do diferente no universalismo humano. Boaventura de Sousa Santos coloca o preconceito colonial no centro da resistência que inviabilizou, no passado, e continua a inviabilizar a

<sup>481</sup> Cfr. FANON, Frantz (1961). Op. cit., pp. 373-375.

<sup>482</sup> Cfr. NGHE, Nguyen (1963). “Frantz Fanon et les problèmes de l’indépendance”. In: *La Pensée*, n.º. 107, (Février), pp. 33, 35.

consecução de um universalismo inclusivo entre os humanos. Em seu entender, o referido preconceito:

constitui a chave para compreender a dificuldade que a Europa tem [...] em reconhecer histórias, práticas, saberes e soluções para além da história e das teorias, alegadamente universais, produzidas no Ocidente<sup>483</sup>.

A razão desta recusa reside na produção de zonas do ser e do “não-ser” ou da existência e da “não-existência”, em definitivo, zonas metropolitanas e zonas coloniais produzidas pelo pensamento moderno ocidental que, à partida, é um pensamento abissal no seio do qual subsistem, até hoje, as linhas divisórias que continuam a cindir “a realidade social e humana em dois universos distintos: o universo deste lado da linha e o universo do outro lado da linha”. E é, precisamente, este pensamento moderno ocidental abissal que, paradoxalmente, torna inexistente, incompreensível e insignificante o mundo do não-ser ou da ausência não-dialética do outro mundo que ele próprio produz, desde o outro lado da linha, porque “a característica fundamental do pensamento abissal é a impossibilidade da co-presença dos dois lados da linha”<sup>484</sup>. Esta lógica dualista que tem a em dividir o mundo em centros, periferias subalternas e margens e que organiza o conhecimento em verdadeiro e falso, em científico e não científico, em teológico e supersticioso (crença), em filosófico e senso-comum (opinião), diz Boaventura de Sousa Santos, “está mais arraigada na cultura europeia do que se poderia pensar”, trata-se de um “problema cultural e sociopsicológico”<sup>485</sup>. O que atesta, claramente que a modernidade ocidental, ancorada numa velha tradição europeia de dominação, só pode:

expandir-se globalmente na medida em que viola todos os princípios sobre os quais fez assentar a legitimidade histórica do paradigma da regulação/emancipação deste lado da linha<sup>486</sup>.

Daí que a possibilidade de uma reconstrução de um universalismo humano e epistemológico inclusivo, passa, por um lado, não pela diabolização do pensamento moderno ocidental, mas pelo convite ao reconhecimento da sua incompletude (uma vez que nenhuma forma singular de conhecimento pode responder por todas as possíveis intervenções e preocupações humanas)<sup>487</sup>; e, por outro lado, não pela romantização das inovações do Sul, mas pela sua abordagem “por meio de uma sociologia das ausências e

<sup>483</sup> SANTOS, Boaventura de Sousa/José Manuel MENDES (2017). Op. cit., p. 56.

<sup>484</sup> SANTOS, Boaventura de Sousa/José Manuel MENDES (2017). Op. cit., pp. 56-57. & SANTOS, Boaventura de Sousa/Maria Paula MENESES. 2018 (2010). Op.cit., pp. 23-24.

<sup>485</sup> *Id.*, p. 63. & *Id.*, p. 25.

<sup>486</sup> *Id.*, p. 36.

<sup>487</sup> Cfr. SANTOS, Boaventura de Sousa/José Manuel MENDES (2017). Op. cit., p. 49.

das emergências” que permita o reconhecimento de experiências antes invisibilizadas e desvalorizadas, como condição de possibilidade “para pensar o futuro a partir de um presente dilatado [...]”. Nesta conformidade, Boaventura de Sousa Santos defende que a reconstrução do novo universalismo humano passa pela “construção de uma nova visão da Europa, reconhecendo que a antiga, no mínimo, perdeu a incontestada validade e funcionalidade”<sup>488</sup>. Aliás, se se admite que a cartografia moderna, tanto na sua vertente antropológica e jurídica, quanto na sua vertente epistémica, construiu e consolidou uma ideia de humanidade que não se torna inteligível sem uma sub-humanidade, isto é, sem a negação de uma parte da humanidade como condição para a outra parte da humanidade se afirmar enquanto universal<sup>489</sup>, forçoso se torna admitir que a aposta na reconstrução do novo universalismo humano implica, tal como defende Boaventura de Sousa Santos, admitir que “o mundo do futuro é um mundo-pós-europeu”.

O que significa dizer que a luta pela integração dos excluídos no universalismo humano, numa palavra, “a luta pela justiça social global” deve ser simultaneamente uma “luta pela justiça cognitiva global”. E isto pressupõe, nos dizeres de Boaventura de Sousa Santos, um “novo pensamento, um pensamento pós-abissal”<sup>490</sup>. Sendo certo que “só uma efetiva descolonização das relações políticas e dos saberes” permitirá o advento de um verdadeiro universalismo humano, quando a Europa, em particular e o Ocidente, em geral, se assumir efetivamente como parte de um mundo mais global e aberto a aprendizagens globais<sup>491</sup>. Pelo que se deve concluir que a crise da razão europeia ou ocidental de que fala Fanon e da qual a África precisa de se demarcar é, antes de mais, uma crise de humanidade e de humanismo. Porque nenhum projeto humanista pode ser erguido à luz desta razão, sem primeiro saldar a situação da crise que a enferma<sup>492</sup>. É preciso, no entanto, referir que na mesma linha de pensamento de Nguyen Nghe, Jean Maria Domenach considera que o desejo fanoniano de uma radical rotura com a Europa é estranho a toda a razão. E, de forma muito irónica, questiona se é possível conceber, no mundo, uma revolução, uma emancipação que não seja, de uma forma ou de outra, ligada a qualquer núcleo europeu<sup>493</sup>?

<sup>488</sup> Cfr. *Id.*, pp. 57, 60, 63.

<sup>489</sup> Cfr. SANTOS, Boaventura de Sousa/Maria Paula MENESES. 2018 (2010). Op. cit., pp. 30-31.

<sup>490</sup> Cfr. SANTOS, Boaventura de Sousa/Maria Paula MENESES. 2018 (2010). Op. cit., pp. 32, 41.

<sup>491</sup> SANTOS, Boaventura de Sousa/José Manuel MENDES (2017). Op. cit., pp. 57, 60, 63, 78.

<sup>492</sup> Cfr. FANON, Frantz (1961). Op. cit., pp. 373-375.

<sup>493</sup> Cfr. DOMENACH, Jean-Marie (1962). “Les Damnés de la terre. I. Sur une préface de Sartre”. In: *Esprit*, n.º. 304, p. 461.

Mas ao considerar que toda a revolta contra a Europa, suas técnicas e seu humanismo não pode não ser uma revolta contra o universal, Domenach não consegue, em nosso entender, ultrapassar a “*paranoia*” de um universal particular contra o qual Fanon sempre se opôs, recaindo, deste modo, no irracional que pretendeu combater. E ao falar de uma pretensão fanoniana de um recomeço da história do mundo contra a Europa, Domenach parece ignorar, não só, o movimento dialético de roturas e retomadas que impregna a obra de Fanon, mas também o seu horizonte teleológico que pugna por uma ética de intersubjetividade cujo ponto de chegada é a integração do africano no universalismo humano. Domenach terá também negligenciado, em nosso entender, a denúncia fanoniana de uma razão instrumental e o projeto de um humanismo universal falido. Embora pareça ter uma certa razão ao apontar na crítica de Fanon e de Jean-Paul Sartre uma possibilidade de substituir o teatro maniqueísta com a continuidade da dialética histórica. Perpetuando, deste modo, uma ameaça capaz de contaminar a história e de perverter, ainda mais, os raros princípios que sobreviveram e que precisam de ser salvaguardados, nomeadamente “o rigor da explicação da história”<sup>494</sup>.

Parece-nos, todavia, que Jean-Maria Domenach pretende fazer da história de um povo e do seu saber duas realidades isoladas, como se o saber humano fosse uma realidade desencarnada e independente da realidade existencial de homens e mulheres do seu tempo. Pois, admitir que “a história colonial feita pela Europa é condenável” e defender, ao mesmo tempo, que o “seu saber histórico é preservado do mal colonial e é, por esta razão, irreformável”, como pretende Domenach, é no mínimo admitir a coerência de um paradoxo<sup>495</sup>. Seja como for, as afirmações de Jean-Maria Domenach suscitam uma outra pergunta: toda a obra de Fanon não se resume na preocupação de manter intacta a verdade histórica e de tentar encontrar caminhos de superação das suas fases mal conseguidas? Que a Europa continua a ditar o modelo e a tonalidade da dinâmica do mundo, como realça Domenach, Fanon está consciente disso. Mas que a Europa, em particular e o Ocidente, em geral, continuem a arrogar-se o direito de serem os únicos sujeitos do mundo, enquanto centro de todas as decisões, fazendo do resto do mundo o objeto sobre o qual recaem todos os malefícios destas decisões é o que Fanon problematiza, propondo a rotura e a recomeço como novo método de reconstrução de uma nova ética de intersubjetividade entre os povos.

---

<sup>494</sup> Cfr. DOMENACH, Jean-Marie (1962). Op. cit., p. 461.

<sup>495</sup> Cfr. *Ibid.*



A sua crítica da razão ocidental, tal como realça Matthieu Renault, “não é uma crítica da razão enquanto tal”, mas uma crítica da razão capitalista no seu instinto de dominação, pugnando por uma razão pós-colonial, uma razão que, nos termos dos “Condenados da terra” permanece ainda por construir”. Trata-se da razão humanista<sup>496</sup>. E é para a reconstrução desta razão-humanista e o recomeço de uma história do homem, com todos os homens que Fanon chama à responsabilidade do terceiro-mundo. Trata-se, no entanto, de uma história cuja reconstrução deve ter em conta, por um lado, as prodigiosas teses humanistas já defendidas pela Europa e, por outro lado, os crimes mais odiosos praticados pela Europa e muitos dos quais deixaram no interior do homem esquitejamentos patológicos de suas funções e esmigalhamentos da sua unidade, para além de uma coletividade de fraturas, estratificações e tensões sangrentas alimentadas pelas classes, pelos ódios raciais, pelo impulso de exploração e de segregação de milhares de homens e mulheres<sup>497</sup>.

Importa recordar que foi precisamente no intuito de denunciar esta visão miópica do humano, enquanto característica da política colonial, que Fanon tomou a liberdade de apresentar a sua carta de demissão como Chefe de serviços no Hospital Psiquiátrico de “Blida-Joinville”. Ao dirigir-se ao Ministro residente, Governador-geral de Alger, Fanon evidencia a sua preocupação por um tratamento mais humano dos colonizados, pugnando, claramente, pela dignidade dos colonizados (argelinos). Na qualidade de Médico-Chefe de serviços no Hospital Psiquiátrico de Blida-Joinville, Fanon declara na sua carta, com a coragem que lhe era peculiar, que um governo humanista é aquele que procura:

redobrar esforços para tornar menos viciado um sistema cujas bases doutrinárias se opõem quotidianamente à uma perspectiva humana autêntica [...] A função de uma estrutura social é de criar instituições compenetradas pela preocupação do homem. Uma sociedade que impura os seus membros para as soluções de desespero é uma sociedade inválida, uma sociedade a ser substituída [...]<sup>498</sup>.

Nesta mesma carta Fanon revela, de forma muito explícita, o seu particular compromisso em defesa da dignidade humana na confiança que faz ao Governador-geral de Alger como expressão da sua determinação e firmeza em não compactuar com políticas que fecham os olhos às necessidades mais prementes dos cidadãos, nos seguintes termos:

desde alguns meses, a minha consciência é palco de debates imperdoáveis. E a minha conclusão é a vontade de não desesperar do

<sup>496</sup> Cfr. RENAULT, Matthieu (2011). Op. cit., p. 202.

<sup>497</sup> Cfr. FANON, Frantz (1968). Op. cit., pp. 272, 274.

<sup>498</sup> FANON, Frantz (2011). Op. cit., p. 733.

homem, isto é, de mim mesmo. A minha decisão é de não assegurar uma responsabilidade custe o que custar, sob o falacioso pretexto de que não há outra coisa a fazer<sup>499</sup>.

De facto, Fanon não esconde a sua convicção de que o futuro da Humanidade já não deve ser jogado a partir de imitações caricaturais e obscenos de paradigmas europeus. A Humanidade espera do terceiro-mundo uma nova atitude; uma nova dinâmica da vida e uma nova perceção e perspetiva de valorização do humano. Neste particular quesito, Fanon é perentório em afirmar que se a preocupação da descolonização for a de transformar a África numa nova Europa

então confiemos aos europeus o destino dos nossos países. Eles saberão fazê-lo melhor do que os mais bem-dotados dentre nós. Mas se queremos levar a Humanidade a um nível diferente daquele onde a Europa a expôs, então temos de inventar, temos de descobrir [...] Se queremos corresponder às expetativas dos nossos povos, temos de procurar noutra parte, não na Europa [...] Pela Europa, por nós mesmos e pela Humanidade, temos de mudar de procedimento, desenvolver um pensamento novo, tentar colocar de pé um homem novo<sup>500</sup>.

Está, portanto, explicitada na visão política de Frantz Omar Fanon a preocupação por uma antropologia e ontologia renovadas e por um universalismo verdadeiramente humano assumido como epicentro de todo o projeto de desenvolvimento social, seja ele de âmbito técnico ou tecnológico, económico, político ou cultural. Este diagnóstico conclusivo de Fanon, na condição de um exímio observador da realidade social e analista político, filósofo, psicanalista e médico psiquiatra é, por um lado, resultado de uma combinação de vários estudos na sequência de um contacto concreto entre os europeus e o resto do mundo e, por outro lado, uma descrição científica da situação de povos profundamente atingidos na sua identidade e humanidade. Uma tal preocupação constitui, sem qualquer sombra de dúvida, a denúncia de uma situação cuja cura ou a terapia eficaz, tal como refere o próprio Fanon, dependem indispensavelmente da reavaliação do momento histórico em que se produziu o acontecimento, isto é, o momento da fragmentação do mundo e da decisão de subjugar o diferente. E Fanon defende uma reavaliação performativa, ou seja, uma reflexão que não se dissocie de uma ação concreta, de uma luta efetiva capaz de mudar o rumo da história. Aliás, é desta luta pela libertação integral do oprimido, em geral e do negro-africano, em particular, que Fanon se faz intérprete, médico e ativista, combinando assim, a filosofia, a psicoterapia e a ação como

<sup>499</sup> *Ibid.*, p. 733.

<sup>500</sup> FANON, Frantz (1968). *Op. cit.*, pp. 274-275.

ferramentas para uma luta tenaz contra todo tipo de opressão, tal como faz questão de sublinhar neste extrato em que afirma:

o imperialismo que hoje se bate contra uma autêntica libertação dos homens abandona por toda a parte germes de podridão que temos implacavelmente de descobrir e extirpar das nossas terras e dos nossos cérebros<sup>501</sup>.

Toda esta abordagem elucidada com bastante nitidez que a visão política de Frantz Omar Fanon é consequência da sua vasta e diferenciada mundividência que lhe permitiu uma intervenção decisiva graças à sua capacidade reflexiva inspirada no teatro, na poesia, na filosofia, nos tratados psicanalíticos, no acompanhamento psiquiátrico de pacientes, na experiência pessoal e na leitura clarividente da geopolítica mundial do seu tempo<sup>502</sup>.

#### **2.4. Visão política de Frantz Omar Fanon na senda da geopolítica internacional do seu tempo**

No Prefácio do “*Les Damnés de la Terre*” Jean-Paul Sartre afirma que Fanon conseguiu tirar vantagem da abertura do mundo e da paralisia dos poderes coloniais provocadas pelo antagonismo sem precedente dos dois blocos. É preciso, de facto, realçar, sem qualquer desprimor ao seu engajamento prematuro pela causa dos oprimidos, tanto pela via do teatro, quanto pela via da filosofia e da medicina, que Fanon aproveitou a sua qualidade de exímio observador dos acontecimentos sociais do seu tempo para entrar na história. Importa, desde logo, notar que em Julho de 1954, Fanon percebeu que a geopolítica internacional apresentava-se muito mais favorável para o colonizado do que para o colonizador que, a despeito de todo o seu esforço, via as suas fronteiras cada vez mais permeáveis a novidades e aos ecos de uma atmosfera de violências e de derrotas<sup>503</sup>. Este clima de permeabilidade internacional permitiu-lhe deduzir que pensar a África, como intelectual passava, não só, pela capacidade de questionar, mas, sobretudo, de procurar respostas eficazes sobre às seguintes questões: “o que é preciso fazer para realizar um “Dien-Bien-Phu” em África? E “como se há-de proceder?”

De facto, Fanon, tal como vários outros intelectuais mais avisados do seu tempo, percebeu que a grande vitória do povo vietnamita em “Dien-Bien-Phu” não era,

<sup>501</sup> *Id.*, p. 211.

<sup>502</sup> Importa sublinhar que, não obstante o seu curto período de passagem pelo mundo dos vivos, Fanon viveu em primeira instância quatro fenómenos dramáticos do século XX: a escravatura da qual é descende, o nazismo que decidiu combater como militar francês, o colonialismo que combateu como militante da FNL e o emergir da burguesia nacional africana que denunciou e criticou com veemência sobretudo nos “Condenados da terra”.

<sup>503</sup> SARTRE, Jean-Paul (1968). *Op. cit.*, p. 7.

rigorosamente falando, apenas uma vitória vietnamita mas uma vitória do mundo colonizado<sup>504</sup>. Esta convicção fanoniana asseverava-se inquestionável no plano analítico da fenomenologia dialética que desafiava qualquer génio filosófico dos países colonizadores que viram as suas estruturas de força a se desmoronar, tanto no plano interno, quanto no plano externo. No plano interno, os países colonialistas viram-se diante de contradições e de reivindicações operárias que exigiam o recurso às suas forças policiais. Quando estes países tinham, no plano internacional, a necessidade das suas tropas para proteger seus regimes. E foi, precisamente, neste contexto de total conturbação que se agigantam os movimentos de libertação dirigidos desde Moscovo e as potências europeias e ocidentais se dão conta de que “[...] se a coisa vai nessa marcha, os comunistas são capazes de aproveitar esses tumultos para se infiltrar nessas regiões”<sup>505</sup>.

No plano da experiência imediata, o colonizado tem a ocasião de ver o mundo moderno a penetrar até nos recantos mais longínquos das povoações e as populações adquirem uma consciência muito aguda do que não possuem. As massas, por uma espécie de raciocínio infantil, convencem-se de que todas essas coisas lhes foram roubadas. Por isso é que, em certos países subdesenvolvidos, as massas avançam muito depressa para a luta de libertação nacional. Pensar a África, neste contexto, significava, na ótica de Fanon, abrir-se ao conhecimento do mito destes movimentos de libertação. Pois, era necessário aproveitar o facto de que cada sublevação, cada sedição no terceiro-mundo inseria-se no quadro da guerra fria. Aliás, a agressão de dois homens em Salisbury, realça Fanon, punha todo um bloco em movimento. Falava-se destes dois homens e, em paralelo, levantava-se o problema particular da Rodésia, ligando-o ao conjunto da África e à totalidade dos homens colonizados<sup>506</sup>.

Pensar África, nesta fase da história, significava tirar o máximo proveito da postura dos americanos que, para além de aconselhar os países europeus a descolonizarem amigavelmente, não hesitam, num momento subsequente, em proclamar primeiro o respeito e depois o apoio ao princípio: “a África para os africanos”<sup>507</sup>. Pensar África num tal contexto da geopolítica internacional significava também compreender que, do ponto de vista hegemónico, a premência norte-americana em impedir que as massas africanas fossem invadidas pela doutrina inimiga – o socialismo, seria, não só, um atentado aos

<sup>504</sup> Cfr. FANON, Frantz (1968). Op. cit., pp. 53, 58, 61.

<sup>505</sup> Cfr. *Id.*, p. 57.

<sup>506</sup> Cfr. FANON, Frantz (1968). Op. cit., p. 56.

<sup>507</sup> FANON, Frantz (2008). Op. cit., p. 183.

interesses económicos norte-americanos, mas também uma questão de insegurança estratégica. Contudo, Fanon, a exemplo de muitos intelectuais e políticos do terceiro-mundo, tinha consciência de que este contexto internacional bipolarizado funcionaria como um autêntico “*pharmakon*”<sup>508</sup>. Ou seja, que a bipolarização do Ocidente funcionaria, em relação ao terceiro-mundo, por um lado, como um remédio, mas, por outro lado, como um veneno.

Pois, ao mesmo tempo que o referido clima de fricção permitia a ascensão dos africanos ao poder, por via de compromissos com a burguesia metropolitana, o mesmo clima era também favorável para cristalização da política de inimizade, usando a terminologia de Achille Mbembe, entre os comprometidos com uns e os comprometidos com outros, todos obedecendo a mesma dialética<sup>509</sup>. De facto, enquanto vários governantes africanos se comprometiam em honrar os seus compromissos com as respetivas (ex)potências coloniais, a oposição nos referidos Estados procurava aliados para o empreendimento brutal de sedição. Dando assim razão ao intitulado da obra de Patrick Chabal e Jean-Pascal Daloz: “*L’Afrique est partie! Du désordre comme instrument politique*”<sup>510</sup>.

Ora, pensar África diante desta corrida às cegas, significava para Fanon perceber que esta bipolarização internacional, para além de alienar a soberania de muitos dos Estados africanos sob o domínio ocidental, cristalizaria também a compartimentação espacial e espiritual da África e dos africanos que, na pós-independência, fariam de uns patriotas e de outros inimigos da pátria. Forjando, deste modo, uma nova forma de violência fracionária no interior de vários Estados africanos, no intuito de manter viva uma espécie de mão invisível, usando a expressão de Adam Smith, de interesses ocidentais no seio dos Estados Africanos. Esta fragmentação da população africana pelo Ocidente, fazendo jus a velha máxima “*divide et impera*” é a prova mais evidente de que “a África nunca foi excluída, pelo contrário esteve sempre no centro da tormenta”<sup>511</sup>.

Esta conclusão de Fanon é corroborada por Jean-Paul Sartre quando afirma que a metrópole, uma vez consciente do fim da odisséia colonial, nos termos de ocupação territorial em que funcionou no século XIX, recorreu a outros estratagemas para garantir o neocolonialismo no continente africano. E logrou, pagando, aqui, alguns feudatários e,

<sup>508</sup> Cfr. FANON, Frantz (1968). Op. cit., pp. 53, 58.

<sup>509</sup> Cfr. *Id.*, pp. 58, 61.

<sup>510</sup> CHABAL, Patrick & Jean-Pascal Daloz (1999). *L’Afrique est partie! Du désordre comme instrument politique*. Paris, Ed. Economica, pp. i-iii.

<sup>511</sup> Cfr. FANON, Frantz (1968). Op. cit., p. 59.

ali, dividir para reinar; acolá fabricar, em bloco, uma burguesia de colonizados e mais além matar dois coelhos de uma só cajadada. Assim as (ex)colônias permanecem como lugares de exploração e rapina de recursos. A Europa consciente da utilidade do continente africano na manutenção da indústria europeia multiplicou as divisões, as oposições, forjou classes e, por vezes, racismos, tentou por todos os meios provocar e incrementar a estratificação das sociedades colonizadas. Por isso, remata Jean-Paul Sartre:

para lutar contra nós, a antiga colônia deve lutar contra ela mesma [...] as duas formas de luta são uma só [...] No fogo do combate contra o colono, devem também derreter todas as barreiras existentes no interior do mundo colonizado<sup>512</sup>.

De facto, Fanon afirma, sem rodeios, que o Ocidente tirou bom proveito da ambição do colonizado, reforçou as rivalidades entre os povos ao considerar uns mais evoluídos, mais capazes e mais perto da referência ocidental de humanos do que outros. Tendo, na sequência desta lavagem cerebral, mobilizado os povos africanos a tomarem consciência da existência destas rivalidades, numa clara intenção de dividir para melhor reinar. No Senegal, por exemplo, foi o jornal “*Afrique Nouvelle*” que assumiu este ónus de destilar o ódio entre os povos africanos. Os missionários também, diz Fanon, nunca perderam nenhuma oportunidade em recordar às massas que a invasão árabe-muçulmana preparou o leito do colonialismo europeu, disseminando, deste modo, um clima de ódio entre irmãos de distintas confissões religiosas. Em alguns pontos do continente africano os cristãos autóctones cristianizados eram considerados inimigos objetivos e conscientes da independência nacional<sup>513</sup>. E para prosseguir, de vento em popa, a sua odisseia, rumo à manutenção da sua hegemonia nos Estados-poscoloniais de África, o colono trabalhou também na fragmentação do continente africano, em branco e negro, ao considerar que a África do Norte é um prolongamento da Europa e participa da cultura greco-latina, porquanto possui uma tradição cultural milenar que é a mediterrânea. Esta parte de África, declara o colono empenhado em dividir para melhor reinar, não se confunde com a África selvagem, a África Negra, tida como uma região inerte e brutal da civilização<sup>514</sup>.

Mas Fanon nunca deixou de recordar que o grande propósito desta campanha residia na vontade de inviabilizar o projeto de unidade africana que, à partida, representa uma ameaça clara contra os interesses ocidentais em África. E foi, precisamente, com esta

<sup>512</sup> SARTRE, Jean-Paul (1968). Op. cit., p. 6.

<sup>513</sup> Cfr. FANON, Frantz (1968). Op. cit., p. 133.

<sup>514</sup> Cfr. *Id.*, p. 134.

visão política do mundo que Fanon conseguiu lançar, no momento certo, um grito de revolução com inquestionáveis repercussões dentro e fora de África, tal como reconhece Jean-Paul Sartre ao retomar Fanon nos seguintes termos:

o momento nos favorece: nada acontece em Bizerta, em Elizabethville, no deserto argelino que não chegue ao conhecimento de toda a Terra; os blocos tomam partidos contrários, enceram-se com respeito, aproveitemos essa paralisia, entremos na história e que nossa irrupção se torne universal pela primeira vez...<sup>515</sup>.

Esta afirmação constitui, em nosso entender, uma prova irrefutável de abertura e de compreensão fanonianas do mundo do seu tempo e é, ao mesmo tempo, a justificação do seu engajamento como pessoa esclarecida que vislumbra uma janela aberta para uma nova era de respeito e valorização do negro, em particular e do oprimido, em geral. É, de facto, esta seriedade consubstanciada no seu engajamento, com o qual foi consequente durante toda a sua vida, que transparece neste seu comovente e apaixonante extrato em que afirma:

[...] Se para mim, há um certo momento colocou-se-me a necessidade de ser efetivamente solidário com um determinado passado<sup>516</sup>, fi-lo na medida em que me comprometi comigo mesmo e com o meu próximo num combate, com todo meu ser, com toda a minha força, para que nunca mais existam povos oprimidos na terra [...] Como homem, aceito enfrentar o risco de ser aniquilado, a fim de que duas ou três verdades lacem sobre o mundo sua clareza essencial<sup>517</sup>.

É conveniente sublinhar que este extrato mostra claramente que o compromisso de Fanon supera qualquer perspectiva de racialização do discurso sobre o colonialismo. Doravante, o opressor e o oprimido de Fanon não têm raça, nem contexto geográfico específico. É esta visão ultra-racial de Fanon que marca a sua dinâmica epistemológica de roturas e recomeços. Uma visão que se torna muito mais evidente na seguinte declaração: “não é o mundo negro que dita minha conduta. Minha pele negra não é depositária de valores específicos”<sup>518</sup>. Aliás, o compromisso fanoniano com o ser humano do qual resulta a “miscigenação epistemológica” que constitui a sua obra, não é um produto do acaso. Henriette Didillon e Dominique Bounsana atestam que o discurso de Fanon emerge de várias fontes cruzadas, nomeadamente, os vários testemunhos recolhidos no contacto com os colonizados; com as obras filosóficas, psicológicas, psicanalíticas, sociológicas e políticas lidas e interiorizadas; com as observações clínicas

<sup>515</sup> SARTRE, Jean-Paul (1968). Op. cit., p. 7.

<sup>516</sup> Fanon refere-se à sua participação como voluntário no Exército francês para combater a Alemanha nazi. Cfr. CHERKI, Alice (2000). Op. cit., p. 27.

<sup>517</sup> FANON, Frantz (2008). Op. cit., pp. 187-188.

<sup>518</sup> Cfr. *Id.*, p. 188.

e com as inúmeras lembranças e experiências do seu itinerário de negro confrontado com preconceitos raciais<sup>519</sup>.

Como é possível aferir, a obra de Fanon é consequência de uma experiência vivida e de um rico percurso académico, bem como, de uma apreciação crítica e atenta da realidade social<sup>520</sup>. Foi o cruzamento de todas estas fontes que ditou o seu sentido de compromisso social e determinou o carácter multidisciplinar e interdisciplinar que transcorrem os seus textos, com uma particular incidência em filosofia política, ciência política e psicanálise - três saberes fundamentais que edificam o triângulo epistemológico no interior do qual se articula todo o discurso e toda a ação de Fanon. Para além de descrever os fatos vividos nas colónias e de exaltar a “contra violência” como corolário natural da violência e último recurso de libertação de qualquer povo oprimido, a visão política de Fanon é uma autêntica antecipação teórica de possíveis cenários de uma África poscolonial, a partir de uma análise psicanalítica do impacto, a longo prazo, e da herança colonial na vida dos (ex)colonizados. Mas ao mesmo tempo, a visão política de Fanon é uma metodologia de desconstrução de categorias reais e simbólicas do oprimido e do opressor e de toda a semântica pejorativa subjacente na categoria de “negro” enquanto criação do branco e estrutura metafísica e metalinguística que configuram o quadro de alienação que o absorve<sup>521</sup>.

E é, de resto, nesta senda da desalienação do negro que Boaventura de Sousa Santos, tomando como pretexto a reflexão de Ngũgĩ Wa Thiong’o, para quem a descolonização consiste numa busca de perspectiva libertadora, no intuito de “facilitar a compreensão de nós mesmos”, isto é, do negro, depois de vários séculos de submissão, desmembramento e alienação<sup>522</sup>, aproveita o conceito de “desmembramento” para reforçar o argumento de fragmentação, não apenas física, do (ex)colonizado, enquanto consequência da opressão colonial, mas também a sua “decapitação cultural” e o guilhotinamento epistemológico da sua mente que configuram o quadro de alienação global que continua a fragmentar, tanto o espaço físico e político, quanto o espaço

---

<sup>519</sup> Cfr. DIDILLON, Henriette & Dominique BOUSANA (1986). “Modifier la couleur de sa peau: mode ou complexe”. In: *L’actualité de Frantz Fanon. Actes du Colloque International de Brazzaville*, Op. cit., p. 256.

<sup>520</sup> Fanon é descendente de escravos, militar voluntário do exército francês que combate a Alemanha nazi, colonizado e combatente acérrimo sistema colonial, médico psiquiatra, estudante de filosofia, ativista cívico e político, escritor, etc. Cfr. CHERKI, Alice (2000). Op. cit., pp. 17ss.

<sup>521</sup> Cfr. FANON, Frantz (2008). Op. cit., p. 187.

<sup>522</sup> NGÜGĨ, Wa Thiong’o (1986). *Decolonizing the Mind: the Politics of Language in African Literature*. Nairobi, Heinemann Kenya, p. 28.



espiritual e mental de muitos africanos<sup>523</sup>. Deixando claro que sem a desconstrução do quadro alienador dos oprimidos, em geral e do negro, em particular, o projeto de globalização como tentativa de reconstrução do “universalismo humano” culminará necessariamente num genocídio global, tal como defende Enrique Dussel que propõe uma ética de libertação como saída, a partir da seguinte observação:

encontramo-nos diante de um facto massivo da crise de um sistema mundo que começou a se formar há 5000 anos, e está a globalizar-se até ao último recanto da terra, excluindo, paradoxalmente, a maioria da Humanidade. É um problema de vida ou de morte. A vida humana que não é um conceito, uma ideia, nem um horizonte abstrato, mas o modo real de cada ser humano concreto, condição absoluta da ética e exigência de toda a libertação. Não deve estranhar, então, que esta ética seja uma ética de afirmação total da vida humana ante o assassinato e o suicídio coletivo para os quais a Humanidade se encaminha se não mudar o rumo de seu agir irracional<sup>524</sup>.

Com efeito, é este quadro sombrio do mundo que leva Fanon a postular que a mudança de rumo, do agir irracional para o agir racional é o grande desafio da descolonização enquanto processo, não só, de libertação do colonizado, mas também de eliminação do último colono mediante uma ação pedagógica conjunta. Porque o senhor, isto é, o colono meta-temporal e meta-espacial, mesmo numa interação assente na noção de equilíbrio, nunca abandona os seus artifícios e estratagemas para atrair, seduzir e aprisionar o escravo, isto é, o diferente, mantendo-o curvado em sua direção, porque a colonização só encontra a sua inteligibilidade na defesa e afirmação de relações assimétricas<sup>525</sup>.

---

<sup>523</sup> Cfr. SANTOS, Boaventura de Sousa (2020). Op. cit., p. 194.

<sup>524</sup> DUSSEL, Enrique (2002). Op. cit., p. 11.

<sup>525</sup> Cfr. FANON, Frantz (1968). Op. cit., p. 188.

## CAP. III

## O UNIVERSALISMO HUMANO COMO HORIZONTE TELEOLÓGICO DA VISÃO POLÍTICA DE FRANTZ OMAR FANON

## 3.1. A reintegração dos oprimidos no universalismo humano como horizonte teleológico “ético-político” da luta de Frantz Omar Fanon

Qual é a meta da luta de Fanon? Esta questão embora nos pareça bastante significativa do ponto de vista metodológico pode, “*a priori*”, parecer supérflua, sobretudo, para aqueles que vêem em Fanon um incitador da violência contra o branco e um dos mais radicais antieuropeus<sup>526</sup>. Para estes, a meta da luta de Fanon é óbvia: escorraçar o branco do território africano e afirmar a ruptura radical com o Ocidente, bem como a independência total e absoluta dos africanos. Esta apreciação reducionista e, quiçá, superficial de Fanon, leva habitualmente a uma pintura distorcida do retrato de Fanon, visto, por muitos, como um teórico da violência<sup>527</sup>. Todavia, um exame minucioso da obra completa de Fanon elucida um outro aspeto, não muito realçado pelos estudiosos de Fanon. Trata-se de uma orientação ético-humanista ou ético-política que constitui, em nosso entender, a meta de toda sua luta e, ao mesmo tempo, o horizonte teleológico da sua visão política que tem no pugnar de um novo “universalismo humano” o seu ponto de chegada<sup>528</sup>.

Aliás, é preciso salientar que em muitos circuitos académicos a obra de Fanon é lida como uma verdadeira “proposta ético-política” cuja síntese pode ser encontrada numa ideia que revela o horizonte teleológico de toda a sua luta: a reintegração do excluído, abstrato e concreto, no universalismo humano. Ideia que se torna mais explícita no seu compromisso filantrópico norteador de toda a sua ação e engajamento expressos nesta períclope:

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 o seu ato<sup>529</sup>.

<sup>526</sup>Esta imagem de Frantz Fanon como teórico radical da violência ficou muito patente com o Prefácio do “*Les Damnés de la Terre*”, escrito por Jean-Paul Sartre, publicado nas “*Éditions Maspero*”, em 1961 e traduzido em 15 línguas.

<sup>527</sup> Cfr. CHERKI, Alice (2000). Op. cit., p. 12.

<sup>528</sup> Cfr. FANON, Frantz (1968). Op. cit., p. 33.

<sup>529</sup> FANON, Frantz (2008). Op. cit., p.187.

Com efeito, Fanon propõe que as reflexões em torno da autonomia (liberdade) e reconhecimento, em oposição à alienação e subjugação, sejam adotadas como condição de possibilidade para uma coabitação pacífica entre os humanos<sup>530</sup>. Na sua ótica, o reconhecimento deve significar, por um lado, uma reconstrução do olhar sobre o negro enquanto construção ocidental e, por outro lado, capacidade de o adotar de um programa de educação ética de auto-superação, visando a reconstrução de uma nova identidade negra a partir da negação da categoria de “negro” enquanto estereótipo de matriz narcisista.

Com efeito, Fanon pensa numa proposta ética capaz de contrapor, de forma efetiva, a concepção, maniqueísta do mundo, consubstanciada na visão narcisista e na estratégia capitalista e patriarcal que, não só, cindem o mundo em dois blocos excludentes, como também propiciam o drama de um “genocídio global”. Num tal contexto, o programa de educação ética é uma condição de possibilidade para a articulação da dialética do “eu” e do “tu” trazidos para a condição de sujeitos em e de relação, em detrimento de uma auto-perceção de um “eu” que se arroga a prerrogativa “do sujeito” que determina o ser, o existir e o agir do outro “feito objeto”. Mas uma tal exigência ética não deve afetar apenas a esfera de interações sociais, mas também o plano epistemológico, porque o desafio de reconhecimento pressupõe, antes de mais, a razoabilidade da própria razão chamada a admitir a sua universalidade efetiva. Aliás, a sua reivindicação como apanágio exclusivo de uma determinada categoria de indivíduos constitui a sua própria irracionalidade<sup>531</sup>.

Noutros termos, Fanon propõe uma nova perspectiva co-existencial assente no princípio de abertura e de acolhimento ou numa ética de intersubjetividade alicerçada em fundamentos antropológicos inerentes à própria natureza humana. Pois, admitindo a hipótese de que o homem é essencialmente um movimento em direção ao mundo e ao seu semelhante, Fanon situa os fundamentos antropológicos no movimento que abre o homem ao outro numa lógica disjuntiva assente na dupla orientação: a de agressividade que engendra a escravização ou a subjugação do outro e a de reconhecimento, acolhimento e doação de si pelo outro. Este último assumido por Fanon como uma orientação ético-antropológica é a superestrutura valorativa a partir da qual se pode erguer o projeto do

---

<sup>530</sup> Cfr. FANON, Frantz (1952). Op. cit., p. 96 & FANON, Frantz (2008). Op. cit., p. 58.

<sup>531</sup> Cfr. GORDON, Lewis (2008). “Prefácio”. In: *Fanon, Pele negra máscara branca*. Tradução de Renato da Silveira, Salvador, EDUFBA, p.17.

universalismo humano. Porque a experiência de ser amado é crucial na manifestação da virilidade, isto é, da auto-afirmação de cada indivíduo enquanto sujeito de e em relação<sup>532</sup>.

Com efeito, Fanon defende que a realização do projeto de vida autêntica entre os humanos “requer a mobilização de instâncias psíquicas fundamentalmente libertas de conflitos inconscientes” e a assunção consciente de que o verdadeiro amor, que se consubstancia no real acolhimento do outro, se edifica no querer para os outros o que se postula para si, quando o que é postulado integra os valores permanentes da realidade humana. Vale dizer que se as sequelas ligadas à adoção do movimento de agressividade contra o outro já se revelaram contra produtor, não só, para o equilíbrio do ecossistema, mas também para a própria sobrevivência da espécie humana, então urge compreender que é no segundo movimento, o de reconhecimento e de acolhimento ético do outro, extirpando nele todas as imperfeições e perversões susceptíveis de o tornar inautêntico e incapaz de se constituir num possível caminho para a integração efetiva de todos os homens e mulheres, enquanto diferentes, que reside a vida autêntica capaz de reconstruir o verdadeiro universalismo humano<sup>533</sup>.

Pois, em rigor, o movimento em direção ao outro quando é de agressividade, repulsão, exclusão, subjugação ou estereotipificação configura um ato desumano e irracional, ao passo que o de acolhimento, empatia, amor e reconhecimento do outro, enquanto diferente, configura um ato humano e racional. Pelo que parece ser uma verdadeira falácia considerar “humana” a repugnância pelo outro por razões raciais, culturais, económicas, políticas, religiosas, geográficas ou estéticas<sup>534</sup>. O mais sensato, talvez fosse, a criação de um novo conceito, por exemplo, “*patos-humano*<sup>535</sup>”, para designar uma categoria intermédia entre o humano e o desumano que permita classificar certos atos que se nos apresentam no limite do desumano e que, no entanto, não reúnem, se calhar, todas as condições objetivas para merecer esta última classificação<sup>536</sup>.

Neste sentido, a “homofobia”, a “porofobia”, usando a expressão de Adela Cortina, ou a “negrofobia”, numa palavra, a repugnância pelo outro por razões acima evocadas, embora não sendo assumidas consensualmente como atitudes desumanas,

<sup>532</sup> Cfr. FANON, Frantz (1952). Op. cit., p. 91. & Cfr. FANON, Frantz (2008). Op. cit., p. 53.

<sup>533</sup> Cfr. FANON, Frantz (2008). Op. cit., p. 53

<sup>534</sup> É necessário considerar a este respeito a afirmação de Jean Nabert que diz e com justa razão que “*sur le point de vu existencial, personne n'a voulu vouloir être ce qu'il est*”.

<sup>535</sup> Consideramos o termo “*patos-humano*” como referente ao agir patológico do ser humano que escapa à classificação de desumano por ser motivado por um sentimento inconsciente. Por exemplo chamar o outro de homem de cor.

<sup>536</sup> Cfr. FANON, Frantz (1952). Op. cit., p. 91. & Cfr. FANON, Frantz (2008). Op. cit., p. 53.

constituem uma “*patos-humano*” que não deixa de representar uma verdadeira ameaça, tanto para a estabilidade interna de cada Estado-poscolonial, quanto para a estabilidade internacional<sup>537</sup>. Para tematizar a lógica dialética do duplo movimento antropológico que determina o “face-a-face” de seres humanos, numa ou noutra direcção, Fanon toma as relações amorosas entre negra e branco e vice-versa como paradigma e ponto de partida para a análise de vida autêntica fundada na experiência do acolhimento ético do outro. Inspirando-se na Revista “*Je suis Martiniquaise*”, Fanon identifica algumas formas de perversões inconscientes que preconizam um comportamento doentio e comprometem o verdadeiro ímpeto do movimento de acolhimento ético do outro nesta frase: “gostaria de me ter casado, mas com um branco. Só que uma mulher negra nunca é realmente respeitável aos olhos de um branco, mesmo se ele a ama”. Fanon considera a frustração subjacente nesta afirmação, enquanto condicionante do desejo quase votado ao plano do impossível, como sendo, em si-mesma, expressão da crise do reconhecimento entre os humanos. Porquanto exprime o drama da alteridade selectiva que faz do negro ou da negra uma não-alteridade para o branco ou branca. Realidade que configura uma relação sujeito-objecto entre as duas categorias de seres da mesma natureza chamados a contruir uma relação intersubjectiva.

Daí que o projeto de reconstrução do universalismo humano constitui, no entender de Fanon, um grande desafio da educação em geral e da psicologia e da ética, em particular<sup>538</sup>. Mas a sua concretização depende fundamentalmente de uma profunda censura e autocensura da “*Weltanschauung*”<sup>539</sup> que a história colonial edificou e sedimentou no imaginário e no inconsciente coletivo do (ex)colonizado e do (ex)colonizador. Pois, sem a eliminação de perversões e atitudes que decorrem do sentimento (inconsciente) de inferioridade e da exaltação adleriana, enquanto expressão de uma super-compensação e lugar de manifestação do desejo mimético da violência de um sujeito que já experimentou a condição de fragilizado, bem como de outras desconfianças e mistificações que determinam e condicionam o verdadeiro acolhimento do outro, o universalismo humano continuará a ser uma verdadeira quimera humana<sup>540</sup>. A este propósito, Clément Mbom declara que o horizonte teleológico da luta de Fanon se resume numa “U-topia política”, isto é, no sonho de um mundo ou de um “lugar nenhum

<sup>537</sup> FANON, Frantz (1952). Op. cit., p. 91. & Cfr. FANON, Frantz (2008). Op. cit., p. 53.

<sup>538</sup> Cfr. *Ibid.* & Cfr. *Ibid.*

<sup>539</sup> O termo alemão “*weltanschauung*” significa mundividência ou visão do mundo.

<sup>540</sup> Cfr. *Ibid.* & Cfr. *Id.*, p. 54.

no presente” mas possível amanhã com ações concretas, ideias claras e engajamento total<sup>541</sup>.

Pois, só assim se compreende o postulado fanoniano do advento de um mundo novo e de uma humanidade fraterna entre povos e Estados. Mas esta nova concepção do mundo que reafirma a ideia de um renascimento ou de uma regenerescência de relações humanas expressa no constante e quase abusivo uso do adjetivo “novo(s)” (seres, homens...) e “nova(s)” (humanidade, organização social, relações...), não se dá sem a renovação do pensamento político. E esta última não acontece sem ações concretas. Daí a indispensabilidade da simbiose dialética entre o pensar e agir em Fanon<sup>542</sup>. De facto, na sua carta a Roger Tayeb, quatro semanas antes da sua morte, Fanon revela o horizonte teleológico da sua luta; um horizonte que, por sinal, impregna todo o seu pensar e agir. O resumo da referida carta, que encontramos em Teodros Kiros, parece-nos bastante explícito sobre a orientação ético-política ou ético-humanista de Fanon que pode ser depreendida nos seguintes dizeres:

Roger, quero te dizer que a morte está connosco e o que importa, para nós, não é saber se conseguimos escapar dela, mas sim, se conseguimos concretizar o máximo de ideias que concebemos [...]. Nada somos nesta terra (mundo) se não somos, antes de mais, escravos de alguma causa, a causa dos povos, a causa da justiça e da liberdade. Quero que saibas que mesmo quando os doutores me deram alta [...] estava ainda a pensar [...] nos povos do terceiro-mundo e quando tive de perseverar foi por causa deles<sup>543</sup>.

Parece-nos que esta passagem é bastante reveladora de que o projeto ético-político de Fanon reside na sua proposta de reintegração dos oprimidos, em geral e dos do terceiro-mundo, sobretudo, dos negros, em particular, no universalismo humano. Uma visão inquestionavelmente política cujas bases procedem da sua proposta de ética de reconhecimento pela qual lutou e morreu. Trata-se de uma proposta política assente na necessidade de evoluir da ética de subjetividade para uma ética de intersubjetividade<sup>544</sup>. Convém, no entanto, notar que uma tal proposta ética pressupõe, antes de mais, uma

<sup>541</sup> Cfr. MBOM, Clément (1986a). Op. cit., p. 204.

<sup>542</sup> MBOM, Clément (1986). Op. ci., p. 204.

<sup>543</sup> “Roger, what I wanted to tell you is that death is always with us, and what matters is not to know whether we can escape it, but whether we have achieved the maximum for the ideas we have made our own. What shocked me here in my bed, when I felt my strength ebbing away along with blood, was not the fact of dying as such, but to die of leukaemia in Washington, when three months ago I could have died facing the enemy, since I was already aware that I had this disease. We are nothing on Earth if we are not in the first place slaves of a cause, the cause of the people, the cause of justice and liberty. I want you to know that even when the doctors had given me up, in the gathering dusk I was still thinking of the Algerian people, of the people of the Third World, and when I have persevered it was for their sake”. Cfr. KIROS, Teodros (2004). Op. cit., p. 217.

<sup>544</sup> Cfr. FANON, Frantz (2001f). *L'An V de la révolution algérienne*. Paris, La Découverte & Syros, p. 95.

reorientação do olhar entre os humanos. Reorientação na medida em que Fanon<sup>545</sup> defende que a revolução não é sinónimo de criação de novos valores. Ela é, sim, um processo de transvaloração de valores, não certamente no sentido nietzschiano de superação de toda a moral, mas no sentido de um trampolim axiológico capaz de permitir que o respeito e o reconhecimento indistintos entre os humanos se tornem o fundamento de um universalismo humano efetivo em que o desafio já não consiste em afirmar-se como homem mas em fazer-se homem com os outros<sup>546</sup>.

Trata-se de uma proposta ética que pressupõe a conversão da metafísica do olhar, em que o olhar “sujeito-objeto” é chamado a transformar-se num olhar “sujeito-sujeito” e o olhar “admiração-desprezo” desafiado a tornar-se “admiração recíproca”. Fanon justifica a necessidade desta ética no postulado segundo o qual humanismo europeu (ou ocidental) revelou-se inconsequente. Ou seja, assumiu-se como “um romantismo humanitarista” enquanto negação prática do universal abstrato que constitui o seu próprio fundamento<sup>547</sup>. Para reforçar a tese de Fanon, Albert Memmi afirma que ao defender um humanismo universal os humanistas europeus “negligenciaram os problemas concretos, específicos de tal ou qual homem particular”<sup>548</sup>. Embora muito antes de Albert Memmi, Jean-Paul Sartre tenha posto a nu a incongruência da pretensão europeia (ou ocidental) de um universalismo humano que não passou de uma hegemonia imperialista para assentar o processo de exploração dos indígenas<sup>549</sup>.

No fundo, Jean-Paul Sartre deplora a incoerência de uma civilização que, mesmo exibindo as bandeiras do humanismo com os princípios republicanos de liberdade, igualdade, fraternidade, amor, honra, empatia, etc., produziu o continente mais desumano. Jean-Paul Sartre assume em primeira pessoa a incongruência de uma civilização que opõe as suas práticas aos seus próprios princípios, ao tecer a seguinte consideração:

a nossa bandeira humanista [...] não nos impediu de fazermos discursos racistas [...] nada mais consequente em nosso meio que um humanismo racista, uma vez que o europeu só pode fazer-se homem fabricando escravos e monstros<sup>550</sup>.

Realidade que terá levado Fanon a pensar a descolonização como uma rotura radical com esta Europa ambígua que “nunca deixou de apregoar um humanismo universal, sem deixar de massacrar o homem, na qualidade do diferente, onde quer que o

<sup>545</sup> Cfr. FANON, Frantz (2001f). Op. cit., pp. 95-96.

<sup>546</sup> Cfr. *Id.*, p. 96.

<sup>547</sup> Cfr. FANON, Frantz (2008). Op. cit., p. 176.

<sup>548</sup> Cfr. MEMMI, Albert (1994). *Le Racisme*. Paris, Gallimard, p. 167.

<sup>549</sup> Cfr. SARTRE, Jean-Paul (1968). Op. cit., p. 17.

<sup>550</sup> *Ibid.*

encontre. Daí o apelo fanoniano para uma inovação humanista, tal como se pode apreender neste grito de desespero: “inventemos o homem total que a Europa não conseguiu fazer triunfar”<sup>551</sup>. E para retirar qualquer carga “anti-europeísta” na afirmação de Fanon, Jean-Paul Sartre defende que Fanon não é nenhum antieuropeu, ele:

enumera apenas os nossos crimes famosos “[...] desmonta as táticas do colonialismo, o complexo jogo de relações que unem e opõem os colonos aos metropolitanos e faz isso para seus irmãos porque o seu objetivo é ensinar-lhes a desmantelar-nos”<sup>552</sup>.

E Sartre vai mais longe ao assumir que outrora o continente europeu tinha outros sustentáculos: o Pártenon, os Chartes, os Direitos do Homem, a Suástica<sup>553</sup>, etc., um património humanista do continente europeu cujo estado de preservação pode ser aferido nesta ironia sartriana que confessa o seguinte sentimento: “sabemos o que valem agora e não pretendemos mais nos salvar do naufrágio senão pelo sentimento muito cristão da nossa culpabilidade”<sup>554</sup>. De facto, a persistência de milhares de indígenas despersonalizados nas colónias constitui a antítese deste beato discurso sobre o humanismo europeu e, ao mesmo tempo, o legítimo conteúdo para o desmascaramento desta impostura. E para radicalizar a sua crítica, Jean-Paul Sartre afirma que a Europa encontrou no género humano um postulado abstrato de universalidade para encobrir as suas práticas odiosas. A elite europeia procurou, diz Sartre, convencer a raça de sub-homens que estava no outro lado do mar que “por nosso intermédio”, em mil anos talvez, “estes sub-homens teriam acesso à nossa condição humana”. Mas no fundo, diz Jean-Paul Sartre:

confundíamos o gênero com a elite [...] uma vez que [...] fica evidente que somos os inimigos do gênero humano; a nossa elite exhibe sua verdadeira natureza: uma quadrilha de bandidos<sup>555</sup>.

Na sequência de Jean-Paul Sartre, Albert Memmi conclui que o humanismo europeu não foi capaz de se confrontar com o concreto humano que encontra na diferença a sua expressão mais performativa. Para Albert Memmi, o carácter universal do humanismo europeu mascara uma “filosofia mentirosa que cobre as expressões reais de

<sup>551</sup> Cfr. FANON, Frantz (1970). *Les Damnés de la terre*. Paris, François Maspero (Préface de Jean-Paul Sartre), pp. 229-230.

<sup>552</sup> SARTRE, Jean-Paul (1968). Op. cit., p. 6.

<sup>553</sup> Segundo a wikipédia a suástica ou a cruz suástica (卐 ou 卐) é um símbolo místico encontrado em muitas culturas e religiões em tempos diferentes; dos Índios Hopi aos Astecas, dos Celtas aos Budistas, dos Gregos aos Hindus e muitas delas sem um prévio contacto entre si. Cfr. pt.wikipedia.org/wiki/Suástica, 16 de Janeiro, 2020.

<sup>554</sup> SARTRE, Jean-Paul (1968). Op. cit., p. 18.

<sup>555</sup> *Ibid.*



um manto virtuoso abstrato”<sup>556</sup>. Tudo leva a concluir que estamos perante um humanismo que, embora, reivindique o caráter universal, vê no diferente um mero objeto, isto é, um outro negado na sua individualidade e liberdade e, conseqüentemente, instrumentalizado pelo Narciso que quer ler nos olhos do outro uma imagem de si que lhe satisfaça<sup>557</sup>. Num tal contexto, a proposta fanoniana de uma ética de intersubjetividade, consubstanciada na necessidade da conversão da metafísica do olhar, torna-se uma exigência, não só, axiológica, mas também política. Pois, ao admitir que o conceito “colonialismo” se resume num projeto maniqueísta, narcisista e capitalista de despersonalização, dominação, opressão e exploração do diferente, torna-se premente admitir, pela mesma razão, que a sua classificação num passado que exclui toda a hipótese de subsistência no presente pode ser uma forma ingênua de se situar perante um problema que pode comprometer o futuro da humanidade.

Pois, a superação de preconceitos entre brancos e negros, ricos e pobres, letrados e não-letrados, governantes e governados, cristãos e muçulmanos, etc., e a conseqüente conjectura de uma harmonia inter-racial e inter-pessoal carecem ainda de um trabalho muito aturado, quer no plano psicológico, quer no plano político, cultural ou económico. E, tal como observa Fabien Eboussi Boulaga, a aproximação inter-racial e inter-pessoal existente entre os humanos de distintas categorias está ainda longe de superar a esfera de um simples

armistício, enquanto forma diplomática ou mesmo hipócrita de aceitar o outro recusando-o e de o recusar aceitando-o, na medida em que o outro é o seu pré-conteúdo ou o lugar de onde deriva<sup>558</sup>.

Neste sentido, a proposta ética de Fanon é uma espécie de denúncia do olhar narcisista próprio de um contexto colonial e, ao mesmo tempo, um apelo e um engajamento para a reestruturação desta metafísica do olhar como condição de possibilidade para o devir de um novo e autêntico universalismo humano. Para situar o caráter primitivo do referido olhar narcisista, Fanon recorre aos dois instintos, apontados por Alfred Alder, em permanente conflito no ser humano: o de “agressão” ou de “luta contra os outros” e o de “comunidade” que liga cada indivíduo aos outros. Estas duas forças antagónicas no ser humano determinam, segundo Fanon, o caráter de cada homem e a natureza das suas manifestações afetivas ou patológicas na sociedade<sup>559</sup>.

<sup>556</sup> Cfr. MEMMI, Albert (1994). Op. cit., p. 168.

<sup>557</sup> Cfr. FANON, Frantz (2008). Op. cit., p. 176.

<sup>558</sup> BOULAGA, F. Eboussi (1977). Op. cit., p. 75.

<sup>559</sup> Cfr. FANON, Frantz (2008). Op. cit., pp. 176-177.

Contudo, Fanon nota que do ponto de vista psicológico a marginalização ou a exclusão do diferente do convívio social reforça o seu instinto de agressão ou de luta contra os outros e, conseqüentemente, eleva os níveis de manifestações patológicas no seu agir. A observação deste dado leva Fanon a exaltar o princípio de reconhecimento como condição de possibilidade para uma coabitação pacífica entre os humanos. Este reconhecimento deve significar, antes de mais, reconstrução da metafísica do olhar sobre o negro enquanto construção ocidental e, conseqüentemente, adoção de um programa educativo de auto-superação do instinto de agressão e de reconstrução de uma nova identidade negra a partir da negação da categoria de “negro” enquanto estereótipo de matriz narcisista. Aliás, na “Pele negra, máscaras brancas”, Fanon chegou à certeza de que do ponto de vista psicológico, o homem só é homem na medida em que os outros lhe reconhecem como tal, pois:

enquanto não for efetivamente reconhecido pelo outro é este outro que permanece o tema de sua ação. [...] É do reconhecimento por este outro que depende o seu valor e a sua realidade humana<sup>560</sup>.

E para superar a exacerbação da tensão e da violência nas relações interpessoais, Fanon propõe a substituição da dialética de rejeição pela dialética do amor, uma espécie de utopia política, que orienta e determina todo o seu engajamento, tal como transparece nesta afirmação: “acreditamos na possibilidade do amor, é por isso que nos esforçamos em detetar as imperfeições e as perversões” que condicionam o advento de um universalismo humano autêntico<sup>561</sup>. Com efeito, Fanon mostra-se convicto de que o fundamento de uma genuína emancipação anti-colonial deve ser um “ato de amor”. Um amor verdadeiro e real, um amor autêntico, um amor isento de qualquer máscara. Não é o amor que ele próprio reputa de “investimento sentimental narcísica – o desejo de amar para ser amado” a maneira de Sartre e de Lacan, mas um amor enquanto “tensão absoluta de abertura”. Pois, o amor verdadeiro, segundo Fanon, é aquele que se baseia na “perfeita reciprocidade de reconhecer e ser reconhecido”, pois é no “reconhecimento mútuo fundado no amor” que está a possibilidade de reconstrução de um projeto de universalismo humano autêntico<sup>562</sup>.

Matthieu Renault diz a este respeito que Fanon partilha o ponto de vista de Jean Lacroix segundo o qual não há uma verdadeira emancipação dos povos e das nações sem

<sup>560</sup> Cfr. FANON, Frantz (2008). Op. cit., p. 180.

<sup>561</sup> Cfr. FANON, Frantz (1971). Op. cit., p. 33.

<sup>562</sup> Cfr. *Ibid.*

a assunção do princípio de subordinação mútua e de reconhecimento mútuo<sup>563</sup>. De facto, para Fanon, o universalismo humano autêntico só pode ser construído na base do amor verdadeiro, o amor que não se detém às questões epidérmicas, o amor que transcende as diferenças raciais, sociais, políticas, etc. porque toma a diferença como riqueza e não como uma ameaça ou uma ocasião para a uma afirmação patológica da virilidade<sup>564</sup>. Importa recordar que em Fanon o homem é um sim. Um sim à vida, um sim ao amor e à generosidade, mas, ao mesmo tempo, um não. Um não ao desprezo, à exploração, à subjugação; um não à falta de dignidade e ao assassinato de tudo quanto há de mais humano no homem – a liberdade. Neste sentido, a vida é uma exigência, de cada ser humano, em geral, e do negro, em particular, de vincar o seu não contra todas as psicologias e ideologias que procuram defini-lo e categorizá-lo como um “não-liberdade” ou como um “não-ser”<sup>565</sup>.

Para Fanon, a auto-libertação do negro e a libertação do branco de todo o tipo de estereótipos criados e interiorizados a respeito do negro é uma exigência de sacramental importância para uma globalização saudável da humanidade. De recordar que nas suas análises sobre os caminhos de libertação absoluta do negro, Fanon propõe duas saídas: a contra violência e a emergência da consciência crítica e auto-confiante. Todavia, esta consciência, realça Fanon, não será efetiva enquanto não desembocar na consciência (humana) universal. E isto não acontece, diz Teodros Kiros<sup>566</sup>, sem a destruição dos últimos remanescentes de ódio e de desprezo, não só, do branco sobre o negro, mas sobretudo, do negro contra o seu congénere e de todos os outros efeitos mais profundos que a brutalidade colonial sedimentou na alma do negro e fora dela.

Teodros Kiros afirma que esta segunda via fanoniana coincide com a sua abordagem sobre a desconstrução da metafísica do olhar sobre o negro e culmina na redefinição ou na viragem do horizonte da sua luta consubstanciada no apelo com que fecha os “Condenados da terra”. Um apelo a um novo humanismo efetivamente universal, um humanismo em que a alteridade indistinta e universal é a nova referência estruturante de todas as relações humanas, vistas e assumidas, tanto no plano teórico, quanto no plano prático, como relações eminentemente intersubjetivas<sup>567</sup>. Convém a este propósito referir que, na economia epistemológica fanoniana, a identidade negra remete para a assunção

<sup>563</sup> LA CROIX, Jean (1948). *Force et faiblesse de la famille*. Paris, Le Seuil, pp. 57-58.

<sup>564</sup> Cfr. FANON, Frantz (1971). Op. cit., p. 33.

<sup>565</sup> Cfr. *Id.*, pp. 112, 147, 180.

<sup>566</sup> Cfr. KIROS, Teodros (2004). Op. cit., p. 223.

<sup>567</sup> Cfr. *Ibid.*

de uma humanidade que se realiza na liberdade, na autonomia e na abertura de si aos outros, numa dinâmica de alteridade universal. É desta humanidade que Marcel Manville fala no seu artigo intitulado “*Témoignage d’un ami et d’un compagnon de lute*”, quando recorre ao testemunho do médico psiquiatra catalã, Francesco Tosquelles com quem Fanon colaborou em Lyon enquanto estudante na Faculdade de Medicina, para ressaltar a seguinte nota:

Fanon encarnava o respeito pelo outrem. Sua fraternidade mais ativa do que passiva o colocava imediatamente à apreensão lúcida da diferença. Sua presença exigia o nosso próprio engajamento crítico. A sua mão e a sua voz estavam sempre atentas ao outro e ao seu sofrimento<sup>568</sup>.

De facto, a verdadeira revolução de Fanon consiste na luta pela demolição de todos os fundamentos psicológicos de onde emergem os complexos que facilitam todo o tipo de despersonalização ou de exploração do homem pelo homem. Trata-se de uma empreitada que torna o estatuto fanoniano problemático em si mesmo, a julgar pela complexidade e delicadeza do processo de modelação infligida à psique humana ao longo de séculos, para afirmar a hegemonia de dominação. Mas se é necessário dizer, tal como alude Clément Mbom<sup>569</sup>, que “a revolução não é uma mudança espontânea, ela é o desenredo de um longo caminho [...]”, é também conveniente sublinhar que Fanon não foi ingénuo nem insensível a esta complexidade da sua missão. Aliás, a sua convicção de que “cada geração tem de descobrir a sua missão e identificar a sua responsabilidade histórica”, traduz efetivamente a abertura de uma consciência que se circunscreve numa fase concreta da história, sem perder de vista a sua possível relação com o futuro, numa nova dinâmica de compreensão do homem. O homem que já não deve ser visto como um mero “ser-aí”, mas, sobretudo, como um “ser-com”, um “ser-para” e um “ser-pelo”, inclusive na sua relação com o diferente<sup>570</sup>.

Desde este ponto de vista, Fanon é, inquestionavelmente, um impulsionador da vida ativa e inter-ativa; uma vida que se inventa continuamente pela liberdade e dignidade humana que se realiza na abertura universal. E é nisto que consiste o carácter ativo e inovador que compenetra a sua obra; um carácter de transcendência histórica que pode ser apreendido nesta afirmação:

não sou prisioneiro da história. Não devo procurar o sentido do meu destino na história. Devo, a todo instante, me lembrar que o verdadeiro

---

<sup>568</sup> MANVILLE, Marcel (1986). “Témoignagem d’un ami et d’un compagno de lute”. In: *L’actualité de Frantz Fanon. Actes du Colloque International de Brazzaville*. Op. cit. p. 20.

<sup>569</sup> Cfr. MBOM, Clément (1986a). Op. cit., p. 215.

<sup>570</sup> Cfr. FANON, Frantz (1952). Op. cit., p. 186.

salto consiste na introdução da invenção na existência [...] não tenho o direito de me deixar enredar pela determinação do passado<sup>571</sup>.

### **3.2. A crise da alteridade nas sociedades coloniais e suas incidências no projeto de construção do espaço-global-pós-colonial vislumbrado por Frantz Fanon**

Se assumimos, por um lado, que o princípio de reconhecimento pressupõe o distanciamento de todos os atores chamados a trabalhar na construção de um espaço-global e inclusivo, em relação a toda postura de rejeição ou subjugação do diferente ancorada num passado maniqueísta que já se revelou contra produtora para o progresso e a sustentabilidade da humanidade porque nega aos seres humanos a possibilidade e a liberdade de ser verdadeiramente humanos, temos que admitir, por outro lado, que o colonialismo e o imperialismo foram duas referências históricas do nosso passado recente que destruíram de forma muito profunda e significativa a noção da alteridade indiferenciada, isto é, a noção do “alter-ego”. Porque, tanto no colonialismo, quanto no imperialismo, a única alteridade válida é a alteridade clonada. E hoje, a realidade pós-colonial, vivida dentro e fora de África, mostra que a crise da alteridade herdada do contexto colonial continua a ser um verdadeiro desafio para as sociedades contemporâneas<sup>572</sup>. O diferente continua a assumir a identidade de um terceiro excluído ultra-racial. Trata-se de uma categoria na qual cabem indiscriminadamente, tal como refere Achille Mbembe, todos aqueles que não estão connosco, os que se opõem às nossas ideias, à nossa cor, às nossas preferências e às nossas elaborações éticas e estéticas; os não aliados, os indigentes, os intrusos, os estrangeiros, os de raça inferior.

Vale reconhecer que aqui o princípio de reconhecimento encontra o seu limite no antigo princípio de igualdade entre os iguais e de desigualdade entre os desiguais<sup>573</sup>. Mas este princípio estruturante de relações de tipo “sujeito-sujeito”, por um lado, e “sujeito-objeto”, por outro lado, típico de sociedades fragmentadas é, segundo Achille Mbembe<sup>574</sup>, um verdadeiro “*pharmakon*”, no sentido platónico do termo. Pois, se, por um lado, estabiliza a tensão entre os iguais e os desiguais entre si, por outro lado, permite a configuração de uma estrutura social diferenciada e antagónica, tal como permite a confluência entre as sociedades abertas e as sociedades de inimizades.

---

<sup>571</sup> FANON, Frantz (1952). Op. cit., p. 186.

<sup>572</sup> Cfr. MBEMBE, Achille (2016). Op. cit., p. 10.

<sup>573</sup> Cfr. *Ibid.*

<sup>574</sup> Cfr. *Ibid.*

Pois, o facto de o diferente, tomado como objeto, nesta lógica de terceiro excluído, ser mantido na condição de parte integrante de uma sociedade que, na prática, o desintegra, permite-lhe auto-compreender-se como sujeito vivente e humano no confronto da sua condição de vivente com a experiência de outros viventes humanos. E a consciência de estar mergulhado numa forma de vida não condizente com a dos seus semelhantes desperta determinantemente nele a necessidade da consciência dialética que opõe o senhor ao escravo, não exatamente no sentido hegeliano do termo, mas sem evitar a possibilidade de uma guerra latente entre os dois, para lá da possibilidade muito remota de reconhecimento do último pelo primeiro. E Fanon situa a saída desta guerra latente entre o colonizado e o colonizador no recurso à uma ética de intersubjetividade, como condição de possibilidade de equilíbrio e exigência antropológica na qual se joga a possibilidade de um encontro autêntico com o outro<sup>575</sup>.

Por conseguinte, consolida-se, tal como foi visto, a tese segundo à qual o horizonte teleológico de toda a luta de Frantz Fanon é, essencialmente, a reintegração dos oprimidos no universalismo humano. Um projeto cuja consecução passa necessariamente pela reconstrução da metafísica do olhar como condição de possibilidade para a articulação da dialética do “eu” e do “tu” trazidos para a condição de “sujeitos em e de relação”, em detrimento da metafísica de “auto-perceção” do “eu” que se arroga a prerrogativa do “sujeito” que determina, unilateralmente, o sentido de ser, de existir e de agir do outro reduzido à condição de objeto<sup>576</sup>. Esta reconstrução da metafísica do olhar constitui, para Fanon, um dos maiores desafios da descolonização<sup>577</sup>. Pois, o contexto colonial produziu uma situação de ambivalência ontológica na qual o ser negro é, ao mesmo tempo, o equivalente do “não-ser”. Ou seja, o negro não é, verdadeiramente, o outro do branco. Ele é o diferente do branco; um diferente, segundo Fanon, percebido como um “não-eu”, um “não-identificável”, um “não-assimilável”, em última análise, um “não-ser”<sup>578</sup>.

De facto, Diana Fuss<sup>579</sup> assume que na dialética colonial o negro é rejeitado da dinâmica “eu-outro” que torna a alteridade e a intersubjetividade possíveis. Este facto torna premente a necessidade de questionar se dentro da lógica da reciprocidade o

<sup>575</sup> Cfr. MBEMBE, Achille (2016). Op. cit., p. 12.

<sup>576</sup> De recordar que no encontro entre o colonizador e o colonizado, o negro foi visto e compreendido como essencialmente biológico, virilidade, força vital, instinto sexual, potência genital (não educada) acima da moral e das interdições, símbolo absoluto do mal. Cfr. FANON, Frantz (2008). Op. cit., pp. 146-152.

<sup>577</sup> Cfr. FANON, Frantz (1952). Op. cit., p. 96. & Cfr. *Id.*, p. 58.

<sup>578</sup> Cfr. FANON, Frantz (1971). Op. cit., p. 88.

<sup>579</sup> FUSS, Diana (2003). “Interior colonies: Frantz Fanon and the Politics of identification”. In: Nigel C. GIBSON, *Rethinking Fanon: The postcolonial imagination*. Cambridge, Polity Press, p. 296.

narcisismo branco não propicia um narcisismo negro? Ou seja, se no plano dialético “o branco não se torna o “não-eu” absoluto do negro?” A sua categoria do “não-eu” do branco não o leva a uma tomada de consciência de um ser que se dá conta de que do ponto de vista dialético, está encerrado no momento de “ser-para-o-outro” do qual deve se libertar para se assumir como um “ser-em-si e para-si?”<sup>580</sup>. Todos estes questionamentos mostram claramente que o antagonismo extremo entre o colonizador e o colonizado torna inconciliável a percepção hegeliana do senhor e do escravo com a concepção fanoniana do colonizador e do colonizado, admitindo, deste modo, que o mundo colonial é um mundo anti-dialético.

Talvez o facto de o Hegel de Fanon ser um Hegel (francês) interpretado e traduzido por Alexandre Kojève<sup>581</sup>, tenha ditado, em certa medida, a dinâmica subversiva da dialética hegeliana adotada por Fanon. Contudo, é necessário referir que os questionamentos de Fanon não visam o enclausuramento do negro na condição de “ser-em-si e para-si”, isolado do resto do mundo. Eles visam, tão-somente, tematizar a problemática da emancipação da imagem de quem foi acostumado a ver-se e compreender-se apenas através do espelho psíquico do outro que, “*a priori*”, põe em causa a sua autonomia e liberdade humanas. Pois, tal como realça Matthieu Renault, é desde esta vontade sequestradora da liberdade e da auto-determinação do negro que emerge a particular atenção e importância que Fanon atribui aos estudos e análises de caminhos de desalienação de uma alienação que não é constitutiva mas contingente<sup>582</sup>.

Trata-se de uma alienação não constitutiva porque, historicamente, resultante de uma imposição cultural assente em argumentos essencialmente económicos, suportados por um narcisismo delirante cujo corolário é a patologização sistemática do inconsciente coletivo do branco e do negro. Nas suas análises filosóficas e psicanalíticas, Fanon procura mostrar que o inconsciente coletivo produzido pela situação colonial, em torno do negro, é suscetível de efeitos bastante nocivos nas relações intersubjetivas, porquanto o imaginário não é isolável da vida real<sup>583</sup>. De facto, o colonizador pensado por Fanon é o homem (branco) que conseguiu impor a sua presença, na sua relação com o colonizado, como um “senhor-real” e como “senhor-imaginário”, ao mesmo tempo. Esta coexistência de estados de oposição “externa”, (enquanto configura o quadro dialético do “senhor e

---

<sup>580</sup> Cfr. FANON, Frantz (1971). Op. cit., p. 88.

<sup>581</sup> KOJÈVE, Alexandre (2003). *Introduction à la lecture de Hegel*. Paris, Gallimard. Apud. Renault, 2011, p. 55.

<sup>582</sup> Cfr. RENAULT, Matthieu (2011). Op. cit., pp. 43, 49-50, 55.

<sup>583</sup> Cfr. FANON, Frantz 2001 (1964). Op. cit., p. 35.

escravo”) e “interna” (enquanto recomposição da “consciência infeliz” que visa “reunificar” ou “re-conciliar” as figuras do senhor e do escravo), leva-o a pensar numa descolonização como dupla libertação: primeiro como uma conquista política e, depois, como expulsão da imagem do “senhor” estampada no espírito e no corpo do colonizado<sup>584</sup>.

Porque o narcisismo ocidental tomou o corpo do negro como elemento externo para afirmar o seu desejo de negação e, conseqüentemente, o seu não reconhecimento na escala humana. Fanon mostra que do ponto de vista psicanalítico o desejo de afirmar o negro como o “não-eu” do branco encobre a vontade e a possibilidade de um genocídio coletivo, não fosse a “morte-clínica” de um dos protagonistas sinónimo do fim da própria dialética do reconhecimento que se consubstancia na necessidade congénita do auto-reconhecimento. É, pois, a necessidade de auto-reconhecimento que torna fundamental a exigência de situar o desaparecimento do outro no seio da vida sob o aspeto de domínio e de petrificação. E assim, diz Matthieu Renault, o senhor prossegue o seu projeto de desencarnação do escravo, confiando-lhe o cuidado do seu corpo, “pedindo-lhe a ser o corpo que procura não-ser – seja meu corpo”<sup>585</sup>. Esta constatação renaultiana encontra o seu ponto de interseção na alusão da Judith Butler que assevera que o senhor narcisista tardou em perceber que pelo trabalho o colonizado chegaria à percepção do seu próprio corpo como princípio de determinação de si, embora a condição de servo limitasse ainda a possibilidade de uma reconciliação da corporeidade e da liberdade pela mediação do trabalho<sup>586</sup>.

Em virtude desta reflexão feita por Judith Butler, Matthieu Renault questiona se a luta contra o senhor (branco) não terá tido para Fanon um significado de transcendência do corpo do negro? Pois, apesar da sensação generalizada de que na anti-dialética colonial o senhor despreza o corpo e a consciência do escravo, Fanon mostra que, no fundo, o senhor (branco) nunca ignorou a importância do corpo do colonizado (negro). Aliás, todo o esforço de despersonalização do colonizado tinha esta finalidade, reduzi-lo à categoria de um mero corpo (máquina de trabalho). Mas tal como afirma Maurice Merleau-Ponty<sup>587</sup>, para o ser que adquiriu a consciência de si e do seu corpo, o corpo não é mais a

<sup>584</sup> FANON, Frantz (2001f). *L'An V de la revolution algérienne*. Paris, La Découverte & Syros, p. 35.

<sup>585</sup> Cfr. RENAULT, Matthieu (2011). Op. cit., p. 94.

<sup>586</sup> BUTLER, Judith (2010). “Le Corps de Hegel est-il en forme: quelle forme?” In: Butler, J., Malabou, C. *Sois mon corps. Une lecture contemporaine de la domination et de la servitude chez Hegel*. Montrouge, Bayard, p. 82.

<sup>587</sup> MERLEAU-PONTY, Maurice (1990). *La structure du comportement*. Paris, PUF, p. 220.



causa da estrutura da consciência mas sim, objeto de consciência. É precisamente desta consciência que emerge o desejo de dispor do próprio corpo; um desejo que já não é desejo de um puro nada negador da vida, mas um desejo encarnado enquanto experiência corporal do sujeito.

Daí que, no entender de Fanon, o corpo do colonizado é o impensável da crítica antropológica do racismo<sup>588</sup>. Por esta razão, a ética do reconhecimento não deve ser uma condescendência do branco a favor do negro, nem é um hino de lamentações do negro para implorar o beneplácito do branco. A ética do reconhecimento deve ser um engajamento humano, uma luta contra qualquer contexto ou sistema (político ou económico) em que a liberdade, a alteridade e os direitos humanos sejam postos em causa. Para vincar esta necessidade de luta pelo reconhecimento e integração do negro no universalismo humano, Fanon endurece o tom contra qualquer discurso com tendência suplicante para se conseguir um tal desiderato. E de forma muito surpreendente, Fanon defende que o negro não tem o direito de procurar saber em que é que a sua raça é inferior ou superior a uma outra raça; nem de pretender inculcar no branco qualquer culpa em relação ao passado da sua raça ou de ir atrás de meios que lhe permitam pisotear o orgulho do antigo senhor; o negro não tem, nem o direito, nem o dever de exigir reparação em relação aos seus ancestrais domesticados<sup>589</sup>. Porque não existe, segundo Fanon, “missão negra, nem fardo branco”. O que importa é saber que estamos num mundo onde as coisas machucam, onde a luta pela sobrevivência é uma exigência e um imperativo; um mundo onde o aniquilamento e a vitória constituem as duas disjuntivas da mesma vida. Mas, em última análise, o negro não deve nunca sacrificar o seu direito e o seu dever fundamental: o seu direito fundamental é o de exigir do outro, seja ele branco ou negro, um comportamento humano; e o seu dever fundamental é o de nunca, através das suas opções, renegar a sua liberdade e sacrificar os seus direitos<sup>590</sup>.

Neste sentido, um dos desafios da ética de reconhecimento deve ser preparar o negro a perceber que a não renegação da sua liberdade e o não sacrifício de seus direitos residem na convicção de que não há um mundo branco, nem um mundo negro, tal como não há inteligência branca nem inteligência negra. O que há, tanto de um como do outro lado do mundo, são homens que procuram na história o sentido e o destino de suas vidas numa dinâmica de recriação permanente. Por conseguinte, ninguém tem o direito de se

---

<sup>588</sup> FANON, Frantz (1971). op. cit. p. 182.

<sup>589</sup> Cfr. FANON, Frantz (2008). Op. cit., p. 189.

<sup>590</sup> Cfr. *Ibid.*

enquadrar num mundo de reparações retroativas, enquanto tiver a possibilidade de existir absolutamente<sup>591</sup>. Logo, o homem maduro é aquele que toma distância com as vozes desumanas de seus contemporâneos e ancestrais e se abre à uma comunicação autêntica que lhe permite descobrir e querer o bem do outro, onde quer que ele se encontre. Com estes postulados, Fanon evidencia um outro desafio da ética de intersubjetividade que se consubstancia no desenvolvimento de uma consciência de alteridade indiferenciada enquanto horizonte teleológico da luta pela reintegração dos oprimidos no universalismo humano. Um propósito que aprece de forma muito clara na seguinte interrogação: afinal, “não conquistei a minha liberdade justamente para edificar o mundo do “tu”?”<sup>592</sup>. Com este questionamento retórico, Fanon mostra que a verdadeira liberdade é aquela que se constrói na abertura e no acolhimento do outro.

Hoje, mais do que nunca, parece que o curso dos acontecimentos tende, cada vez mais, a revelar que a exigência ético-política de reconstrução da metafísica do olhar, defendida por Fanon torna-se premente num contexto em que o projeto da globalização é desafiado por uma nova onda de movimentações, isto é, de imigrações “sul-norte”, “norte-sul”, “sul-sul” e mesmo, “norte-norte” reafirmando a necessidade do princípio de reconhecimento e de reintegração do diferente num contexto de uma política internacional que estiraça ainda os humanos entre um “nós” e um “eles” criados e afirmados como dois polos antagônicos de uma mesma e única realidade humana. Mas este desafio de reconhecimento e de reintegração do “eles” ao “nós”, isto é, a reintegração de presumíveis excluídos da roda da história local e universal no universalismo humano, não deve incidir apenas na esfera de interações sociais. Mas deve se estender, tal como defende Lewis Gordon, até à esfera do conhecimento<sup>593</sup>.

Pois, o desafio de reconhecimento pressupõe, tal como já referimos, uma razoabilidade da própria razão chamada a admitir, de facto, a sua universalidade. Paraphraseando a Sagrada Escritura diríamos, que um outro desafio desta ética fanoniana de reconhecimento consiste na compreensão de que a razão se manifesta em quem ela quer, como ela quer, a onde ela quer e quando ela quer. Pelo que a sua reivindicação como apanágio exclusivo de uma determinada categoria de indivíduos e, ao mesmo tempo, como pretexto para a circunscrição do universalismo numa categoria bem específica de humanos, constitui a sua própria irracionalidade. Por conseguinte, a proposta de

---

<sup>591</sup> Cfr. FANON, Frantz (2008). Op. cit., p. 189.

<sup>592</sup> Cfr. *Id.*, pp. 190-191.

<sup>593</sup> Cfr. GORDON, Lewis (2008). Op. cit., p. 17.

reconstrução da metafísica do olhar configura a consciência de habitar um mundo em que todos são afetados, “*a priori*”, e condenados a descobrir, discutir e encontrar o seu espaço de realização num cenário irreversível e irresistivelmente global.

Uma tal consciência transforma-se numa exigência que deve obrigar os africanos, os europeus e não só, a rever e a “re-discernir”, por um lado, as formas reais e simbólicas com as quais o mundo europeu (colonizador) edificou os critérios de contacto com o mundo negro-africano (colonizado) e, por outro lado, o impacto psico-patológico desta herança colonial no contexto pós-colonial, bem como as suas mais variadas formas de manifestação no agir do negro na sua relação com o outro negro ou no agir do branco na sua relação com o negro<sup>594</sup>. Este discernimento afirma-se necessário face às narrativas históricas criadas, no contexto colonial, através de mitos ambivalentes que despertaram e continuam a despertar, em certos circuitos ocidentais e não só, um sentimento de desprezo, de exotismo, de inferioridade, de desconfiança, de medo e de espanto pelo negro e pela sua realidade sociocultural.

Este olhar enviesado (do negro) que tira a sua originalidade numa “metafísica do preconceito” é, em si mesmo, o lugar de questionamento de condições de possibilidades de um “universalismo humano” ou de “uma globalização autêntica” que se concretiza numa coabitação amena e pacífica entre os humanos e se articula nos princípios de igualdade e de justiça entre os habitantes destes dois mundos mergulhados numa ambivalência existencial, isto é, tomados pela dinâmica da globalização, por um lado, mas marcados por uma dialética intrinsecamente maniqueísta, por outro lado<sup>595</sup>. Para Fanon, a exigência desta reconstrução da metafísica do olhar deve ser uma consequência lógica que tira a sua sustentabilidade na convicção de que a cisão maniqueísta do mundo já se revelou infecunda, do ponto de vista experimental. Por conseguinte, o bom senso deve mostrar que toda a experiência árida que entra na composição do real deve ocupar um lugar privilegiado na reestruturação desse mesmo real.

Daqui decorre a necessária urgência de tomada de consciência de que a experiência do mundo fragmentado em centros e periferias, numa situação de conflagração (ou *ekpyrosis*) capaz de conduzir a humanidade para um “*big-bang*” possível, deve levar os homens e as mulheres do nosso tempo a forjar novos caminhos para uma reestruturação deste real<sup>596</sup>. Neste sentido, a aposta fanoniana numa ética de

---

<sup>594</sup> Cfr. FANON, Frantz (2008). Op. cit., p. 146.

<sup>595</sup> Cfr. *Id.*, pp. 149-151.

<sup>596</sup> Cfr. FANON, Frantz (1952). Op. cit., p. 96. & Cfr. FANON, Frantz (2008). Op. cit., p. 58.

intersubjetividade assente em fundamentos antropológicos de abertura e de acolhimento, como uma exigência intrínseca à própria natureza humana é uma das possíveis saídas para se evitar o genocídio-global que espreita a humanidade.

*3.2.1. O desafio da alteridade indiferenciada no contexto poscolonial enquanto ambiente sociogénico com necessidades socioterapêuticos*

Nas suas análises combinadas, Fanon considera que a integração do negro e de outros marginalizados no universalismo humano constitui um dos grandes desafios da descolonização para estabilidade global. Pois, se nos tempos de bons e dóceis selvagens o negro, inconsciente dos seus direitos fundamentais, ignorava o preço da liberdade e da justiça que eram apanágios dos ocidentais, hoje, uma vez aberto ao mundo, pela dinâmica da globalização, o negro redescobriu o valor destes direitos que lhe eram violados pelos ocidentais e faz deles o seu cavalo de batalha para todas as relações futuras. Aliás, se se admite que no quadro de lutas pelas independências da África o colono era diferente do senhor descrito na dialética do senhor e de escravo de Hegel, na medida em que, na anti-dialética colonial, o colono nutria um enorme desprezo pelo colonizado e este situava a razão da sua luta na possibilidade de desfrutar da sua liberdade e das suas terras e, conseqüentemente, do seu trabalho e não tanto na reciprocidade de reconhecimento; forçoso se torna admitir, pela mesma razão, que na dinâmica da luta pela descolonização o princípio de reciprocidade ocupa o centro da discussão, subvertendo, deste modo, a estrutura fenomenológica da dialética hegeliana do senhor e do escravo<sup>597</sup>.

É nesta conformidade e, quiçá, contra todas as expectativas e ilusões políticas (da época) criadas pelos americanos e assumidas por muitos nacionalistas, em torno das independências como momento de afirmação de uma África para os africanos, numa pretensão irracional de um fechamento injustificável, que Fanon pensa a descolonização dentro de um contexto irremediavelmente globalizado e exposto ao risco latente de um genocídio global sem uma séria assunção do princípio de reconhecimento recíproco como fator de equilíbrio e elemento determinante para a sobrevivência da espécie humana. Apoiando-se sobre as reflexões hegelianas, Fanon recorda que a consciência de-si é em-si e para-si quando e porque ela tem (ou é) em-si e par-si uma outra consciência de-si e

---

<sup>597</sup> Cfr. FANON, Frantz (2008). Op. cit., p. 183.

para-si; ou seja, a consciência é consciência de-si e para-si somente no ato de reconhecimento<sup>598</sup>.

Com esta asserção, Fanon reafirma o princípio de reconhecimento como fundamento antropológico e axiológico do ser e do existir do Homem enquanto ser com e para os outros. Para ele, o valor e a realidade humana dependem fundamentalmente do reconhecimento pelo outro. Todavia, o ser humano só apreende o ser do outro na medida em que ultrapassa o seu ser imediato, isto é, a consciência de-si enquanto simples consciência de ser para-si. Logo, quando um dos seres em relação, fecha este circuito, isto é, quando este movimento se torna realizável apenas num único sentido, o encontro torna-se uma ocasião para privar o outro da sua humanidade e liberdade. A única forma de romper com este enclausuramento de-si, em-si mesmo, passa, segundo Fanon, pela restituição ao outro, através da mediação e do reconhecimento a sua realidade humana diferente da realidade natural<sup>599</sup>.

Assim, a realidade humana em-si-para-si só se consegue na transformação da certeza subjetiva que cada um tem do seu próprio valor em verdade objetiva que resulta de um reconhecimento recíproco universalmente válido. Fanon situa a verdade efetiva deste movimento na sua dimensão dialética que inclui o auto-reconhecimento e o reconhecimento mútuo, tal como mostra nesta afirmação: “eles reconhecem-se a si próprios como se reconhecem mutuamente”. Fanon tematiza, deste modo, o desafio de uma alteridade indiferenciada, pugnando pela inclusão de todos os excluídos da alteridade universal. Uma luta ancorada na sua perspetiva ética de libertação do oprimido que é, em última análise, reveladora do seu profundo sentido de empatia, para com os mais frágeis, que encontra no ideal humanista de Aimé Césaire o seu princípio mobilizador que Fanon reassume nos seguintes termos: “não há no mundo um pobre coitado linchado, um pobre homem torturado em quem eu não seja assassinado e humilhado”<sup>600</sup>.

Na verdade, Fanon considera crucial o seu projeto de “ética de libertação” porque entende que nenhum universalismo humano será possível sem a liquidação completa da lógica colonial. Porque do ponto de vista psiquiátrico existe, segundo Fanon, uma grande incompatibilidade entre a lógica colonial e o projeto do universalismo humano. Esta incompatibilidade prende-se com o facto de que:

---

<sup>598</sup> Cfr. FANON, Frantz (2008). Op. cit., p. 183.

<sup>599</sup> Cfr. *Id.*, p. 180.

<sup>600</sup> Cfr. FANON, Frantz (1952). Op. cit., p. 129. & Cfr. FANON, Frantz (2008). Op. cit., pp. 83, 181.

o homem são é um ser social e o louco é um homem que já não encontra o seu lugar entre os homens na sociedade. Ou seja, o “louco é o homem estranho à sociedade”<sup>601</sup>.

Ora, se no sistema colonial o colonizado é o “não-ser” do ser, isto é, o homem estranho à sociedade (do colonizador), inevitável se torna concluir que o colonizado enquanto “não-ser”, isto é, o homem que não encontra o seu lugar na sociedade é um louco. Neste sentido, a situação colonial, enquanto situação que se define pelo seu génio segregacionista do diferente, é um meio por excelência de criação de loucos. Com efeito, Fanon mostra, a partir das suas análises psiquiátricas, que o contexto colonial jogou e jogará, ainda por muito tempo, uma função causal na criação de um meio patológico coletivo que inclui tanto os negros, quanto os brancos, já que a condição prévia para embrutecer um outro humano é embrutecer-se primeiro a si mesmo. É, precisamente, neste contexto sociogénico com necessidades socioterapêuticos de reintegração que deve incidir todo o compromisso da ética de intersubjetividade. Porque da sua resolução depende, fundamentalmente, o relançamento do projeto de reconstrução de um “universalismo humano autêntico”<sup>602</sup>.

Trazendo a reflexão de Achille Mbembe ao desafio fanoniano da alteridade indiferenciada, deduz-se que em Fanon a questão ontológica deixa lugar à reflexão ética na medida em que a interrogação sobre a existência do negro, enquanto humano, não é uma questão de ser, mas de relação, de implicação mútua ou de descoberta e do reconhecimento de um corpo diferente do meu. Pois é desta implicação que decorre a questão ética determinante para uma integração autêntica do africano no universalismo humano, a de saber como cada sujeito consciente da pluralidade existencial deve se transportar em locais longínquos, distintos do seu, e compreender que a identidade não é uma questão de substância, mas de plasticidade, numa terminologia tipicamente heideggeriana. Alias, a identidade é uma questão de “co-composição”, de abertura sobre o aí de uma outra carne, de reciprocidade entre múltiplas carnes e seus múltiplos nomes e lugares”<sup>603</sup>.

Nesta ótica, a urgência e a exigência deste compromisso ético de reconhecimento do outro devem emergir da consciência de que a cisão do mundo em europeus (ocidentais) e não-europeus, assente numa metafísica de preconceitos e substantivada na categoria de

<sup>601</sup> FANON, Frantz (1959-1960). *Recontre de la société et de la psychiatrie* (Notes de cours, Tunis 1959-1960), CRIDSSH, réalisé avec le concours de l’ONRS et de l’APW d’Oran, p. 2.

<sup>602</sup> Cfr. FANON, Frantz (1959-1960). *Op. cit.*, p. 2.

<sup>603</sup> Cfr. MBEMBE, Achille (2016). *Op. cit.*, pp. 43-44.

brancos e negros, como dois polos de uma humanidade em luta contínua, pode arrastar a humanidade para uma crise global mais profunda de sempre. Para contrapor os ventos da possível crise global como consequência da lógica marginalista do mundo colonial, Fanon propõe a perspectiva da medicina psico-somática espelhada no “humanismo médico” de Henri Marie René Leriche que defende uma preocupação médica assente, tanto nos mecanismos fisiológicos da patologia, quanto no homem enquanto um todo, isto é, um ser de carne e de sentimentos e com múltiplos e significativos vínculos sociais<sup>604</sup>.

Com efeito, Fanon considera que a medicina psico-somática, tal como pensada por Leriche, está no centro da resolução do conflito humano porquanto apela a uma solidariedade responsável de cada um pelo outro. Uma solidariedade que é uma obrigação que se revela como o fundamento da questão ontológica na medida em que todas as questões suscetíveis de serem colocadas a cerca dos desequilíbrios nas relações humanas podem se resumir numa única, a saber: “não terei eu, com os meus atos e com as minhas abstenções, contribuído para a desvalorização da realidade humana?”<sup>605</sup>. E com uma terminologia tipicamente levinasiana, Fanon declara que “a obrigação pela realidade humana é sentir-se responsável pelo seu semelhante”<sup>606</sup>. Importa, contudo, notar que o semelhante de Fanon é o homem que transcende a pura natureza “criação-criatura” histórica da figura do branco e do negro. Porquanto Fanon se assume como advogado do humanismo do homem-homem, do humanismo do homem-nu. O que Henri Marie René Leriche considera como “o humanismo” que, em princípio, se desperta em todo médico no contacto com o sofrimento e com a miséria de qualquer paciente<sup>607</sup>.

O humanismo de Fanon é, em última análise, uma ontologia do ser que se opõe a toda ontologia do “não-ser”, ou seja, uma contra-ontologia colonial que faz da existência do colonizado uma inexistência, uma quintessência de homem. De facto, a redução do colonizado em homem-objeto, desenraizado, famintos, desgraçado, quebrado na sua substância mais profunda configura uma contra-ontologia; pois, a invenção de um homem sem meios, nem razão de existir constitui uma clara manifestação da negação de toda a sua humanidade. E é justamente esta negação, enquanto limite do “não-reconhecimento”, de onde decorrem os processos de inclusão do “ser” (o homem) e de exclusão do “não-

---

<sup>604</sup> Cfr. LERICHE, H.M. René (1951). *La Philosophie de la chirurgie*. Paris, Flammarion, pp. 9, 248.

<sup>605</sup> Cfr. FANON, Frantz (1971). Op. cit., p. 72.

<sup>606</sup> FANON, Frantz (2001b). *Le Syndrome nord africain. Pour la révolution africaine. Écrits politiques*. Paris, La Découverte & Syros, p. 13.

<sup>607</sup> Cfr. LERICHE, H.M. René (1951). Op. cit., p. 47.

ser” (o não-homem) da esfera humana, que Fanon assume como seu cavalo de batalha<sup>608</sup>. Sob esta prisma, a colonização se apresenta para Fanon, tal como diz Étienne Balibar, como uma “experiência limite” da Humanidade enquanto:

possibilidade contraditória de negar aos seres humanos a sua qualidade de homens ou de os expulsar da condição humana [...]. Trata-se, portanto, de uma experiência limite, a destruição de um laço de humanidade<sup>609</sup>.

De facto, Fanon tematiza a psicologia do racismo a partir desta experiência limite da Humanidade que emerge da tese sartriana cujo teor estabelece que foi “o anti-semitismo que fez o judeu”. E Matthieu Renault, na senda de Étienne Balibar<sup>610</sup>, defende que é esta tese de Jean-Paul Sartre que marca, em Fanon, a passagem de “teorias objetivistas” de raça a teorias “subjativistas” do racismo, à partir das quais a “Humanidade já não é concebida como dividida em raças, mas uma humanidade que se divide em razão de uma propensão de indivíduos e grupos a desenvolverem o racismo. Matthieu Renault entende que foi a partir deste paradigma antropológico que Fanon revolucionou a ideia da “unidade indivisível da espécie humana, (re)inaugurando uma nova filosofia política dos direitos do homem” cujo fim, como diz Hannah Arendt, foi assinado pela história do século XX<sup>611</sup>.

Matthieu Renault considera, com efeito, que o humanismo do “homem-nu” de Frantz Fanon é o acabamento da política dos direitos do homem. De facto, Hannah Arendt sublinha que:

o limite dos direitos do homem, ao pretender ser anterior a todo o direito político, condena-se a ser o conjunto de direitos de um indivíduo concebido na sua nudez abstrata<sup>612</sup>.

Isto é, o conjunto de direitos de um ser humano e somente humano; um homem que não é nada mais do que um homem. É evidente que com o seu humanismo do “homem-nu”, Fanon deu um salto que vai dos direitos do homem aos direitos dos povos, dando assim lugar a uma filosofia de direitos populares ou do direito à soberania popular. Esta transição aparece claramente na afirmação em que Fanon declara: “se o combate pelos direitos do homem foi tão fecundo há dois séculos, urge por agora substituir-lhe pelo combate pelos direitos dos povos”<sup>613</sup>. Pois, os direitos do homem são os direitos do

<sup>608</sup> Cfr. FANON, Frantz (2001a). Op. cit., p. 43.

<sup>609</sup> BALIBAR, Étienne (2005). “La Construction du racism”. In: *Actuel Marx*, vol. 2, n.º. 38, p. 27.

<sup>610</sup> Cfr. BALIBAR, Étienne (2005). Op. cit., p. 21.

<sup>611</sup> Cfr. RENAULT, Matthieu (2011). Op. cit., p. 89.

<sup>612</sup> ARENDT, Hannah (2006). *L’Imperialisme*. Paris, Le Seuil, pp. 298, 303.

<sup>613</sup> Cfr. FANON, Frantz (2001c). *À propos d’un plaidoyer. Pour la révolution africaine*. Écrits politiques. Paris, La Découverte & Syros, p. 82.



indivíduo<sup>614</sup>. Porém, o facto de o colonialismo não configurar um tipo de relações individuais por se tratar de uma opressão de um povo e de uma conquista de um território nacional torna premente que o reconhecimento do colonizado, enquanto homem-indivíduo, se erga no limite da afirmação nacional do direito dos povos a disporem deles-mesmos, de suas terras, bem como de recursos naturais que nelas contêm<sup>615</sup>. Vale aqui recordar as palavras de Elo Dacy que, na ocasião do Colóquio Internacional de Brazzaville de 1984, sobre “*L’actualité de Frantz Fanon*”, escreve:

a mensagem do homem sem fronteira, do militante incomparável de direitos humanos e do humanista que foi Fanon, é um forte apelo à dignidade, à justiça e à interculturalidade<sup>616</sup>.

De facto, é deveras patente que, para lá da sua teoria da “contra-violência”, a obra de Fanon caracteriza-se por uma singular paixão pela justiça, pela sede de liberdade e rejeição de toda a ideologia de exclusão e desprezo do diferente e por uma enorme vontade de fraternidade universal. O que torna necessário admitir, tal como alude Elo Dacy, que a revolta de Frantz Fanon foi uma “revolta de ordem ética”<sup>617</sup>. De resto, é esta assunção do ideal ético-humanista enquanto objeção da afirmação da alteridade seletiva que funda a certeza fanoniana de que o projeto de edificação de um universalismo humano constitui hoje um grande desafio da educação, em geral, da filosofia e da psicologia, em particular.

### 3.2.2. *A alteridade seletiva: o paradoxo do projeto europeu do universalismo humano e fundamento da crise de identidade do negro*

Na sua análise do fenómeno colonial, Fanon estabelece uma relação entre a alienação e a liberdade sequestrada, a alteridade negada e a crise de identidade do negro-africano. Para Fanon, a crise de identidade do negro-africano é o corolário lógico e ontológico de uma crise da alteridade universal que tem na neurose narcisista europeia (ou ocidental) a sua causa originária<sup>618</sup>. E socorrendo-se dos livros: “*Phénoménologie de la perception*” de Maurice Merleau-Ponty e “*L’être et le néant*” do Jean-Paul Sartre, Achille Mbembe<sup>619</sup> retoma a tese fanoniana segundo à qual a recusa da existência de

<sup>614</sup> FANON, Frantz (2001c). Op. cit., p. 82.

<sup>615</sup> FANON, Frantz (2001d). *Les Intellectuels et les démocrates français devant la Révolution algérienne. Pour la révolution africaine. Écrits politiques*. Paris, La Découverte & Syros, p. 90.

<sup>616</sup> DACY, Elo (1984). Op. cit., p. 6.

<sup>617</sup> Cfr. DACY, Elo (1984). Op. cit., p. 6.

<sup>618</sup> FANON, Frantz (1952). Op. cit., p. 80.

<sup>619</sup> Cfr. MBEMBE, Achille (2000). Op. cit., p. 9.

“*tout-soi*” diferente de si remonta da tradição política e filosófica ocidental. Na verdade, é muito comum e frequente que a política e a filosofia ocidental se tornem ambíguas ou mesmo contraditórias face à convicção de que “a minha carne possui, de forma “*a priori*”, o sentido de ser uma carne típica de todo o humano em geral” no encontro com o diferente pela raça, pela língua e pela cultura. O que vale dizer que, desde o inconsciente coletivo do europeu, o encontro com o diferente torna problemático o reconhecimento teórico e prático do corpo e da carne do “estrangeiro”, enquanto carne e corpo semelhante ao meu, cuja distância com o estranho é bastante ténue. E o pior é que em pleno século XXI a “ideia de uma natureza humana comum, de uma humanidade com os outros [...] constitui ainda um problema para a consciência ocidental”<sup>620</sup>.

E parece não haver dúvidas de que a África subsaariana constitui o lugar de cristalização da noção do “outro absoluto”. O negro africano constitui, de variadíssimas formas, a antítese da civilização ocidental a partir de uma identidade decorrente de significações imaginárias. Apoiando-se nos enunciados de Bergson e de Hegel, Achille Mbembe<sup>621</sup>, mostra que o colono recusou o negro como alteridade quando admitiu que as relações entre o colono e o colonizado eram de uma familiaridade decorrente do princípio de domesticação e não de coexistência ou de uma existência conjunta. Com esta premissa, o colono negou a existência de qualquer comunidade de essência entre o branco e o negro. Esta assunção alimentou a ideia inconsciente da existência de um processo de treinamento por via do qual o colonizador (branco) podia inculcar hábitos ao colonizado (negro), educa-lo com recurso a todos os meios necessários, incluindo a violência; falar com ele, felicitá-lo e reprimi-lo como um menor de idade, mas sempre consciente de que o colono não vive com o colonizado mas está com o colonizado, assumindo que o estar juntos não é, de modo algum, sinónimo de “co-existir”<sup>622</sup>.

Daqui se deduz que, do ponto de vista psicológico, a África subsaariana é o produto inconsciente da civilização ocidental que se transformou numa realidade estranha a si mesma e numa “imensa caverna tenebrosa” no interior da qual são consumidas todas as referências e se desenham os seus fracassos e as suas arbitrariedades<sup>623</sup>. Para tematizar os fundamentos da crise da alteridade universal, Fanon evoca a relação de causa e efeito

---

<sup>620</sup> Cfr. MBEMBE, Achille (2000). Op. cit., p. 9.

<sup>621</sup> Cfr. *Id.*, p. 45.

<sup>622</sup> Cfr. *Id.*, p. 9.

<sup>623</sup> Cfr. *Id.*, pp. 9-10.

existente entre o modelo social colonial e os inúmeros complexos exibidos pelo negro, com a seguinte revelação:

o meu paciente sofre de complexo de inferioridade [...] porque vive numa sociedade que torna possível seu complexo de inferioridade, numa sociedade que tira a sua consistência na manutenção deste complexo [...]. É na exata medida em que esta sociedade lhe propicia dificuldades é que ele se coloca na situação neurótica<sup>624</sup>.

Trata-se de duas crises interligadas numa dinâmica de causa e efeito que condicionam o projeto do universalismo humano, ao questionar a identidade ontológica e antropológica do não europeu (ocidental) enquanto diferente deste. Aqui o conceito identidade refere-se à unicidade mental que permite ao indivíduo de se pensar e de pensar o mundo a partir de uma estrutura psicossocial própria de onde se abre ao resto do mundo<sup>625</sup>. Neste sentido, o conceito crise de identidade do negro africano evoca o estilhaçamento desta estrutura psicossocial da experiência originária de onde cada pessoa edifica as suas convicções mais profundas e afirma a sua individualidade. Ora, se se admite que, do ponto de vista sincrético, o colonialismo significou morte de sociedades autóctones, letargia cultural, petrificação dos indivíduos, torna-se imperioso admitir que o contexto colonial foi, em si mesmo, um lugar de questionamento das identidades.

Fanon recorda, com efeito, que “se os estudos de Jean-Paul Sartre sobre a existência alheia permanecem corretos na medida em que “o ser e o nada” descrevem uma consciência branca, a sua aplicação à uma consciência negra revela-se falsa”. Pois o seu processo de aplicação dissolve a singularidade de uma situação nas invariantes ontológicas de alteridade e nega a historicidade. Daí o repto, lançado na sua tese de doutoramento<sup>626</sup>, de que o problema da história do negro exige uma abordagem não apenas psicanalítica mas também ontológica. Tomando como pretexto o “Ser e o nada” de Jean-Paul Sartre, Fanon faz uma hermenêutica diferencial entre o “nada” de filosofias existenciais, como consequência da angústia do ser e o “nada” do colonizado (o negro) que é um verdadeiro “*nihilismo*” ontológico. Desde esta perspectiva, Fanon critica o comentário de Alioune Diop à “*la Philosophie Bantoue*, 1949” de Placilde Tempels cujos extratos aparecem no Prefácio da 2ª edição da referida obra que diz:

eis um livro essencial aos negros, à sua tomada de consciência, à sua vontade de se situar em relação à Europa. Deve ser também o livro de

<sup>624</sup> Cfr. FANON, Frantz (1952). Op. cit., p. 80.

<sup>625</sup> Cfr. FANON, Frantz (1968). Op. cit., p. 73.

<sup>626</sup> FANON, Frantz (1951). *Altérations mentales, modifications caractérielles, troubles psychiques et déficit intellectuel dans l'héredo-dégénération spino-cérébelleuse. A propos d'un cas de maladie de Friedreich avec délire de possession*. Thèse présentée à la Faculté mixte de médecine et de pharmacie de Lyon pour obtenir le grade de docteur en Médecine, Lyon, p. 59.

cabeceira de todos quantos se preocupam em compreender a África e começar um diálogo vivo com ela [...] <sup>627</sup>.

Fanon questiona a possibilidade de se “falar de uma ontologia “*bantu*” quando sabemos que a sociedade “*bantu*” já não existe? Uma sociedade privada de qualquer vida porquanto a existência dos “*bantu*” se situa sobre o plano do não-ser, pois a vida nas colónias revela o “nada” do colonizado”<sup>628</sup>. Este nada não é mais senão o efeito de aniquilamento (pelo outro). Logo pensar a colonização é pensar a existência sem o ser (*c’est penser l’existence-sans-l’être*); pensar a colonização é pensar contra a existência - como ser (*c’est penser contre l’existence-comme-être*). De facto, o ser, o estar e o agir do colono fez da colonização um mundo com uma zona do “não-ser”. Ora, se o “nada” é a situação do colonizado, então todo o projeto de libertação do negro deve enraizar-se nele como um caminho que vai do “nada” ao “ser”. E partindo dos factos, Fanon mostra que no contexto colonial o negro foi duplamente vítima, isto é, vítima desta dupla crise de unicidade mental e ontológica, por um lado, e vítima de uma profunda incongruência axiológica de uma civilização que faz do paradoxo entre o dizer e o fazer sua peculiaridade, por outro lado<sup>629</sup>.

Para fundamentar a sua análise da crise de identidade do negro, Fanon recorre aos textos de Jacques-Marie Émile Lacan, sobretudo à sua tese de doutoramento intitulada: “*De la psychose paranoïaque dans ses rapports avec la personnalité*”, como literatura de apoio para aprofundar a questão dos efeitos psíquicos decorrentes do olhar e das narrativas do colonizador sobre os colonizados. Neste questionamento dos efeitos psíquicos sobre as vítimas, Fanon atribui uma particular atenção à temática de “imposição cultural”, partindo da seguinte interrogação: é possível falar da opressão colonial sem falar da fragmentação identitária do colonizado? Ao contrário dos que admitem a hipótese da dualidade cultural como um ganho do colonizado, Fanon<sup>630</sup> problematiza a situação do duplo mundo do colonizado que redundava numa dupla amputação. Fanon mostra, com efeito, que com a dualidade cultural emergida no contexto colonial, “os negros confrontam-se com dois sistemas de referência perante os quais é necessário situar-se”, embora se considere, sobretudo em relação aos intelectuais, que os fundamentos da sua metafísica cultural, isto é, da sua estrutura “mente factual”, que foi assumida como uma

<sup>627</sup> DIOP, Alioune (1949). Apud. VAN PARYS, Jean-Marie (1993). Op. cit., p. 43.

<sup>628</sup> Cfr. FANON, Frantz (2001a). Op. cit., p. 61.

<sup>629</sup> Cfr. FANON, Frantz (1971). Op. cit., p. 112.

<sup>630</sup> FANON, Frantz (2001a). Op. cit., p. 41.

antítese da chamada “*weltanschauung* civilizacional”, foram menosprezados, combatidos e substituídos<sup>631</sup>.

É evidente que esta substituição que decorre de uma recusa de qualquer fusão dos dois mundos em confronto (e não em diálogo) com vista ao nascimento de um novo mundo assumiu-se mais como uma quebra da estrutura metafísica cultural e social do indígena cuja abolição não significou desaparecimento, mas, sim, modificação, desvitalização, desarrumação e fragilização. Aliás, esta recusa ontológica do negro tem a sua cristalização nas categorias linguísticas que compõem a sintaxe, o léxico e a morfologia que configuram a estrutura binária ou dualista das línguas europeias. Por conseguinte, falar do negro na perspetiva do colono é exaltar o mundo dos adjetivos que ofuscam a realidade existencial do negro como um ser humano. Dizer negro na perspetiva colonialista é subverter a natureza ontológica e antropológica do “*muntu*” desta parcela do continente africano. Pois, no inconsciente coletivo do branco: “o negro é bicho, o negro é bruto, o negro é mau, o negro é feio, o negro é miserável, o negro é selvagem”, etc<sup>632</sup>.

E para problematizar a sensação de anacronismo que parece caracterizar qualquer apreciação crítica dos efeitos desta dualidade linguística hoje, propomos os seguintes questionamentos: é possível afirmar com objetividade e realismo que este olhar sobre o negro pertence ao passado? Existe alguma dúvida de que este olhar sobre o negro fragmenta o mundo negro e compromete o projeto de nação no contexto da África pós-colonial? É possível sustentar a hipótese de que o colonialismo foi um “*one time event*”, isto é, um acontecimento que se deu num momento concreto e único da história e circunscreveu todas as suas consequências exclusivamente neste momento? Dito de outro modo, faz ainda algum sentido recorrer a história colonial para tentar compreender alguns comportamentos políticos, económicos, sociais que roçam o limite do patológico no nosso tempo?

Este trabalho oferece-nos, a vários níveis, elementos de resposta para estes questionamentos que configuram, em certa medida, o que Achille Mbembe<sup>633</sup> denomina de doenças póstumas de memória decorrentes do colonialismo. E uma destas doenças é precisamente aquela que confere título à sua obra intitulada: “*Politiques de l’inimitié*”, pois, tal como refere Pierre Nora<sup>634</sup>, o colonialismo tirava a sua coerência da sua lógica

<sup>631</sup> Cfr. RENUALT, Matthieu (2011). Op. cit., p. 44.

<sup>632</sup> Cfr. FANON, Frantz (1952). Op. cit., p. 91.

<sup>633</sup> Cfr. MBEMBE, Achille (2010). *Sortir de la grande nuit: Essai sur l’Afrique décolonisée*. Paris, La Découverte/Poche, p. 161.

<sup>634</sup> Cfr. NORA, Pierre (1997). *Les lieux de mémoire*. Paris, Gallimard, Collection Quarto, p. 560.

autoritária, unitária e exclusivista, afirmando a sua identidade sempre em oposição aos inimigos reais e fantasmas. Ora, se admitimos que esta verdade do Estado-colonial não é menos verdade, hoje, nos Estados-poscoloniais de África, forçoso se torna concluir que as consequências do colonialismo fazem ainda morada entre os africanos desta parcela do continente em epígrafe.

E para mostrar a relação destes comportamentos com o passado colonial, Achille Mbembe<sup>635</sup> afirma que o facto de que a política da memória se constitui num elemento de divisão nacional no contexto poscolonial explica, por um lado, a dificuldade dos africanos em apagar da memória coletiva as feridas de um passado cruel e, por outro lado, a sua inaptidão de transformar um tal passado numa herança coletiva ao serviço da narrativa fundadora da nação. Lamentavelmente, na política dos Estados-poscoloniais, “a memória nacional sempre funcionou como um espaço de expiação, numa encruzilhada entre a lógica de incriminação e o desejo de reparação” que raramente passa do desejo porque a “descriminação” constitui a sua própria fraqueza e a recomposição simbólica da realidade colonial, com um ligeiro deslocamento de critérios de dominação que constitui a sua meta<sup>636</sup>.

De resto, esta incapacidade vem espelhada na reflexão de Axelle Kabou que, citando Abert Memmi<sup>637</sup>, corrobora a ideia segundo à qual o descolonizado é um sujeito em via de descolonização que se define e se comporta ainda como vítima de um passado cujos efeitos desastrosos não desapareceram completamente. O mito de impotência elaborado em torno do negro invadiu de tal maneira o seu inconsciente que precisa de um bom e profundo trabalho de reabilitação psicológica. Por se tratar de um indivíduo estilizado entre a exigência de prosseguir a luta pela sua independência efetiva, em relação às potências colonizadoras e económicas e o desafio de se reconstruir a si mesmo, de reabilitar a alteridade negra que as mais distintas forças de complexos residentes nele rejeitaram e de reconstruir o seu presente em todos os domínios, nomeadamente, político, económico, epistemológico, social e cultural, etc<sup>638</sup>.

Todas estas reflexões concorrem para a sustentação da verdade total ou parcial das interrogações acima levantadas, o que constitui, em si mesmo, uma afirmação da atualidade da luta de Fanon por uma nova lógica socio-ontológica do humano, primeiro

---

<sup>635</sup> Cfr. MBEMBE, Achille (2010). Op. cit., p. 162.

<sup>636</sup> Cfr. MBEMBE, Achille (2010). Op. cit., pp. 162, 173.

<sup>637</sup> MEMMI, Albert (1989). “La Décolonization”. In: *Encyclopaedia Universalis*, vol. 5, pp. 364-367.

<sup>638</sup> KABOU, Axelle, 2013 (1991). *E se a África recusasse o desenvolvimento*. Luanda, Edições Mulemba Faculdade de Ciências Sociais/Edições Pedagogo, pp. 21, 129.

entre brancos e negros e depois, entre negros<sup>639</sup>. De salientar que Fanon olha com muita preocupação a persistente da vontade de manutenção deste modelo social, assente na vontade de dominação e de exclusão de uns sobre os outros, na África poscolonial. Parece que a emergência de uma nova geografia e de novos atores tem vindo, não só a reanimar o complexo de superioridade do branco em relação ao negro, como também a estimular e a reforçar o enraizamento cada vez mais profundo do duplo complexo (o de superioridade e o de inferioridade) entre os negros<sup>640</sup>. Este enraizamento do duplo complexo entre os negros constitui uma grande preocupação porque para Fanon é a libertação do negro, enquanto formação do terceiro ponto de vista, que determinará a libertação da humanidade. Esta posição de Fanon torna-se mais inteligível na afirmação de Richard Nathaniel Wright que diz:

a minha posição é cindida. Sou negro. Sou um homem do ocidente. [...] Vejo e compreendo o Ocidente; mas vejo e compreendo também o ponto de vista não ou antiocidental. [...] Vejo os dois mundos desde um outro e terceiro ponto de vista<sup>641</sup>.

Esta declaração de Richard Nathaniel Wright atesta a condição da cultura negra; uma cultura, nos dizeres de Fanon, “antes viva e aberta ao futuro” e que doravante, “se vê fechada e congelada no estatuto colonial e presa nos grilhões da opressão” que, ao fragmentar a identidade do negro, celebrou a integração desintegradora do colonizado apanhado pela dinâmica dominante da cultura do colonizador. A fragmentação identitária, aqui apontada, é uma correlativa de uma dissociação, não só do “eu” do colonizado, em relação à sua comunidade, mas também de cada família em relação à nação. A colonização, desde este ponto de vista, é uma quebra de unidade individual, familiar e social; “um conflito fundado sobre uma coexistência e uma “co-presença” que contesta a temporalidade psicanalítica e a interpretação da história psíquica do sujeito” colonizado<sup>642</sup>. Na verdade, o assimilado vive um drama existencial de ausência de uma consciência encarnada e contextualizada. Ele é um presente ausente do ponto de vista de uma consciência situada, procura interiorizar um contexto sociocultural e espiritual que o desintegra e procura desintegrar-se de um contexto sociocultural e espiritual do qual está, “*a priori*”, afetado. Desde esta perspectiva, o assimilado “faz a experiência de uma

<sup>639</sup> Cfr. FANON, Frantz (1952). Op. cit., p. 91.

<sup>640</sup> Cfr. *Id.*, p. 80.

<sup>641</sup> WRIGHT, Richard (1956). “Tradition and industrialization: The plight of the tragic Elite in Africa”. 1º Congrès international des écrivains et artistes noirs. In: *Présence Africaine*, n° 8-9-10, Juin-Novembre, p. 349.

<sup>642</sup> Cfr. FANON, Frantz (2001a). Op. cit., p. 41.

dupla identificação com figuras complementares, do colonizador e do colonizado, [...] que toma a raiz nas suas contradições e nas roturas da alma”<sup>643</sup>.

### 3.2.3. *Frantz Fanon e o desafio do resgate da unidade individual como condição de superação da crise de identidade do negro*

O conceito de “integração” e de resgate da unidade individual do negro ocupa um lugar central em toda filosofia fanoniana de libertação na medida em que considera a colonização como sendo, essencialmente, um movimento de desintegração absoluta do (ex)colonizado, tanto no plano antropológico e cultural, quanto no plano político, psicológico e espiritual. Para lançar o desafio de recuperação da sua unidade, Fanon recorre com enorme fascínio ao esquema de “totalidade” que preside as teorias de “integração” apoiando-se na sua tese que estabelece que “organismo age como um todo”<sup>644</sup>. E para tirar o maior proveito das referidas teorias, Fanon adere à medicina psicossomática por causa da sua “perspetiva unitária do homem-doente”, por entender que o caminho da compreensão da “pessoa humana como um todo, como uma unidade indissolúvel” passa pela recolocação da questão do dualismo alma/corpo, procurando deixar claro que as relações entre a alma e o corpo são relações de integração<sup>645</sup>.

Desde logo, a história da personalidade (do negro) em situação colonial não pode ser outra coisa senão a história das suas múltiplas desintegrações. Ou seja, a história da sua sobredeterminação a partir do exterior. Pois, “é o seu corpo, a cor da sua pele que fazem dele objeto de medo e de ódio”<sup>646</sup>. Este entendimento confirma o facto de que a negrofobia, segundo Fanon, não está fundada sobre uma ideia, mas sobre o “aparecer” do negro, sobre a própria perceção visual do branco e similares sobre o negro. Ora, o efeito da perceção racial sobre o seu objeto é a desintegração da estrutura organo-psíquica e a regressão ao corpo-causa da consciência. O corpo do negro é o próprio contraditório da consciência, partindo do pressuposto fenomenológico de que a consciência é sempre consciência de alguma coisa. Todavia, se no sofrimento a própria consciência negra procura desesperadamente escapar do corpo em que se encontra sequestrada, fazendo-se uma consciência branca, é também no sofrimento que, paradoxalmente, o colonizado (negro) se descobre como corpo-sujeito acima do seu corpo-objeto feito pelo branco. É

<sup>643</sup> Cfr. FANON, Frantz (2001a). Op. cit., p. 41.

<sup>644</sup> Cfr. FANON, Frantz (1951). Op. cit., pp. 13, 57, 59.

<sup>645</sup> Cfr. *Id.*, pp. 13, 57.

<sup>646</sup> Cfr. *Id.*, p. 59.



na experiência do corpo-a-corpo, isto é, na relação e confrontação com os outros corpos que o colonizado (negro) descobre a sua corporeidade como condição da intersubjetividade e, conseqüentemente, lugar de afirmação da sua identidade, “*a priori*”, em crise<sup>647</sup>.

Com efeito, Fanon partilha a perspectiva de Maurice Merleau-Ponty sobre a corporeidade. Pois, se para Merleau-Ponty o esquema corporal é “uma maneira de exprimir a presença do meu corpo no mundo<sup>648</sup>”, para Fanon o esquema corporal é “uma estrutura definitiva do “eu” e do mundo”, resultado de uma “lenta construção do meu “eu” enquanto corpo num mundo espacial e temporal”. Mas “no mundo branco o homem de cor encontra dificuldades na elaboração do seu esquema corporal. Porque as atitudes dos brancos revelam-lhe um conhecimento do seu próprio corpo em tripla pessoa, isto é, “responsável do seu corpo, da sua raça e dos seus antepassados”<sup>649</sup>. O corpo do negro, visto desde este ponto de vista, incorpora a simbólica de raças. Para concretizar a sua alocação, Fanon relata, em primeira pessoa, a sua experiência vivida no comboio sublinhando que “em vez de um lugar, deixam-me dois ou três lugares”. E desta experiência deduz que os diferentes olhares e comentários configuram a imagem de que na percepção do branco, o negro não habita o espaço como um sujeito, ele preenche o espaço a maneira de um objeto de análise, retirando-lhe, deste modo, qualquer capacidade de uma existência consciência e intencional no mundo, tal como se reflete nesta perícopa: “*il est dans le monde, sans être au monde*”<sup>650</sup>.

Esta negação do corpo do negro que se consubstancia nas atitudes de defesa quase biológica e na estranheza pela diferença revela claramente que o mundo colonial não é, de modo algum, efeito, mas sim causa desta negação. Aliás, Antoine Pierre Joseph Marie Barnave<sup>651</sup> afirma que a diferença física entre o homem branco, o homem de cor e o negro foi e tem sido determinante na definição do lugar ou do estatuto social entre estes indivíduos, colocados numa posição de superioridade, de intermediação e de inferioridade, respetivamente. De facto, depois de vários estudos sobre a civilização europeia, Dino Constantini não hesita em qualificar o “espírito colonial” como um espírito “orgulhosamente branco e racista” consubstanciado na ideia da nobreza da pele

<sup>647</sup> Cfr. FANON, Frantz (1968). Op. cit., pp. 73-74.

<sup>648</sup> MERLEAU-PONTY, Maurice (1976). *Phénoménologie de la perception*. Paris, Gallimard, pp. 129-130.

<sup>649</sup> Cfr. FANON, Frantz (1971). Op. cit., p. 89.

<sup>650</sup> Cfr. FANON, Frantz (1971). Op. cit., p. 90.

<sup>651</sup> Cfr. BARNAVE, A. P. J. Marie (1791). *Rapport sur les colonies et Décret rendu sur cette affaire par l'Assemblée Constituante de 28 Septembre 1791, Sanctionnée par le Roi le 29 du même mois*. Paris, De l'Imprimerie de la Feuille du Jour, p. 24.

que se tornou critério de legitimação gradual de privilégios no contexto colonial e poscolonial e condição de afirmação de dominação do homem pelo homem<sup>652</sup>. Esta perspectiva desconstrutivista de Dino Constantini encontra um reforço argumentativo nos textos de Henri Gregoire que mostram claramente que a cristalização do preconceito da pele negra não tem um fundamento natural. Ela é tão-somente uma estratégia colonial de exploração que ganha força nos contextos de fraca educação intelectual, cívica e moral. A sua verdadeira finalidade é a humilhação sistemática das populações negras para a sua fácil submissão e exploração<sup>653</sup>.

Neste sentido, a luta contra o racismo é também uma luta contra a simbólica europeia de cores. Pois, se ficou demonstrado que a racialização é uma “substantivação”, uma criação de uma determinada classe, então ela não acontece sem uma “adjetivação” que legitima a linguagem racista<sup>654</sup>. Por conseguinte, as dinâmicas da filosofia de libertação e de outras formas de lutas de libertação, diz Fanon, devem ser dinâmicas de reintegração e capazes de desmontar os impulsos racistas subjacentes na “gramática cromática-racial”. Não só pelo facto de a colonização ter propiciado um contexto de amputação, rejeição e negação do corpo do negro, mas também porque a subjugação de qualquer corpo não acontece sem a subordinação do respetivo espírito. E é sabido que a conquista de um determinado espírito faz violência ao respetivo corpo<sup>655</sup>. Nesta conformidade, a descolonização enquanto caminho de resgate da identidade do negro deve ser um combate contra a sua amputação psicológica e uma reconquista do valor do seu corpo. Em suma, uma libertação “bio-psíquica”<sup>656</sup>.

Ao contrário de Jean-Paul Sartre que, nas suas “Reflexões sobre a questão judia”, atribui à paixão e à repulsão anti-semitista a uma causa espiritual, psicológica, ideológica com incidências biológicas ou corporais, Fanon, embora, não ignore a causalidade material, ou seja, a causa socio-económica do racismo, procura mostrar que a negrofobia se exerce sem qualquer mediação no plano percetivo ou corporal. “O negro, com o seu corpo, incomoda a firmeza do esquema postural do branco”. E é precisamente sob o plano de “imagem corporal” que o negro se torna o “não-eu” do branco<sup>657</sup>. Portanto, a

---

<sup>652</sup> Cfr. CONSTANTINI, Dino (2008). Op. cit., p. 52.

<sup>653</sup> GREGOIRE, Henri. 2002 (1926). *De la noblesse de la peau ou du préjugé des blancs contre la couleur des Africains et celle de leurs descendants noirs et sang-mêlés*. Paris, Grenoble (Jérôme Millon), pp. 23, 25, 31.

<sup>654</sup> Cfr. RENAULT, Matthieu (2011). Op. cit., p. 98.

<sup>655</sup> Cfr. *Id.*, pp. 99-100, 103, 110.

<sup>656</sup> Cfr. *Id.*, p. 106.

<sup>657</sup> Cfr. FANON, Frantz (1971). Op. cit., p. 126.

negrofobia tem, no entender de Fanon, um fundamento instintivo e biológico com grave implicações psíquicas, para além de se constituir no argumento mais eloquente do paradoxo do projeto europeu do universalismo humano. Aliás, é preciso dizer que esta luta de corpos que preside à negrofobia não é expressão de um conflito racial, ela é, antes, um sintoma de um conflito patológico intrínseco ao próprio racismo enquanto tal.

Assim, “o negrófobo é o neurótico que obedece às leis de uma pré-lógica racional e de uma pré-lógica afetiva” ou seja, é o indivíduo que, nos termos de Freud e de Jung, nunca abandonou a infância civilizacional, isto é, o estágio primitivo da civilização europeia<sup>658</sup>. De facto, Boaventura de Sousa Santos considera o colonialismo como “um dos dois modos eurocêntricos modernos de dominação baseados na privação ontológica, isto é, na recusa em reconhecer a humanidade integral do outro”, sendo o patriarcado o outro modo eurocêntrico de dominação. E para dar conta do caráter “*introjetivo*” e “*deslocativo*” que consagrou o negro como símbolo do mal, Boaventura de Sousa Santos aponta o próprio imaginário europeu, enquanto estrutura originária de repartição do mundo em duas linhas abissais, como lugar de emergência do mito fundador do negro.

Ele mostra, a título de exemplo, que as narrativas e as características (como: preguiça e lascívia, violência, negligência higiénica, ignorância, superstição, irracionalidade, etc.) que “os colonizadores portugueses e espanhóis imputavam aos povos selvagen e primitivos das suas colónias” são as mesmas que, entre o século XV e XVII, eram imputadas aos portugueses e espanhóis pelos viajantes e comerciantes da Europa do Norte<sup>659</sup>. O que revela claramente que o discurso discriminatório contra o negro, tal como sublinha Étienne Balibar<sup>660</sup>, é uma introjeção incorporada, ou seja, é um discurso que encontra no corpo do negro o seu habitat como um conjunto de projeções decorrentes de limitações do branco na sua relação com o diferente. No seu artigo “*La plainte du noir: l’expérience vécue du noir*”, Fanon afirma que para o branco, “o negro tem, de facto, a palavra negra estampada no seu rosto”<sup>661</sup>. Contudo, Fanon, tal como alude Matthieu Renault, desvaloriza qualquer hipótese ou ideia de uma aversão natural e espontânea do corpo do branco em relação ao corpo negro, desconstruindo, deste modo, as teses biológicas de certas teorias de raça, inaugurando a crítica antropológica do racismo<sup>662</sup>.

<sup>658</sup> Cfr. FANON, Frantz (1971). Op. cit., p. 130.

<sup>659</sup> SANTOS, Boaventura de Sousa/José Manuel MENDES (2017). Op. cit., p. 62.

<sup>660</sup> Cfr. BALIBAR, Étienne (2005). Op. cit., p. 25.

<sup>661</sup> Cfr. FANON, Frantz (1951). “La plainte du noir”. In: *Esprit*, nº 179 (Mai), p. 659.

<sup>662</sup> Cfr. RENAULT, Matthieu (2011). Op. cit., p. 108.

E mostra, na sequência desta crítica, que enquanto o negro não for liberto deste complexo será conduzido e determinado pelos preconceitos palpáveis ligados à sua presença e aos seus hábitos e pelas razões com as quais se confrontam os seus sentidos. Todavia, Fanon deixa claro que o trabalho de libertação ou do despertar da consciência negra, ou seja, o processo de desalienação do negro deve ser simultaneamente um trabalho de desalienação do imaginário coletivo, tanto do branco, quanto do negro sobre o negro. Pois, tal como já foi dito, a colonização não embruteceu o negro sem antes ter embrutecido o branco. De facto, na sua obra “*La République coloniale: Essai sur une utopie*”, Nicolas Bancel, Pascal Blanchard e Françoise Vergès<sup>663</sup>, fazem precisamente alusão a este imaginário coletivo ancorado ainda na herança de uma ideologia de dominação que compromete a afirmação de um verdadeiro universalismo Humano entre os humanos na medida em que a República colonial exalta uma alteridade seletiva que não acontece sem a bipolarização geográfica e antropológica ao mesmo tempo. O nosso imaginário, dizem eles, “se alimenta ainda nela, assim como as nossas visões do mundo e o nosso papel no mundo”. Importa realçar que ao optar por uma alteridade seletiva, o colonialismo adulterou o projeto republicano, tendo-o transformado numa espécie de nacionalização de um universalismo singularizante que ignora que o sujeito humano só se apreende no distanciamento de si-a-si próprio que permite o reconhecimento do outro.

De facto, o colonialismo promoveu uma forma de universalismo que não pode pensar o outro a não ser em termos de uma duplicação ou de um desdobramento, ao infinito, de uma imagem narcísica feita critério de compreensão e de apreensão ou rejeição do outro. Ora, a atual dinâmica da globalização impõe o retomar da questão da alteridade indiferenciada que parece não estar ainda descolada do universalismo enviesada, inaugurada na fase colonial da história<sup>664</sup>. Aliás, é preciso referir, tal como alude Achille Mbembe, que foi em jeito de uma antecipação aos desafios da globalização, a partir de um fenómeno bem concreto – a colonização, que Fanon insistiu na problematização dos fundamentos de um pensamento de alteridade e de singularidade plural, vendo nos princípios da diferença e da alteridade o lugar de construção da noção do semelhante sem a qual se torna impossível construir uma “ética do próximo, [...] um mundo comum, [...] uma humanidade comum ” com identidades distintas<sup>665</sup>.

---

<sup>663</sup> Cfr. BANCEL, Nicolas et alii (2003). *La République coloniale: Essai sur une utopie*. Paris, Éditions ALBIN MICHEL, S.A., p. 13.

<sup>664</sup> Cfr. MBEMBE, Achille (2000). Op. cit., p. viii.

<sup>665</sup> Cfr. *Id.*, p. xi.

### 3.2.4. *A função da língua do (ex)colonizador na deslocação da alteridade do negro: Uma análise fanoniana da crise do negro e do projeto do universalismo humano*

Nas suas análises filosóficas e psicanalíticas, Fanon questiona a função da língua do (ex)colonizador na articulação da realidade sócio-política dos (ex)colonizados, tanto no contexto colonial, quanto no contexto poscolonial. Diga-se, de passagem que, sobre o assunto em análise, tendencialmente, muitos políticos e intelectuais, dentro e fora de África, defendem que a língua do (ex)colonizador desempenhou e desempenha ainda, no plano interno, a função unificadora dos povos africanos no interior dos seus respetivos territórios e, no plano externo, a função de integração desses povos na grande aldeia global da humanidade. Mas, começando pelo fim, isto é, pela função integradora da língua do (ex)colonizador, Fanon entende tratar-se de uma integração desintegradora do africano e não de uma integração “acolhimento e reconhecimento” do africano como “outro-eu” do branco. Uma integração que, de resto, não superou a ontologia racial emergida no contexto colonial em que o negro é simplesmente o “não-eu” do branco, pondo em causa o próprio projeto de universalismo humano enquanto elemento estruturante (pelo menos no plano discursivo) da missão civilizadora da colonização<sup>666</sup>.

E para realçar o paradoxo de uma vontade civilizadora consubstanciada na ambiguidade de uma integração-desintegradora, Fanon começa por mostrar que, para lá da sua função integradora, a imposição da língua do colono teve uma finalidade destruturante, não só da unidade ontológica do negro como indivíduo, mas também da sua unidade social e cultural. Recorrendo aos textos de Maurice Merleau-Ponty, Fanon desenvolve o seu argumento a partir da própria função social da língua, assumindo que “falar significa estar à altura de empregar uma certa sintaxe e possuir a morfologia desta ou daquela língua, mas é, sobretudo, assumir uma cultura e suportar o peso de uma civilização”<sup>667</sup>. Ora, a experiência vivida pelos povos colonizados de África atesta que uma grande maioria de comunidades negras ficou sem o mínimo domínio, nem da língua, nem da cultura do (ex)colonizador. Os factos mostram claramente que a língua do (ex)colonizador jogou uma função mais seletiva e segregacionista do que unificadora no interior dos Estados africanos.

---

<sup>666</sup> Cfr. FANON, Frantz (1971). Op. cit., pp. 126, 130.

<sup>667</sup> Cfr. *Id.*, p. 13.

Voltando a Maurice Merleau-Ponty<sup>668</sup> que, na sua “*Phénoménologie de la perception*”, defende que a nossa língua materna é a única que veicula os significados do nosso mundo e, por conseguinte, é a língua na qual vivemos, Fanon conclui que as consequências que decorrem da imposição da língua colonial entre os colonizados vão muito além do significado e da sua paradoxal estratégia de uma integração cujo fim, não é apenas desintegrar, mas também despersonalizar e dominar<sup>669</sup>. E apoiando-se na análise das funções da cópula “é” feita por Edward Wadie Said<sup>670</sup> no seu “*Orientalismo*”, Fanon chega à conclusão de que a língua do (ex)colonizador serviu também para categorizar o negro enquanto diferente e sentenciar a sua causa. Pois, no contexto de opressão, como alude Edward Wadie Said, a premissa:

Mahomet é um impostor [...] Não necessita de qualquer justificação; pois, a prova de que se precisa para o condenar já está contida na própria cópula “é”<sup>671</sup>.

Fanon aproveita esta análise saidiana sobre a “transitividade gramatical do verbo “ser” para elaborar a crítica do uso do “ser” no contexto de despersonalização colonial do negro, deixando, no entanto, claro que a gramática (racial) do inconsciente coletivo branco sobre o negro vai muito além da simples transitividade do verbo “ser”. Porque a língua colonial é também um artifício colonial para colonizar o próprio afeto do colonizado e torná-lo desejoso de uma latificação, isto é, desejoso de pôr um pouco de brancura na sua condição “negra”. Para o efeito, Fanon toma a narração romântica de Mayote Capécia no “*Je suis Martiniquaise*” como caso paradigmático desta patologia enquanto efeito do colonialismo e indício de alienação do colonizado que se mostra mais desejoso do branco do que do negro. É caso para dizer que a língua do (ex)colonizador também desempenhou e continua a desempenhar a função de deslocação da alteridade do negro, projetando-o para uma alteridade ilusória, isto é, o branco. No caso de Mayote Capécia e da sua paixão por André, Fanon presta uma particular atenção à função linguística na definição dos afetos nesta frase: “[...] tudo quanto sei é que ele tinha os olhos azuis, os cabelos loiros, uma cor amarelada e que o amava”<sup>672</sup>.

Para desvendar a gramática (racial) do inconsciente presente nestas proposições, Fanon inverte a sua ordem proposicional e substitui a conjunção por uma relação de causalidade: “eu o amava porque tinha os olhos azuis, os cabelos loiros e uma cor

<sup>668</sup> MERLEAU-PONTY, Maurice (1976). Op. cit., p. 228.

<sup>669</sup> Cfr. RENAULT, Matthieu (2011). Op. cit., p. 54.

<sup>670</sup> SAID, W. Edward (2005). *L’Orientalisme. L’Orient créé par l’Occident*. Paris, Le Seuil, p. 89.

<sup>671</sup> *Ibid.*

<sup>672</sup> Cfr. FANON, Frantz (1971). Op. cit., p. 34.

amarelada”<sup>673</sup>. A força do verbo *ter*, enquanto determinante de um modo próprio de ser e de estar de uns e de outros, reforça, por um lado, a repulsa do branco pelo corpo e pela pele negra e, por outro lado, o desejo do negro pela brancura. Facto que se constitui, do ponto de vista do inconsciente coletivo, tanto do branco, quanto do negro, numa patologia que determina a preferência afetiva do branco pelo branco e do negro pelo branco e, conseqüentemente, a rejeição e a auto-rejeição do negro cujo corolário mais imediato é a rejeição do outro negro enquanto negação de si no outro<sup>674</sup>. De salientar que a opção de Mayote Capécia não constitui um caso isolado, aliás, Fanon atesta claramente que:

todas as martinicanas sabem disso, dizem-no [...] e todas as antilhanas esforçam-se, em seus flertes ou em suas uniões, em escolher os menos pretos” e nisso “o homem e a mulher de cor são iguais”<sup>675</sup>.

Importa, contudo, salientar que foi com o recurso ao seu binário linguístico que o (ex)colonizado logrou convencer o negro de que a sua cor é um diminutivo existencial e quanto mais preto for, mas diminuído fica na sua existência. Na economia racial do contexto colonial a cor e, conseqüentemente o corpo, foi o lugar de construção de complexidades, tanto do negro, tido como inferior em relação ao branco, quanto do branco que, em virtude da inferioridade do negro, assumiu-se como superior ao negro por via de uma dedução lógica. De facto, Fanon declara que o colonizado (negro), no seu complexo inconsciente de inferioridade, confere uma real supremacia ao branco, ao desejar do seu interior o “santuário branco”<sup>676</sup>. Neste sentido, as línguas das (ex)potências coloniais, para além da função hegemónica como fator de dominação, têm uma função alienadora na medida em que a assimilação completa de uma língua pressupõe a assunção do mundo que exprime. Mas a verdade é que, tal como diz Maurice Merleau-Ponty, não pertencemos nunca simultaneamente a dois mundos<sup>677</sup>.

Portanto, a dualidade linguística no mundo do colonizado não significa domínio de dois mundos, mas, antes, efeito de um conflito de mundos. Efeito de uma situação colonial que cria a diferença pela cissiparidade. Porque o colonizado, neste caso concreto, não tem uma conceção do mundo, uma “*weltanschauung*”, mas, sim, uma conceção de dois mundos entre os quais está estilhaçado e aos quais não pertence simultaneamente a julgar pela défice de profundidade afetiva e cultural que, em princípio, deve vincular um

<sup>673</sup> Cfr. FANON, Frantz (1971). Op. cit., p. 34.

<sup>674</sup> Cfr. *Ibid.*

<sup>675</sup> *Ibid.*

<sup>676</sup> Cfr. FANON, Frantz (1952). Op. cit., p. 99. & Cfr. FANON, Frantz (2008). Op. cit., p. 60.

<sup>677</sup> Cfr. MERLEAU-PONTY, Maurice (1976). Op. cit., p. 228.

membro à sua comunidade de origem<sup>678</sup>. Desde este ponto de vista, a imposição da língua do (ex)colonizador aos (ex)colonizados foi o momento de cristalização da crise identitária do “muntu”, usando a terminologia de Fabien Eboussi Boulaga. Porque a coexistência destes dois mundos em contradição nele propiciou a ausência de harmonia e de homogeneidade interna, na medida em que os dois mundos remetem-no a várias instâncias ético-sociais, muitas vezes em conflito entre si, tal como refere Matthieu Renault<sup>679</sup> evocando a comunicação de Fanon no “53º Congrès de Psychiatrie et Neurologie de Langue Française – CPNLF”, destacando a seguinte afirmação:

se ver o mundo desde dois pontos de vista em oposição, não passa de uma experiência patológica privada de qualquer poder, dizê-lo, desde uma dupla posição de enunciados, pode ser fonte de uma contestação do dualismo desde o seio mesmo da experiência da dualidade, origem de uma subversão íntima do binário colonial<sup>680</sup>.

Com efeito, um dos efeitos deste binário colonial, em que está mergulhado o negro, é a interiorização da negação do “ser negro” e a projeção de todo o simbolismo epistémico que confere conteúdo ao conceito “negro”, visto como símbolo do mal, de incapacidade (de autogestão e auto-governança), de imoralidade, de mediocridade, numa palavra, a quintessência do mal. Esta crise do negro é de tal maneira profunda que nem a dicotomia da axiologia ocidental foi suficiente para reafirmar a unicidade cultural e ontológica do negro<sup>681</sup>. De facto, se, por um lado, a dicotomia da axiologia ou do humanismo ocidental, entre o dizer e fazer, levou ao descrédito de valores humanos, cristãos, republicanos e civilizacionais, tão apregoados pelos ocidentais, por outro lado, uma tal axiologia ou humanismo ocidental não impediu a fragilização e, em alguns casos, o aniquilamento de tradições e valores humanos e culturais africanos. Aliás, o posicionamento de muitos intelectuais africanos, muitos dos quais formados nas metrópoles das suas respetivas potências coloniais, constitui a referência mais acabada desta indefinição identitária do negro e, conseqüentemente, o lugar de manifestação da crise desta identidade estilhaçada a todos os níveis<sup>682</sup>.

Ora, se é verdade que os intelectuais negros denunciam os limites éticos e humanistas da civilização ocidental, recusando-lhe, do ponto de vista teórico, o caráter de

<sup>678</sup> Cfr. MERLEAU-PONTY, Maurice (1976). Op. cit., p. 228.

<sup>679</sup> Cfr. RENAULT, Matthieu (2011). Op. cit., p. 60.

<sup>680</sup> FANON, Frantz (1955). “Conduites d’aveu en Afrique du Nord: Communication au 53º Congrès de Psychiatrie et Neurologie de langue française”. In: *L’Information Psychiatrique*, Nice, Vol. 51, nº. 10 (Décembre 1975), p. 6.

<sup>681</sup> Cfr. FANON, Frantz (1971). Op. cit., p. 155.

<sup>682</sup> Cfr. FANON, Frantz (1968). Op. cit., p. 91.



um paradigma regulador e determinante para a afirmação de um universalismo humano mais consequente e coerente, também, não é menos verdade que rejeitam as tradições africanas que rotulam de obscurantistas e propõem reformas de costumes, pugnando, paradoxalmente, pela sua urgente substituição pelos valores ocidentais (pelo menos no plano prático), numa luta aberta e cerrada contra os fundamentos das referidas tradições e numa opção clara pela cultura ocidental cujas bases axiológicas e humanistas, expostas a profundas dicotomias internas, já se revelaram inconsistentes para a construção de uma civilização verdadeiramente humana<sup>683</sup>.

Para tematizar esta situação de ambivalência do negro, Fanon toma o povo antilhano como paradigma desta ambiguidade extraordinariamente neurótica. Na sua ótica, “os antilhanos (re)projetam os fragmentos psíquicos desassociados do homem branco sobre o seu semelhante africano, negro”. Recusam a sua identidade negra e preferem, quando muito, a de “preto”, como se o maniqueísmo racial admitisse um terceiro termo entre o branco e o negro. Esta dualidade que repete e desloca a dissociação do homem branco, projeta o negro num novo maniqueísmo muito mais delirante do que o próprio maniqueísmo branco por uma doentia introjeção da imagem do branco em forma de uma hibridação psíquica<sup>684</sup>. Ou seja, o efeito de dissociação do homem branco-civilizado é uma cisão na memória do negro. Por isso, apoiando-se em Fanon, Achille Mbembe admite que a libertação psicológica do negro enquanto vítima do “*nihilismo*” colonial passa também pela prática de re-simbolização e de des-simbolização, diríamos nós, no qual se joga toda a possibilidade da sua “re-aceitação” do outro e de “re-aceitação” de si como condição necessária da reciprocidade e mutualidade, pressupostos ontológicos indispensáveis para um reencontro autêntico com o outro<sup>685</sup>.

Aliás, do ponto de vista clínico, Fanon não tinha dúvidas em admitir que o negro dificilmente acolherá outro negro como uma alteridade efetivamente válida enquanto não se desfizer, de forma profunda e radical, de todos os estereótipos, emergidos do imaginário narcisista e do instinto dominador colonial, que o mantiveram curvado durante muitos séculos e das quais decorrem os múltiplos complexos, tanto de inferioridade, quanto de superioridade que presidem as relações interpessoais entre negros. E parafraseando Frantz Fanon, Achille Mbembe afirma que a mundividência do negro em relação a si e aos seus semelhantes encontra-se minada, não apenas pelo facto de lhe ter

---

<sup>683</sup> Cfr. FANON, Frantz (1968). Op. cit., p. 91.

<sup>684</sup> Cfr. FANON, Frantz (1971). Op. cit., p. 155.

<sup>685</sup> Cfr. MBEMBE, Achille (2016). Op. cit., p. 12.

sido consignado uma raça, mas também e sobretudo, pelo facto de ter interiorizado, no seu inconsciente, os termos desta consignação. De facto, o negro não pode de forma leviana e superficial negar que a consciência que tem da sua pele, da sua verdade e do seu meio decorre da ficção que o outro elaborou a seu respeito<sup>686</sup>.

Daqui resulta a necessidade da indissociabilidade do desafio da descolonização política, económica dos Estados-poscoloniais de África com a descolonização psicológica. Dito de outro modo, a marcha autêntica e segura pela descolonização política e económica dos Estados-poscoloniais de África deve ter necessariamente em conta a exigência da cura desta patologia identitária em que os negros foram mergulhados no contexto colonial. Para completar a análise fanoniana sobre a cisão interna do negro, parece-nos que a afirmação de William Edward Burghard Du Bois, à cerca desta dupla consciência ou da consciência cindida (o eu múltiplo) entre os americanos de origem africana, é bastante sugestiva quando diz: “um Americano, um negro, duas almas, dois pensamentos e duas lutas irreconciliáveis”<sup>687</sup>. Mas Fanon situa esta crise de identidade do negro, enquanto corolário da crise de alteridade inter-racial, primeiro, na própria dissociação do homem branco e, depois, na falta de síntese na alma (*psique*) dividida do negro de onde resultam, usando as palavras de Pierre Janet, não só a impossibilidade de coexistência, mas também a alternância de personalidades múltiplas em exclusão mútua<sup>688</sup>. E parece-nos que Matthieu Renault admite que tenha sido este o argumento de razão que levou Benita Parry a deduzir que:

nos escritos de Fanon o colonizado enquanto construção da ideologia colonial é uma figura própria do sujeito dividido usado pela teoria psicanalítica para refutar o mito humanista do eu unificado<sup>689</sup>.

Vale dizer que para Fanon o espaço da discussão sobre a identidade negra será sempre um espaço de introjeção da imagem destorcida de si mesmo. De notar que nas suas análises psiquiátricas, Fanon depreende a possibilidade de um transitivismo dialético do negro decorrente da necessidade de uma super-compensação intrínseca à situação do seu “eu” fragmentado. Pela via de mimetismo de um narcisismo delirante o “eu” do colonizado se confronta com uma oposição de uma dupla alteridade que também é dupla subjetividade. Ou seja, o negro é negro e branco. Nele as figuras de “senhor e escravo”

<sup>686</sup> Cfr. MBEMBE, Achille (2016). Op. cit., p. 12.

<sup>687</sup> DU BOIS, E.B. William (2004). *Les âmes du peuples noir*. Paris, Éditions Rue d’Ulm-Presses de L’École normal superieur, pp. 12-13.

<sup>688</sup> Cfr. FANON, Frantz (1971). Op. cit., p. 155.

<sup>689</sup> PARRY, Benita (2004). *Postcolonial Studies: A materialist critique*. London-New York, Routledge, p.15.

não são apenas interdependentes, mas também se confundem. A reversibilidade ou transitividade de posições do “eu” e do “outro” são determinados por incessantes projeções e introjeções que perturbam a interpretação dialética do domínio e da servidão como luta de duas consciências, opostas, de si. Partindo desta análise psiquiátrica do transativismo dialético do negro, tal como articulada por Fanon, Matthieu Renault deduz que:

o conflito colonial não é apenas um conflito (real) opondo dois sujeitos, mas é também um conflito (imaginário) entre duas atitudes opostas e complementares no seio de cada sujeito<sup>690</sup>.

Vale dizer que cada sujeito colonial se move sobre uma cena interior repleta de imagens a partir das quais se jogam as constantes substituições, inversões e deslocamentos “negrofóbicas”. Homi Bhabha vê nesta fenomenologia de projeção, um hibridismo, um transativismo, numa palavra, uma ambivalência completamente oposta ao binário que preside à lógica dialética de Hegel. Por isso, Hegel, segundo Homi K. Bhabha<sup>691</sup>, permanece a figura arquetípica de uma lógica binária (senhor/escravo; colonizador/colonizado) que fixa posições e interdita qualquer substituição ou alternância de papéis. Porque em Fanon, a ambivalência é uma pura trapaça da lógica binária e o processo dialético a sua verdadeira crítica. Mas sem qualquer pretensão de fazer uma apologia de Fanon, Matthieu Renault mostra que o propósito de Fanon não é de afirmar ou negar a lógica dialética binária de Hegel. Ele toma Hegel como um simples pretexto para tematizar a proliferação de cisões e desdobramentos (duplicidades) no mundo colonial. Pois, é a partir de Hegel que Fanon concebe a multiplicidade de deslocamentos teóricos usadas como estratégias de mobilização da própria filosofia ocidental em jeito de uma arma contra a hegemonia ocidental. Por isso, Matthieu Renault admite a possibilidade de um projeto de uma epistemologia pós-colonial, a partir de uma desconstrução dos binários que impregnam toda a lógica da linguagem ocidental<sup>692</sup>.

<sup>690</sup> RENAULT, Matthieu (2011). Op. cit., p. 61.

<sup>691</sup> BHABHA, K. Homi (2008). *Les lieux de la culture. Une théorie postcoloniale*. Paris, Payot & Rivages, p. 114.

<sup>692</sup> Cfr. RENAULT, Matthieu (2011). Op. cit., p. 64.

3.2.5. *A peculiar missão da “Pele negra, máscaras brancas” na luta pela libertação psicológica do negro: Uma condição prévia para a construção uma fraternidade autêntica em África*

A “Pele negra, máscaras brancas”<sup>693</sup> é uma proposta bibliográfica bastante sugestiva para uma análise psicanalítica da libertação psicológica do negro como condição prévia para a construção de uma fraternidade autêntica entre os africanos. Trata-se de uma obra que desafia os intelectuais africanos, e não só, particularmente psicanalistas e psicólogos a estudarem a gênese de certos comportamentos que marcam as relações de negros entre si e de negros com brancos. Na sua reflexão, Fanon estabelece uma relação de causa e efeito entre a alienação e a crise de alteridade “branco-negro” e “negro-negro”, como resultante de uma herança colonial dissimulada no inconsciente coletivo negro-africano e europeu. Nesta obra Fanon denuncia, primeiro a recusa do negro como alteridade do branco e, conseqüentemente, as inúmeras tendências de negação da alteridade entre negros como expressão inconsciente e, algumas vezes, consciente, decorrente de um desejo mimético da violência como conseqüência de uma humanidade negada<sup>694</sup>.

Em termos clínicos, o não reconhecimento do negro como alteridade do branco redundando num complexo de inferioridade epidermizada que desloca o sentido ontológico de alteridade, consolida o sentimento de admiração pelo branco e aprofunda o desejo simbólico e real do mundo do branco. Ora, este desejo patológico que impregna o inconsciente coletivo do negro condiciona qualquer projeto de “nação” no interior de cada Estado-poscolonial de África, na medida em que exalta, pelo menos no plano prático, o branco como paradigma e fundamento de uma alteridade desejada. De notar que a negação do negro como alteridade do branco não acontece sem que a presença do negro suscite uma estranheza, não só para o branco, mas também para próprio negro, enquanto derivado do branco a distintos níveis. O negro afetado por esta síndrome narcisista, que culmina na rejeição da sua imagem negra no outro negro, coloca a sua alteridade fora do seu êthos, isto é, do seu habitat. Assumindo, doravante, que a sua alteridade não é o outro negro, mas sim o branco<sup>695</sup>.

---

<sup>693</sup> Uma obra escrita para um público próximo de Fanon, os martinicanos, com as mesmas referências culturais e intelectuais cujo conteúdo interpela hoje a consciência de toda a África Negra. Cfr. FANON, Frantz (2008). Op. cit., p. 7.

<sup>694</sup> Cfr. FANON, Frantz (1952). Op. cit., p. 63. & Cfr. FANON, Frantz (2008). Op. cit., p. 25.

<sup>695</sup> Cfr. *Id.*, p. 65. & Cfr. *Id.*, p. 27.

Partindo da sua experiência pessoal, Fanon reconhece que a patologia do “branqueamento” do negro termina numa grande desilusão e, em certos casos, num profundo sentimento de ódio contra o próprio negro pelo facto de não ser a alteridade do branco. Um ódio contra a própria condição de negro que culmina no sentimento de tremor, temor e prostração do negro perante o branco, cristalizando a vontade de servilismo como condição existencial do negro que culmina no desespero e na revolta contra o branco. O negro afetado pela síndrome narcisista é, doravante, um homem desenraizado, doente, confuso e estranho a si mesmo numa projeção ontológica de si que se nega no outro; Esta síndrome psicopatológica torna-o capaz de ferir na própria carne, isto é, no seu semelhante, para encontrar um sentido para si<sup>696</sup>. Na sua análise desconstrutiva do narcisismo ocidental contra o negro, bem como do narcisismo interiorizado pelo negro e consubstanciado no comportamento patológico de auto-negação “de si no outro negro” como forma ilusória e alucinatória de reivindicar a sua humanidade negada, Fanon coloca no centro da sua análise psicanalítica a necessidade de reconstrução da psique do negro, como condição prévia para a descolonização, e, consequentemente, da construção de uma fraternidade autêntica no contexto poscolonial de África. Porque não será possível erguer-se uma comunidade em cada território independente de África sem a necessária restauração da fraternidade, da confiança, de abertura e de acolhimento entre os negros, pressupostos estruturantes de uma comunidade autêntica e próspera, mas, em princípio, deslocados da perceção social do negro atingido pela síndrome narcisista.

Com este levantamento da situação psicológica do negro, Fanon defende que o primeiro e o mais decisivo passo para a libertação ou descolonização do africano deve ser a problematização da noção da alteridade humana e da reconstrução da “metafísica do olhar do negro” sobre si mesmo. Com efeito, Teodros Kiros recorda que a crítica fanoniana da alteridade seletiva visa mostrar que sem a clara assunção e objetiva da perceção de que cada povo é filho de uma particular geografia, história e cultura, nascido numa dada raça, numa determinada região e num tempo específico, o que lhe confere, sem qualquer mérito ou demérito, uma identidade e uma mundividência específica, um modo de pensar e de fazer peculiares, torna-se hercúlea, não só, a exigência de aceitação do diferente mas também a sua compreensão como algo inerente à uma estrutura existencial que a todos circunda<sup>697</sup>.

---

<sup>696</sup> Cfr. FANON, Frantz (1952). Op. cit., p. 63. & Cfr. FANON, Frantz (2008). Op. cit., p. 25.

<sup>697</sup> Cfr. KIROS, Teodros (2004). Op. cit., p. 217.

Esta asserção reveste-se de capital importância no plano antropológico no qual a personalidade do “eu” humano se estrutura por via do reconhecimento. Ora, se o negro é uma alteridade recusada pelo facto de ser sobrecarregada pela sua geografia, história e cultura, e selada com o peso da diferença resultante da sua condição racial, torna-se óbvio que este peso que gerou e continua a gerar o olhar que julga, despreza, humilha e indicia o ódio e a crueldade de quantos se negam em reconhecer uma igual humanidade no corpo do negro não o fazem sem desestruturar e desintegrar a sua personalidade. Esta recusa cujo corolário é o despertar, entre os negros, do duplo instinto, de superioridade e de inferioridade, que subjagam, escravizam, apequenam e colonizam, a vários níveis, o mais distante do branco, isto é, o terceiro excluído é, simultaneamente, uma recusa de qualquer projeto de nação no interior dos Estados-poscoloniais porque, tal como diz Teodros Kiros, parafraseando Fanon:

a recusa de reconhecimento do diferente desperta um olhar odioso, medroso e ansioso. Um olhar que sofre de um complexo duplo: o de superioridade e o de inadequação que se manifesta no desejo visual de se desfazer do outro negado e da violência infligida ao seu corpo e à sua alma<sup>698</sup>.

Conclui-se, a partir desta premissa, que a desalienação do olhar, tanto do branco quanto do próprio negro, isto é, a desconstrução da metafísica do olhar que consagrou o corpo do negro como a quintessência do mal, é a tarefa central da psicologia e da filosofia fanonianas de descolonização inaugurada na “Pele negra, máscaras brancas”. De facto, Teodros Kiros admite que terá sido esta assunção da desconstrução da metafísica do olhar que fez com que Fanon tivesse considerado a “Pele negra, máscaras brancas” como um espelho, uma infraestrutura que, de forma, progressiva permite ao negro discernir o possível caminho da sua desalienação. Aliás, qualquer leitura atenta desta obra leva a crer que a sua missão peculiar consiste em ajudar o negro a perceber que a sua alienação não é um problema individual. E a sua causa pode ser encontrada na interiorização de um complexo de inferioridade assente numa determinação histórico-civilizacional e económica<sup>699</sup>.

Esta obra desvenda uma percepção de que o desenvolvimento de África não acontecerá enquanto o negro não se libertar do peso da história que carrega e do olhar

<sup>698</sup> KIRO, Teodros (2004). Op. cit., p. 218.

<sup>699</sup> Versão original: *Black skin and white masks will be a mirror with a progressive infrastructure in which it will be possible to discern the Negro on the road to dis-alienation. The black must realize that his alienation is not an individual problem. Its cause can be found in the interiorization of an historically and economically determined inferiority complex.* Cfr. FONON, Frantz 1967 (1952). *Black skin and white masks*. New York, Grove Weidnfeld, Translation: Charles Lam Markmann, p. 184.

insultuoso e humilhante que pesa sobre si. Um olhar forjado pela casta narcisista ocidental, que fez dele símbolo do mal e da imoralidade; um ser antiético e não confiável; um ser cujo caminho de auto-afirma se trilha necessariamente pela negação de si no outro. O negro precisa de (re)aprender a valorizar e amar a sua aparência, o seu físico e a confiar nas suas potencialidades humanas e mentais, sobretudo na pessoa do seu congênere-diferente, desconstruindo todos os mitos interiorizados, de onde decorrem, não só, o seu complexo de inferioridade, mas também o complexo de superioridade que lhe permite afirmar a sua virilidade por via da sua auto-negação no seu congênere. Embora muitos negros neguem ou dissimulem os referidos complexos, as análises clínicas de Fanon confirmam a profunda presença de uma síndrome de ódio do negro pelo próprio negro<sup>700</sup>.

De facto, os estudos fanonianos mostram que o fenómeno colonial deu lugar a uma experiência existencial que condiciona o negro a aspirar o mundo e o ser do branco como condição para aspirar a dignidade humana<sup>701</sup>. Henriette Didillon e Dominique Bounsana, na tentativa de examinar a atualidade da análise de Fanon sobre o sentimento de insatisfação interiorizado em relação à pele negra, estudaram um fenómeno muito frequente em vários países de África – a maquilhagem da pele. Trata-se de uma técnica que visa aclarar a pele negra por via de produtos cosméticos. Partindo de uma etiologia social, Henriette Didillon e Dominique Bounsana procuram aprofundar, a partir das análises psicanalíticas de Fanon, os contornos deste jogo de pele negra, máscaras brancas consubstanciada neste processo de modificação da pele, no intuito de perceber se é uma simples moda ou uma espécie de prova de um complexo “psico-existencial” latente no inconsciente do negro<sup>702</sup>.

Paralelamente à prática de branqueamento da pele, a África negra é palco de outras tantas práticas que podem fundar a pertinência e a atualidade da denúncia de procedimentos que atestam a recusa inconsciente da condição de negro pelo próprio negro e a persistência de sentimento de repulsa pela cor negra alimentado pelos mitos (racista e narcisista) europeus. Os casos de abuso e desprezo de pessoas com um tom de pele muito escura, quer da parte de negros, quer da parte de brancos; o hábito de muitas negras de desfrisar o cabelo, ou aplicar o cabelo de pessoas brancas ou semelhante, são alguns casos

---

<sup>700</sup> Cfr. KIROS, Teodros (2004). Op. cit., p. 218.

<sup>701</sup> Cfr. FANON, Frantz (1952). Op. cit., p. 65 & FANON, Frantz (2008). Op. cit., p. 27.

<sup>702</sup> DIDILLON, Henriette & Dominique BOUNSANA (1986). Op. cit. p. 255.

que suscitam algum questionamento sobre a atualidade de complexos apontados por Fanon e alguns dos quais aludidos por Albert Memmi<sup>703</sup>.

Esta experiência constitui, em si mesma, o momento da substanciação do drama do “*muntu*” “feito negro” e mergulhado numa profunda crise de identidade que clama por uma libertação, primeiro de si mesmo e, depois, dos outros. Mas segundo Fanon, apenas uma interpretação psicanalítica, psicológica e filosófica do problema pode revelar as anomalias afetivas responsáveis pela estrutura de complexos que abalam todo o equilíbrio psicológico e ontológico do negro cortado do seu passado histórico e excluído do universalismo humano<sup>704</sup>. No entender de Fanon o negro foi colocado numa situação de dupla alienação que deve capitalizar todo o interesse dos líderes e intelectuais africanos na luta pela descolonização dos Estados-poscoloniais de África, nomeadamente: “a imposição cultural e a sua inserção num mundo que o exclui”, duas situações de natureza histórica e psico-existencial que lhe causaram sérios problemas sociais e psiquiátricos muitas vezes ignorados ou negligenciados. E para fazer face a uma tal situação, Fanon extravasa os limites psiquiátricos da terapia institucional para pugnar por uma psiquiatria fora dos muros, considerando que “o verdadeiro meio “sócio-terapêutico” é, e continuará a ser, a própria sociedade concreta”<sup>705</sup>.

Na sua ótica, um ambiente social assente na política de integração, valorização e promoção de cidadãos transforma-se num meio terapêutico mais eficaz do que qualquer instituição psiquiátrica. Apenas uma tal psiquiatria de âmbito social pode quebrar a dinâmica da dialética do senhor e do escravo, do preso e do carcereiro que cria o internamento. Com esta reflexão, Fanon procura mostrar que a dilaceração da unidade do homem com o seu meio social configura um quadro de existência patológica. Logo, a questão ontológica com a qual o negro se confronta é uma questão de fundamento do ser enquanto sujeito; uma questão que o louco habitualmente formula nos seguintes termos: “quem sou eu em definitivo?”<sup>706</sup>. De notar que a negação absoluta e radical do negro como alteridade do branco, baseou-se em argumentos, não só, de natureza cultural e social, mas também, e sobretudo, em deduções filogénicas, ontogénicas e

<sup>703</sup> “*Des negresses se désespèrent à se défriser les cheveux, qui refrisent toujours, et se torturent la peau pour la blanchir un peu*”. Cfr. MEMMI, Albert (1973). *Portrait du colonisé, Précedé du portrait du colonisateur*. Paris. Payot, p. 150.

<sup>704</sup> Cfr. FANON, Frantz (1952). Op. cit., p. 65. & Cfr. FANON, Frantz (2008). Op. cit., p. 27.

<sup>705</sup> Cfr. FANON, Frantz (1975). “L’hospitalisation de jour en psychiatrie. Valeur et limites”. In: *L’Information psychiatrique*, Tunisie, Vol.51, n°. 10, Décembre, pp. 112-113.

<sup>706</sup> Cfr. FANON, Frantz (1975). Op. cit., pp. 112-113.



“sociogénicas”<sup>707</sup> com sérias implicações de ordem psicológica e, mesmo, psiquiátrica em forma de psicoses pós-traumáticas que continuarão a afetar as futuras gerações de negros<sup>708</sup>.

Para prolongar a reflexão de Fanon, Achille Mbembe, apoia-se na “*Qu’est-ce qu’une chose?*” de Martin Heidegger<sup>709</sup>, para mostrar que o colonialismo nunca reconheceu uma existência propriamente dita ao negro, nem enquanto homem, nem enquanto pessoa ou sujeito dotado de uma existência em si de onde pudesse proceder algum ato racional capaz de reivindicar uma certa legalidade. Porquanto, a narrativa colonialista defende claramente que o negro colonizado não se dá como quem cumpriu os atos intencionais interligados pela unidade de sentido. Por conseguinte, não pode ser definido, nem no sentido de um vivente dotado de razão, nem no sentido de alguém que aspira o mais alto de si, isto é, a transcendência do ser humano enquanto ser dotado de razão. Ele é um simples ente a exemplo de qualquer outra coisa irracional e nada mais. É caso para dizer que o colonialismo reduziu o negro colonizado a um “vazio absoluto” (*vide absolut*) cujo valor reside única e simplesmente na possibilidade de ser utilizado<sup>710</sup>.

De facto, o indígena na racionalidade colonial é “aquela coisa que é, mas que é apenas enquanto é nada”. Esta racionalidade mostra efetivamente que é na encruzilhada entre a “*coiseidade*” e a sua “*nulidade*” que reside a identidade do negro. E desde este ponto de vista, colonizar o negro significa pôr um duplo movimento em ação: o de criar destruindo, isto é, criar a destruição e o de destruir criando, ou seja, destruir a criação porque, em última análise, diz Achille Mbembe:

colonizar é também implantar uma subjetividade livre de todo o limite, isto é, uma subjetividade que se quer absoluta. Mas para aprovar esta “*absolutidade*” deve se revelar constantemente a si própria, criando, desconstruindo e desejando a coisa, o animal que previamente chamou à existência<sup>711</sup>.

Não haja dúvidas de que o momento mais alto da violência colonial, em relação ao negro, residiu precisamente nesta metafísica do “*nihilismo*” do colonizado. Por isso, a colonização é uma das expressões mais acabadas de um arbitrário e de um terror

---

<sup>707</sup> Segundo o Dicionário Informal (2006-2019), a *filogenia* é a representação da história das relações de parentesco entre as espécies. Enquanto a *ontogenia* descreve a origem e o desenvolvimento de um organismo, desde o ovo fertilizado, até a sua forma adulta e a *sociogenia* se refere à origem e desenvolvimento de uma sociedade.

<sup>708</sup> Cfr. FANON, Frantz (1952). Op. cit., p. 66. & Cfr. FANON, Frantz (2008). Op. cit., p. 28.

<sup>709</sup> HEIDEGGER, Martin (1971). *Qu’est-ce qu’une chose?* Paris, Gallimard, Trad. Jean Reboul et Jacques Taminiaux, p. 17.

<sup>710</sup> Cfr. MBEMBE, Achille (2000). Op. cit., p. 238.

<sup>711</sup> *Id.*, pp. 238-240.

específicos: o arbitrário do desejo e do capricho; o terror do desejo e do capricho. Porque dizer de alguém que está desprovido da consciência de si e da consciência do mundo é negar-lhe dois atributos fundamentais da Humanidade<sup>712</sup>. Daqui, decorre a particular importância que Fanon confere à questão da alienação e à necessidade da liberdade que o levou a discutir, inúmeras vezes, nos congressos internacionais da medicina, questões relacionadas com a importância de sistemas neurovegetativos, o diencéfalo, as glândulas endócrinas, as ligações psicossomáticas, as simpatalgias, retomando a tese de Henrich Otto Meng para quem os diagnósticos médicos não se devem limitar a estudar o órgão atingido e procurar saber de que natureza são as lesões orgânicas e o tipo de micróbio que o invade<sup>713</sup>.

Partindo da tese de Henrich Otto Meng, Fanon defende que “não basta conhecer a constituição somática do doente é preciso procurar conhecer a sua situação” histórico-existencial, isto é, suas relações sociais, suas ocupações e preocupações, sua sexualidade, sua tensão interior, o seu sentimento de segurança e de insegurança, os perigos que o ameaçam e a evolução histórica da sua vida. Com efeito, este tipo de diagnóstico na sua plenitude revela, e certamente com pouca margem para erro, que os negros colonizados ou subjugados desenvolvem frequentemente um quadro patológico que impregna todo o seu comportamento, não devido a razões naturais, mas devido a razões sociais complexas em que são habitualmente inseridos<sup>714</sup>.

Nesta conformidade, pensar a descolonização é pensar a possibilidade de reconstrução da unicidade do negro e do resgate de uma alteridade indiferenciada que implica, por um lado, a assunção da consciência de que a atual condição psicopatológica do negro não é uma condição natural mas uma criação humana e, o desmantelamento de todas as referências simbólicas e reais que cristalizam a prática da alteridade seletiva, por outro lado. Pois, se é verdade que o negro constitui um problema para o homem de raça branca, que se serve de um quadro pré-existente onde encaixa o homem dito de cor para justificar a sua recusa de alteridade, não é menos verdade que o negro desconfia mais do próprio negro do que do branco, atitude que configura uma clara demonstração de deslocamento da alteridade. Ora, esta passagem da crise de alteridade para a crise de identidade constitui o próprio lugar de cristalização inconsciente da recusa de reconhecimento do negro pelo negro. E é precisamente a partir da constatação desta

---

<sup>712</sup> Cfr. MBEMBE, Achille (2000). Op. cit., pp. 240-241.

<sup>713</sup> Cfr. FANON, Frantz (2011d). Op. cit., p. 695.

<sup>714</sup> Cfr. *Id.*, pp. 697-698.

realidade que Fanon declara que “habitualmente, o inimigo do negro não é o branco, mas o seu próprio congénere”<sup>715</sup>.

O quadro supra referenciado evidencia uma profunda crise ontológica do negro que deve ser, em si mesmo, mobilizador de esforços coletivos que permitam a identificação de estudos que contribuam para a dissolução de complexos “psico-afetivos” que opõem os negros entre si. Fanon é de opinião de que o próprio conceito “povo negro” carece de uma desconstrução por se tratar de uma criação ocidental de uma “entidade” coletiva que se refere a indivíduos singulares que perderam as suas referências culturais e, conseqüentemente, a sua identidade originária, tendo sido, em virtude da sua história, assumidos e compreendidos a partir de categorias ocidentais. Aqui, o esforço de desconstrução deve consistir em mostrar que “o que procuram com a inclusão de todos os negros sob este termo “povo negro” é extrair-lhe toda a possibilidade de expressão individual”. O que procuram é submeter o negro à “obrigação de responder e corresponder à ideia que se fazem dele”<sup>716</sup> e provar que, no final do dia, todos os negros são sistematicamente de acordo com um certo número de coisas e que possuem o mesmo estado de espírito, “habitualmente identificado com a mediocridade” (atrasados mentais, incompetentes, mentirosos, preguiçosos...) <sup>717</sup>.

Fanon defende, com efeito, que é a partir desta “metafísica da culpabilidade ou da loucura da pureza” fundada no poder fracionário e na identificação de bodes expiatórios, que os africanos devem começar a sua luta pela descolonização. Pois, sem esta libertação “psico-afetiva” e “psico-histórica” o importante nunca será atingido. E da superficialidade de uma tal luta, resultarão soluções contingentes, que no entender de Fanon, não passarão de “leis de recriminação e de má-fé” <sup>718</sup>. Porque, no atual contexto dos Estados-poscoloniais, o evento mais urgente da luta deve ser a reconquista do mais importante para todo o povo.

---

<sup>715</sup> Cfr. FANON, Frantz (2011d). Op. cit., p. 701.

<sup>716</sup> *Ce qu'on cherche en englobant tous les nègres sous le terme “peuple noir”, c'est à leur enlever toutes possibilités d'expression individuelle. Ce qu'on cherche assis, c'est à les mettre dans l'obligation de répondre à l'idée qu'on se fait d'eux. Cfr. Ibid.*

<sup>717</sup> Cfr. *Id.*, p. 704.

<sup>718</sup> Cfr. FANON, Frantz (2011d). Op. cit., p. 705.

3.2.6. *Divide et impera: a consagração do estatuto do negro evoluído como prenúncio de cisão sociocultural do mundo negro e lugar de questionamento do projeto de nação.*

A história mais recente da colonização atesta que a civilização europeia introduziu entre os negros as categorias de “selvagens” e de “evoluídos” que ditaram um desvio existencial no “evoluído”. Trata-se de um desvio existencial que aprofunda a neurose “negro-fóbica” ou “poro-fóbica” no negro; uma neurose que ganha corpo num comportamento psicopatológico que se consubstancia na determinação permanente de uma auto-negação de si, enquanto negação de uma alteridade negada e que se nega para se encontrar nas variáveis do branco e no branco, propriamente dito, enquanto negação radical do negro<sup>719</sup>. Realidade que faz com que o negro “evoluído” viva uma cisão cultural a ponto de se tornar irreconhecível ou não compreendido pelos seus. Mas, o mais dramático acontece quando ele próprio encontra nesta incompreensão e desarmonia cultural o sentido da sua verdadeira humanidade. Regra geral, o negro que se assume como evoluído é o crítico implacável da condição de negro e da sua tradição e é, ao mesmo tempo, o advogado “mor” e o legítimo representante da modernidade ocidental em África<sup>720</sup>.

É com grande raiva nos lábios e vertigem nos olhos que ele se joga, segundo Fanon, no grande buraco negro que esvazia a sua existência de qualquer essencialidade. Porque aprendeu e interiorizou neste encontro com o europeu que existir como negro é existir como: indigente, miserável, sujo, mentiroso, incompetente, feio, sub-humano, mendigo e impermeável a qualquer valor ético ou estético, categorias que o negro “evoluído” procura sacudir da sua pele pela recusa, sobretudo daqueles negros cujo existir se torna, de algum modo, o lugar de manifestação destas categorias<sup>721</sup>. Para sobreviver desta condição não desejada e para sobreviver da sua pele negra, o negro “evoluído” opta pelo itinerário de máscaras brancas; um itinerário que, “*ab initio*” sugere a mutação do sentido da alteridade. Na tentativa de compreender as razões de um tal desvio comportamental do negro “evoluído”, Jules Harmand<sup>722</sup> prioriza a hipótese de existência de uma propensão natural de auto-alienação do negro, excluindo, deste modo, qualquer hipótese de mecanismo de defesa na origem do referido comportamento. Mas Albert Memmi atribui o fundamento do desejo de auto-alienação do colonizado ao mito de

<sup>719</sup> Cfr. FANON, Frantz (1952). Op. cit., pp. 31, 68.

<sup>720</sup> Cfr. FANON, Frantz (1952). Op. cit., p. 68. & Cfr. FANON, Frantz (2008). Op. cit., p. 31.

<sup>721</sup> Cfr. *Ibid.* & Cfr. *Ibid.*

<sup>722</sup> Cfr. HARMAND, Jules (1910). *Domination et colonization*. Paris, Ernest Flammarion, Éditeur, p. 28.

selvagem. Ou seja, ao criar o mito de selvagem, diz Albert Memmi, o colonizador não criou apenas a situação do colonizado, induziu também o colonizado a interiorizar o quadro imaginário e mítico forjado sobre o negro, para além de ter preparado o seu próprio inconsciente para ver o colonizado a partir dos cânones deste quadro imaginário e mítico que se transformou em convicção e realidade<sup>723</sup>.

Por conseguinte, ao contrário de Jules Harmand, Albert Memmi mostra que a propensão do colonizado pela auto-alienação não é consequência de um processo natural, mas sim efeito de uma indução cujo movimento vai do retrato mítico do colonizado a um retrato tornado realidade. Existe, todavia, diz Albert Memmi, uma certa adesão do colonizado à tese do colonizador do ponto de vista factual. Porquanto, no seu inconsciente coletivo, o negro é também defensor da ideia de que o europeu (o branco) goza de um prestígio e dispõe de técnica, autoridade, honra e capacidade organizacional. Contudo, não se pode perder de vista de que “esta adesão é o resultado da colonização e não sua causa; ela nasce depois e não antes da ocupação colonial”<sup>724</sup>. Com esta tese, Albert Memmi deixa bem claro que, do ponto de vista psicológico, a recusa de si e o amor pelo opressor é uma psicose de submissão simbólica, típica de indivíduos oprimidos, que resulta do longo processo de interiorização de um retrato de si elaborado pelos seus opressores<sup>725</sup>.

De referir, no entanto, que para fundamentar a sua tese sobre a suposta “natureza auto-alienável” do negro, Jules Harmand faz uma espécie de estudo comparativo entre as colónias negro-africanas, magrebina e asiáticas. E deduz que contrariamente à realidade asiática e, em certa medida, magrebina, os negros mostram um enorme entusiasmo em ser administradores e missionários da cultura literária, do conhecimento ou da civilização científica e da modernidade tecnológica ocidentais. Pelo que conclui que a manutenção dos programas escolares europeus entre os negros era a coisa mais simples porque:

lhes pareciam perfeitos e a questão da língua não se colocava porque era uma questão de prestígio e de felicidade falar a língua superior [...] a elite é, no seu todo, bem preparado e entrosado com o ensino europeu e mais apto a tirar dele os melhores benefícios<sup>726</sup>.

Para lá da verossimilitude contida neste extrato, parece-nos, todavia, que Jules Harmand terá, em certa medida, ignorado o clima de imposição e de despersonalização que presidiu aos momentos iniciais de inserção de padrões europeus ou ocidentais na

<sup>723</sup> Cfr. MEMMI, Albert (1985). Op. cit., p. 107.

<sup>724</sup> Cfr. *Ibid.*

<sup>725</sup> Cfr. *Id.*, pp. 136-137.

<sup>726</sup> HARMAND, Jules (1910). Op. cit., pp. 257, 264.

África negra, bem como os reais propósitos subjacentes na aparente intenção de integrar os selvagens na grande comunidade de civilizados. Muitas destas razões já foram evocadas e outras tantas serão ainda evocadas ao longo deste trabalho. Seja, como for, é preciso dizer que a veracidade desta asserção é a prova inquestionável de que o negro “evoluído” é, em grande medida, responsável pela deslocação do sentido de alteridade que se operou entre os negros. O negro “evoluído” apaixonado pelo mundo do branco preferiu renunciar a alteridade negra para tentar encontrar um lugar, se não entre os brancos, pelo menos na mundividência destes. Ora, tomando em consideração o postulado segundo o qual o negro, enquanto “*muntu*”, é essencialmente alteridade, forçoso se torna concluir que a negação desta alteridade enuncia uma crise de identidade do negro e torna-se, conseqüentemente, um ponto de vulnerabilidade da política enquanto estrutura social de valorização da alteridade por excelência.

Aliás, a própria noção de político, isto é, o “*zoon politikon*” universalmente adotada, como oposto de “idiota” ou “*idiotés*”, tal como escreve Mário Sérgio Cortella<sup>727</sup>, torna-se ininteligível num contexto de negação simbólica ou real da alteridade. Por esta razão, Fanon situa o drama da crise de identidade negra no princípio da “auto-negação” que é, precisamente, consequência da recusa do negro como alteridade do branco. Na sua analítica de relações interpessoais entre negros, Fanon, defende que no plano subjetivo o negro alienado pelo ideal branco vive uma profunda síndrome de comparação. O negro é portador de uma natureza tributária que se manifesta com o aparecimento do outro. Cada vez que o negro entra em contacto com o seu semelhante, advém necessariamente questões comparativas como critério de determinação do lugar e do valor de cada integrante do diálogo. Conseqüentemente, o encontro entre negros já não significa o momento de acolhimento do outro na sua pureza ontológica e singularidade antropológica. Pois, passou a ser uma ocasião de afirmação da virilidade individual mediante um esforço de descoberta recíproca de uma suposta superioridade em relação ao outro<sup>728</sup>.

Com efeito, o encontro entre negros, marcados pela metafísica da culpabilidade emergida do contexto colonial, tornou-se, doravante, um palco de confronto onde o advérbio de quantidade “mais” é o aspeto matemático e estruturante de uma relação que se afirma, se firma e se infirma na comparação. O encontro entre negros tornou-se, na

---

<sup>727</sup> Cfr. CORTELLA, S. Mário & Renato J. Ribeiro (2010). *Política para não ser idiota*. São Paulo, Papirus 7 Mares, p. 7.

<sup>728</sup> Cfr. FANON, Frantz (1952). Op. cit., p. 63. & Cfr. FANON, Frantz (2008). Op. cit., p. 25.

verdade, lugar de demonstração de forças e oportunidade para aferir: “quem é o mais inteligente, quem é o mais escuro, quem é o mais miserável, quem é o mais indígena, etc?”<sup>729</sup>. Num tal contexto, observa Fanon, a vontade de afirmação de si torna-se, em si mesma, uma necessidade de aniquilamento do outro. Porque, “qualquer posicionamento de si, qualquer estabilização de si mantém relações de dependência com o desmantelamento do outro”, na medida em que a virilidade de cada um é construída sobre as ruínas do próximo. Está aqui patente que o “*muntu*” na condição de negro evoluído preocupa-se constantemente com a “auto-valorização” e com o ideal do ego. A sua entrada em contacto com o outro, como já referimos, é uma irrupção de questões valorativas que cristalizam as diferenças<sup>730</sup>.

Vítimas do narcisismo europeu, os negros desenvolveram uma dinâmica social assente num fundo narcisista que aliena a possibilidade do encontro, doravante assumido como uma ocasião de comparação. É precisamente este fundo narcisista de denegação do semelhante, isto é, do outro negro que determina a propensão do negro pelo mundo do branco, bem como a adoção deste último como sua alteridade preferencial<sup>731</sup>. Esta postura doentia do negro, alimentada pela síndrome de comparação que visa a afirmação de uma humanidade negada, ofusca e compromete o verdadeiro sentido de comunidade entre os negros. A vontade de edificar a sua virilidade sobre as ruínas do seu próximo consitui, em última análise, o momento da negação do ideal comunitário entre os negros. E Axelle Kabou admite, inclusive, a existência de um racismo, em certa medida, velado que transforma o encontro entre os negros em confronto<sup>732</sup>.

E é deste tipo de relações “encontro-confronto” que nascem os climas fracionistas muito peculiar entre negros no contexto poscolonial. Para contextualizar a lógica hostil que preside a este género de relações de tipo fracionista entre negros, Fanon evoca alguns casos de negrofobia dentro e fora do continente africano. Para começar, Fanon declara que os magrebinos uma vez que interiorizaram a verdade colonial segundo a qual o “europeu-branco” é a referência perfeita do humano, nutriram o sentimento de terem sido diminuídos pela sua localização geográfica. Porque se compreenderam como brancos acidentalmente localizados em África. Pela mesma razão, os antilhanos e outros afrodescendentes das américas encontraram no termo “preto” ou “*black*”, em oposição ao

<sup>729</sup> Cfr. FANON, Frantz (2008). Op. cit., p. 176.

<sup>730</sup> Cfr. FANON, Frantz (1952). Op. cit., p. 176.

<sup>731</sup> Cfr. FANON, Frantz (2008). Op. cit., p. 177.

<sup>732</sup> Cfr. KABOU, Axelle 2013 (1991). Op. cit., 37.

“negro”, o elemento diferenciador com os “negros” de África cujas características (genéticas e culturais) justificam, em certa medida, a resistência europeia em reconhecer neles a plenitude da humanidade<sup>733</sup>.

Fanon recorda, com efeito, que até 1939 a diferença de cores não era tão expressiva entre pretos e brancos nas Antilhas. A mestiçagem racial tornava mais diminuta a sensação da diferença racial. De facto, durante muitos anos o próprio Fanon alimentou uma forte convicção e um profundo afeto pela sua identidade francesa e, a exemplo de qualquer martinicano do seu tempo, chegou mesmo a ponto de pensar, em virtude da sua condição de filho de uma mestiça com uma pele clara, que os africanos, os negros eram os Senegaleses e que a boa tonalidade da pele dos martinicanos legitimava a sua ideia de superioridade em relação aos Senegaleses e a outros negros de África, tal como afirma Marcel Manville quando declara:

pensávamos que éramos franceses no sentido pleno da palavra, mas eis que, afinal, os franceses nos consideram como seres da segunda classe e que a nossa nacionalidade de empréstimo nada tem a ver com a nossa identidade fundamental, com a nossa essencialidade<sup>734</sup>.

Esta dicotomia ou cisão interna de uma identidade afirmada e negada por uma “colonização, que é também o drama de uma confiança traída”, ditou a rotura afetiva e a recusa de uma servidão montada pela estrutura da ideologia dominante do racismo de Amiral Robert<sup>735</sup> que se tornou mais visível em 1940. Foi, precisamente este quadro de crise de identidade e de tomada de consciência da sua verdadeira condição que operou em Fanon uma das mais significativas roturas existenciais que despertou nele o sentido de compromisso para com os mais fracos e para a necessidade de uma luta por um humanismo efetivamente universal. Marcel Manville sublinha que é, precisamente, este sentimento humanista, consubstanciado na sacralidade da “liberdade” que, em 1943, impulsionou Fanon a alistar-se no 5º batalhão de voluntários para a libertação da França na guerra contra Hitler. De facto, não constitui qualquer vaidade, diz Marcel Manville, afirmar que a profundidade do sentido humanista de Fanon nunca deixou de impregnar todo o seu pensar, suas atitudes, acções e reacções<sup>736</sup>.

Prova disso é que com pouco menos de dezoito anos, quando decide fazer parte do 5º batalhão de voluntários para a libertação da França, Fanon confronta os seus

<sup>733</sup> Cfr. FANON, Frantz (2011d). Op. cit., p. 712.

<sup>734</sup> Cfr. MANVILLE, Marcel (1986). “Témoignage d’un ami et d’un compagnon de lute”. In: *L’actualité de Frantz Fanon. Actes du Colloque International de Brazzaville*, 12-16 (Décembre), Op. cit., p. 15.

<sup>735</sup> Georges Achille Marie Joseph Robert (Amiral Robert) foi alto-comissário do Regime de Vichy para os territórios franceses ultramarinos de Atlântico de Oest. Cfr. *Ibid.*

<sup>736</sup> Cfr. MANVILLE, Marcel (1986). Op. cit., p. 15.



professores (martinicanos) fascistas, para os quais o conflito mortífero entre brancos era uma “bênção para os negros” e uma oportunidade de saída da servidão, com a seguinte convicção:

cada vez que a liberdade humana estiver em questão nós somos responsáveis, brancos, negros ou amarelos. E cada vez que a liberdade humana for ameaçada em qualquer parte que seja, engajar-me-ei sem reservas<sup>737</sup>.

E na carta à sua mãe, diz Marcel Manville, Fanon revela que o seu engajamento sem reservas pela liberdade humana assenta num pressuposto fundamental, isto é, “a nobreza do ideal da dignidade humana” em clara colisão com “ideal obsoleto” que os tinha mobilizado para a defesa da França e dos franceses, tal como transparece neste desabafo de Fanon que retomamos em parte:

se eu não regressar, se ouvirdes sobre a minha morte em face do inimigo, consolai-vos. Mas não digais nunca: morreu por uma boa causa. Digam, Deus chamou-o para si, pois, esta falsa ideologia, escudo de leigos e de políticos imbecis não devem nos iluminar mais. Enganei-me [...] <sup>738</sup>.

De salientar que os antilhanos não tinham experimentado, até então, as barreiras raciais e a discriminação, tal como em África onde o preto, o negro, o indígena ou o sujo remetia para uma única realidade ontológica de indivíduos desprezíveis, amaldiçoados, amputados, discriminados e ignorados na sua humanidade. Por isso, Fanon recorda os três grandes eventos que marcaram a viragem da metafísica martinicana do olhar sobre a realidade do negro, nomeadamente: i). O elogio negro de Aimé Fernand David Césaire após o seu regresso à Fort-de France, Martinica em 1939<sup>739</sup>. Aqui, Fanon mostra que a passagem de Aimé Césaire por Paris permitiu-lhe compreender a sua condição de negro e empreender um caminho oposto ao da sua despersonalização, bem como da despersonalização dos seus congéneres negro-africanos. Com efeito, Césaire, transformado pela experiência do racismo vivido em primeira pessoa, admite afinal que é “belo e bom ser negro”. Este elogio cesairiano, observa Fanon, foi profundamente questionado quer pelos mestiços, quer pelos negros: uns porque se julgavam ter escapado parcialmente a este buraco negro e outros porque lutavam para escapar desta grande noite.

Daí a questão: o que significa um tal elogio se “o grande buraco negro é uma fonte de verdade” que se opõe a qualquer louvor possível?” De facto, Fanon confessa que era escandaloso, entre os martinicanos, ouvir que um professor, um homem instruído e

<sup>737</sup> Cfr. MANVILLE, Marcel (1986). Op. cit., p. 15-16.

<sup>738</sup> *Id.*, p. 19.

<sup>739</sup> Cfr. FANON, Frantz (2011d). Op. cit., p. 712.

honrado fosse capaz de uma tal baixeza e sobretudo incapaz de compreender a “desventura de ser negro”<sup>740</sup>. ii). A guerra e a derrota da França foram outros elementos reveladores de que para os europeus, os indivíduos de raça branca pertencentes ao continente africano (África do Norte), os mestiços e os “pretos” martinicanos não passavam de negros. Quando muito, podiam ser apenas negros “evoluídos” e nada mais. A radicalização desta experiência na vida de Fanon ocorre quando mais de dez mil europeus se fixam em Martinica durante os quatro anos de ocupação da França pelos alemães.

Nos dizeres de Fanon, o menosprezo experimentado pelos martinicanos foi a “primeira experiência metafísica” da condição negra feita por um povo que sempre pensou que os negros estavam em África<sup>741</sup>. Acresce-se a isso, o discurso de Charles de Gaulle que, em 1944, após a libertação da França, cristalizou, ainda mais, os impulsos racistas sobretudo dos franceses e o desprezo em relação aos martinicanos e às colônias africanas. De salientar que Charles de Gaulle afirmou no referido discurso que a França não tinha perdido a guerra mas tinha sido traída e vendida pelos militares (africanos ou de ascendência africana) que decidiram entregar as espadas antes de serem alvejados<sup>742</sup>. iii). O nascimento do proletariado, em 1943, e a sistematização da consciência política dos martinicanos foi um outro momento que despertou a consciência negra entre os martinicanos. Para Fanon, esta tríplice experiência, elogio negro, guerra e derrota da França e nascimento do proletariado, ditou a metamorfose dos antilhanos que tomaram consciência, não só, da sua condição de negros, como também perceberam os contornos da metafísica de preconceitos que forja, fundamenta e dinamiza todo o discurso despersonalizante do negro com o claro propósito de dominação e exploração<sup>743</sup>.

Nesta altura os antilhanos que habitualmente diziam aos europeus: “não façam caso da minha pele preta, fui queimado pelo sol”. Viram-se forçados, a partir de 1945, a adotar uma nova fórmula, desta vez já afirmando a sua irmandade com os outros negros de África e do mundo: “não façam caso da minha pele branca, a minha alma é preta como a vossa, isso é o que mais importa”. Mas tal como os antilhanos haviam dito não aos europeus, os negros também diziam não aos antilhanos. Essa foi, nos dizeres de Fanon:

a segunda experiência metafísica dos antilhanos. Ressentiram o desespero. Assombrados pela impureza, oprimidos pela culpa,

<sup>740</sup> Cfr. FANON, Frantz (2011d). Op. cit., p. 708.

<sup>741</sup> Cfr. *Id.*, p. 709.

<sup>742</sup> DE GAULLE, Charles (1946). “Discours de libération de Paris”. In: *Discours et Messages, 1940-1946*, Paris, Berger-Levrault, pp. 474-476.

<sup>743</sup> Cfr. FANON, Frantz (2011d). Op. cit., p. 710.

encarquilhados pela culpabilidade, viveram o drama de não ser nem brancos, nem negros<sup>744</sup>.

É o drama da pele negra, máscaras brancas que cindiu a harmonia afetiva entre os africanos, em particular e os negros em geral. Por isso, o reconhecimento da existência desta profunda crise ontológica com implicações antropológicas e sociológicas na organização do espaço vital do “*muntu*” e a identificação do seu momento genético constituem, no entender de Fanon, o momento decisivo da descolonização da África subsariana<sup>745</sup>. De recordar que Fanon situa o fundamento da crise do “*muntu*”, por um lado, na situação de alienação inaugurada no contexto colonial e, por outro lado, no domínio colonial, enquanto momento de despersonalização total e absoluta do negro. Um domínio cujo resultado foi a desarticulação profunda da essência ontológica e da cultural dos povos subjugados; a negação da cultura dos povos, a sua redução à categoria de indígena e às mais categorias atrozes e a sua redução à condição de quintessência do mal. Todas estas reduções constituem os pressupostos que tornaram possível a obliteração da sua identidade e definiram a sua condição de alienados e, conseqüentemente, de seres antissociais no plano endógeno<sup>746</sup>.

É quase irrefutável que a violência simbólica, material e psicológica levada ao mais fundo do subconsciente coletivo dos colonizados negros, obrigou-os e obriga-os, ainda, a assumir, de forma inconsciente, na maioria dos casos, a forjada inferioridade antropológica e cultural e o caráter inorgânico e inacabado da sua própria estrutura mental. Por isso, problematizar a descolonização, hoje, é também reconhecer que toda esta violência levada ao cérebro do negro teve e continua a ter efeitos profundamente danosos, quer na assunção da particularidade de sua idiosincrasia, quer na sua autoconfiança de onde decorre a falta de fé e de convicção no seu poder de autodeterminação<sup>747</sup>.

Importa, no entanto, sublinhar que no plano cultural esta violência afetou mais os intelectuais e os líderes políticos e religiosos do que as massas. Pois, parafraseando Fanon, enquanto as massas procuravam manter intactas as suas tradições mais heterogêneas, dentro dos limites dos círculos de opressão, os intelectuais e os líderes políticos e religiosos, lançaram-se freneticamente na aquisição furiosa da cultura ocidental, constituindo-se numa periferia da cultura ocidental e assumindo uma postura

---

<sup>744</sup> FANON, Frantz (2011d). Op. cit., p. 711.

<sup>745</sup> Cfr. *Id.*, p. 711.

<sup>746</sup> Cfr. FANON, Frantz (1968). Op. cit., p. 195.

<sup>747</sup> Cfr. *Id.*, p. 197.

de centro em relação às culturas tradicionais africanas, relegadas ao nível de periferias internas. A não assunção desta identidade contrariada e a falta de rigor e de profundidade na análise destes “*quiproquós*” é, em si mesmo, um ponto nevrálgico que torna ineficaz qualquer projeto de uma descolonização efetiva de África<sup>748</sup>.

Daqui decorre o imperativo de compreender que o florescimento da vida cultural nacional, de invenções culturais ou transformações culturais nacionais depende de um profundo trabalho de “desalienação” cultural, sobretudo dos intelectuais e dos líderes políticos e religiosos que, imbuídos da cultura ocidental, mal compreendida e mal assimilada, vêm nas culturas nacionais um conjunto de tradições exóticas e retrógradas. Reduzindo-as, sem o dizer de forma explícita, ao nível de uma “etno-cultura”. Aliás, Fabien Eboussi Boulaga atesta, a este propósito, que o negro “evoluído” e alienado colabora na criação de um mundo que o nega e rejeita ou anula os outros humanos. O intelectual africano alienado é um potencial propagador de um saber alienador. E partindo deste pressuposto, Fabien Eboussi Boulaga levanta, de forma retórica, a questão de saber se o intelectual em África subsariana já se descolonizou? E à guisa de resposta Eboussi, sem rodeios, diz que em África: “ [...] o saber continua a jogar as mesmas funções que ontem”, isto é, a função alienadora<sup>749</sup>. Esta assunção eboussiana suscita um outro questionamento que consiste em saber: como perceber a existência de intelectuais desalienados num contexto de saberes alienadores?

Para sustentar o seu ponto de vista, Fabien Eboussi Boulaga defende que enquanto a escola e as políticas educativas permanecerem distribuídas e localizadas em zonas estratégicas e com conteúdos que negam o particular concreto em defesa de um universal abstrato imposto e assumido; enquanto continuarem a assumir o carácter de uma “forma racional de práticas e projetos institucionais, sociais e produtivos [...] destinados a reforçar a diferença e uma hierarquia ontológica” a escola e o saber que articula continuarão a ser uma ferramenta de alienação e auto-alienação<sup>750</sup>. Com esta deixa, de Fabien Eboussi Boulaga, coloca-se a questão de saber se a manutenção de um tal modelo educativo não é, em si mesma, expressão de um desejo mimético de representação e substituição do antigo mestre?

Dito de outro modo, a aposta africana nas políticas educativas estruturadas segundo o modelo reprodutivo de conhecimentos e de mestres consagrados pela tradição

---

<sup>748</sup> Cfr. FANON, Frantz (1968). Op. cit., p. 198.

<sup>749</sup> Cfr. BOULAGA, E. Fabien (1977). Op. cit., p. 168.

<sup>750</sup> Cfr. *Id.*, p. 169.

epistémica ocidental em detrimento do modelo crítico, criativo, contextualizado e inovador não constituem um indício de uma vontade, inconscientemente interiorizada, de cristalização da ideia do único centro de uma epistemologia válida que não ocorre sem a multiplicação de massas acríticas, de analfabetos funcionais e de ignorantes com necessidade de quem pense, organize e fale por eles? Partindo desta premissa, Fabien Eboussi Boulaga<sup>751</sup>, recorda que a descolonização deve também significar desalienação do saber, questionamento profundo e reinvenção de um sistema educativo edificado na vontade de dominação e exploração. O não questionamento e a não reinvenção deste sistema educativo significa “*ipso-facto*” negação de saberes locais e de culturas regionais enquanto sistemas originários de um pensar local sem o qual não pode haver qualquer abertura ao pensar universal, sem que uma tal abertura signifique uma absorção ou alienação do negro. Sendo certo que a negação de saberes locais e de culturas regionais não ocorre sem a consequente negação da própria identidade negro-africana, dentro das suas particularidades e especificidades.

Ora, a negação de saberes locais e de culturas regionais enquanto constituintes de uma identidade própria é, em certa medida, negação da condição de possibilidade do progresso material e espiritual de tal ou qual povo. Porquanto a cultura é, em primeiro lugar, expressão idiossincrática de um povo, das suas referências e interdições, dos seus modelos sociais e visão material, bem como das suas convicções éticas, políticas e religiosas do mundo. Neste sentido, a alienação ou a assimilação dos intelectuais de cada Estado africano, enquanto expressão material, espiritual e simbólica de uma inibição cultural, é, inevitavelmente, sinónimo de uma miséria nacional<sup>752</sup>. Miséria nacional porque os saberes locais e as culturas regionais constituem a soma das aspirações de todos os povos, resultante de tenções internas e externas das diferentes camadas sociais. E a sua emergência efetiva, nos territórios colonizados, pressupõe o renascimento do Estado e sua afirmação como uma nação efetivamente una e soberana. Aliás, não pode haver uma cultura nacional sem a nação, pois, é “a nação que reúne, em proveito da cultura, os diferentes elementos indispensáveis que lhe podem conferir credibilidade, validade, dinamismo e criatividade”. Pelo que se torna evidente que:

[...] uma nação nascida da ação combinada do povo, que encarna as aspirações reais do povo, que modifica o Estado, não pode existir senão sob formas excepcionais de fecundidade cultural<sup>753</sup>.

<sup>751</sup> Cfr. BOULAGA, E. Fabien (1977). Op. cit., p. 169.

<sup>752</sup> FANON, Frantz (1968). Op. cit., pp. 180, 197-198.

<sup>753</sup> *Id.*, pp. 204-205.

De facto, a cultura é, em última análise, a manifestação da consciência nacional, sendo a nação a forma mais elaborada da cultura de um povo. E se admitimos que o homem é o que ele mesmo faz, isto é, a sua cultura, então é forçoso reconhecer que a tarefa mais urgente hoje para os intelectuais e líderes africanos é a construção da nação enquanto lugar de realização da cultura, da liberdade nacional, de valorização de saberes locais e de consolidação de uma consciência coletiva de todos os povos que compõem um determinado Estado. Trata-se do cultivo de uma consciência nacional que não é sinónimo de um nacionalismo fechado em si, mas de potencialização de uma forma coletiva e distinta de existir que não separa a nação de outras nações, mas a faz presente na cena da história de nações. Pois, “é no centro da consciência nacional que se ergue e se verifica a consciência internacional”. De recordar que em Fanon a consciência nacional e a construção do universalismo humano não são duas pretensões antagónicas. A primeira é condição de possibilidade da segunda. Para Fanon, a consciência de si expressa na consciência nacional é garantia de uma comunicação madura e responsável. Por se tratar de uma consciência capaz de ultrapassar o “feiticismo da cor, tornando-se consciência de si e da sua própria humanidade”<sup>754</sup>.

Na verdade, a consciência nacional bem edificada “supera o risco de enclausuramento identitário para se tornar instrumento de comunicação universal” que se constrói no reconhecimento da necessidade da interdependência entre os humanos. A consciência nacional torna-se, deste modo, uma dimensão internacional autêntica que se mede pela qualidade de relações entre os membros da mesma nação. Ou seja, a sensibilidade nacional, isto é, a exigência de tratar cada homem e cada mulher do seu país com respeito, justiça e reconhecimento é o princípio de uma sensibilidade humanista e condição prévia para uma saudável abertura internacional. Nesta conformidade, diz Fanon<sup>755</sup>, a construção da nação é a condição de abertura internacional, pelo que a nação não deve ser confundida com uma estruturação monadológica de um povo, no sentido leibniziano do termo, tal com pretendeu a negritude.

Importa, desde logo, referir que, para Fanon, a consciência nacional não é sinónimo de um nacionalismo doentio, isto é, uma espécie de réplica de etnicismo, tribalismo ou xenofobismo. A consciência nacional é o princípio de desenvolvimento de uma consciência humana à medida do mundo. Aliás, Fanon entende tratar-se de um trabalho conjunto cuja realização:

---

<sup>754</sup> Cfr. FANON, Frantz (1968). Op. cit., pp. 205-206.

<sup>755</sup> Cfr. FANON, Frantz 2002 (1961). Op. cit., p. 235.

depende da ajuda decisiva de massas europeias [...] que primeiro devem decidir de acordar, sacudir as suas mentes e renunciar ao jogo irresponsável da bela ao pau que dorme<sup>756</sup>.

### **3.3. Da indagação científica da gênese da crise de personalidade do (ex)colonizado (negro) e do (ex)colonizador (branco) à indicação de perspectivas de saída**

Com vista a aprofundar, com maior objetividade científica, a gênese e as causas estruturantes de comportamentos patológicos que caracterizam as relações de negros, entre si, e de brancos com negros que, de forma consequente, condicionam a consecução do projeto político de reconstrução de um universalismo humano mais autêntico, Fanon recorre a vários estudos de psicanalistas, psicólogos, filósofos, sociólogos e politólogos. De referir que no seu último capítulo do “*Les Damnés de la terre*”, Fanon retoma a sua comunicação feita no Congresso de Escritores e Artistas Negros, em 1959, em Roma, sobre a “guerra colonial e os transtornos mentais”<sup>757</sup>. Apesar do pouco aprofundamento, em termos de estudos psiquiátricos e psicanalíticos, dos casos expostos por Fanon neste capítulo, a lição histórica deste capítulo reside nas manifestações psicossomáticas e comportamentais de origem neurótica que uma violência de tipo colonial pode desencadear nas suas vítimas e nas gerações mais próximas destas. Tanto é assim que a temática relacionada com as “consequências psico-afetivas” no (ex)colonizado ocupa um lugar central na dialética “alienação e libertação”.

Na sequência das suas investigações, Fanon confirma a existência desta relação “violência colonial e comportamentos patológicos” nos casos que estudou de forma aleatória e a partir dos quais classificou os comportamentos de muitos (ex)colonizados em quatro categorias: perturbações reacionais (resultantes de eventos traumatizantes vividos); perturbações consecutivas à tortura; quadros abandónicos nos órfãos e manifestações psicossomáticas<sup>758</sup>. Importa, desde logo, assinalar que Jean Khalifa e Robert J.C. Young na introdução geral do “*Écrits Sur L’aliénation et la Liberté*” dão conta de que as mais variadas notas clínicas acumuladas por Fanon e as respetivas análises ou reflexões sobre o fenómeno de alienação colonial e suas incidências na saúde mental dos colonizados refletem precisamente um trabalho de uma investigação científica aturada sobre a questão em análise<sup>759</sup>. Estes dois autores mostram também que a própria tese de doutoramento de Fanon já visava fundar cientificamente a distinção do

---

<sup>756</sup> FANON, Frantz 2002 (1961). Op. cit., p. 103.

<sup>757</sup> Cfr. CHERKI, Alice (2000). Op. cit., p. 302.

<sup>758</sup> Cfr. *Id.*, pp. 312-313.

<sup>759</sup> Cfr. KHALIFA, Jean & Robert J. C. Young (2015). Op. cit., p. 7.

psiquiátrico e do neurológico, sublinhando a importância do corpo e do movimento, de relações espaciais e sociais na estruturação da consciência ou sua alienação quando estas relações são interditas.

Na ótica de Jean Khalifa e Robert J.C. Young a tese de Fanon é uma crítica contra o biologismo sustentada pela etno-psiquiatria colonial que lhe permitiu repensar a cultura na sua relação com o corpo e com a história<sup>760</sup>. Com efeito, Fanon visitou, a título de exemplo, os estudos de Dominique-Octave Manoni, de Diedrich Hermann Wastermann, de Sir Alan Curthbert Maxwell Burns, de Jacques-Marie Émile Lacan, de Alfred Alder, de Sigmund Schlomo Freud, de Victor Schoelcher, de Germaine Guex, entre outros. Na sua análise interdisciplinar sobre a fundamentação da gênese da crise de identidade do negro, Fanon começa por mostrar que o exame do problema da colonização não deve incidir apenas na intersecção de condições objetivas e históricas que constituem a realidade colonial, mas também, e sobretudo, nas reais motivações que determinam as atitudes coloniais, bem como as possíveis modificações, acidentais e substanciais (na vida de colonizados e colonizadores) decorrentes de tais atitudes e sua suscetibilidade em afetar todo tipo de relações intersubjetivas de negros entre si e de brancos na sua relação com negros<sup>761</sup>.

No intuito de aprofundar uma tal análise, Fanon toma “*la psychologie de la colonisation*” de Dominique-Octave Manoni como provocação de partida. Contrariamente à tese de Manoni, Fanon mostra que o conflito que opõe o branco ao negro, assenta numa base de criações meta-ontológicas, geradoras de mal-entendidos e de profundas deturpações no e sobre o ser do negro e do branco. Trata-se de criações, primeiro assumidas como suposições e, posteriormente, assimiladas como convicções<sup>762</sup>. Esta analítica fanoniana sobre as criações meta-ontológicas do branco sobre o negro procura mostrar que as criações perturbadoras da imagem e da personalidade negra procedem, na sua gênese, de uma “perturbação narcisista” de carácter patológico próprio de uma ideologia dominante motivada, não só, pela necessidade de uma exploração absoluta do outro, mas também pelo desejo de eliminar uma insatisfação congênita, nos

<sup>760</sup> Esta análise consta de uma famosa comunicação sobre “La Culture National” que Fanon fez no IIº Congresso de Escritores e Artistas Negros, em Roma, em 1959. Cfr. KHALFA, Jean & Robert J. C. Young (2015). Op. cit., pp. 7-8.

<sup>761</sup> Cfr. FANON, Frantz (1952). Op. cit., p. 129. & Cfr. FANON, Frantz (2008). Op. cit., pp. 83-84.

<sup>762</sup> O mito do negro mau faz parte do inconsciente coletivo da civilização ocidental. Cfr. *Id.*, p. 136. & Cfr. *Id.*, p. 90.



termos de uma super-compensação alderiana<sup>763</sup>, propiciada pelo face-a-face entre os ditos civilizados indesejados nas suas terras de origem e os indígenas encontrados.

De facto, Matthieu Renault<sup>764</sup> recorda que a crítica da colonização, em Fanon, começa com a crítica psicanalítica da civilização. Uma civilização que viveu o momento de encontro com a África negra como ocasião para projetar fora de si o “selvagem” embutido no mais fundo da psique branca. Para Matthieu Renault, esta crítica que perpassa a “Pele negra, máscaras brancas” foi, por muitos, vista como um (re) editar da “*Malaise dans la civilization*” de Sigmund Freud, a partir de um ponto de vista anticolonial. Pois, na sua análise, Fanon retoma a questão da agressividade resultante de um complexo mal resolvido, já levantada por Sigmund Freud, mostrando como ela pode ser, não apenas interiorizada, mas também transportada para lá das fronteiras da comunidade e descarregada sobre o seu “outro” e sobre o estrangeiro. Daí, a necessidade de notar que nos termos alderianos, a inferiorização do negro é o correlato neurótico de um complexo de inferioridade que se exterioriza na necessidade de superiorização do branco sobre o negro<sup>765</sup>.

Neste sentido, a inferiorização do negro propiciada pelo face-a-face entre os ditos civilizados e os chamados indígenas foi, por um lado, uma ocasião de manifestação do estado neurótico da civilização ocidental e, por outro lado, o marco de rompimento originário da unidade ontológica e antropológica entre o negro e branco. As categorias “negro/branco” e seus respetivos conteúdos e derivados, romperam com todo o simbolismo metafísico que sustém a noção da humanidade no negro, quer na sua dimensão essencial, quer na sua dimensão existencial, pondo assim, em causa a seriedade do discurso sobre o aprimoramento do “universalismo humano” como meta por excelência da civilização ocidental<sup>766</sup>. Aliás, Fanon mostra que a própria divisão de raças é, antes de mais, uma divisão íntima do homem europeu. Pois, é no inconsciente coletivo europeu que se jogam as imagens geradoras de espaços de produção e de consumo do espetáculo de raças. Todavia, é necessário dizer que esta constatação fanoniana já remonta a Dominique-Octave Manoni que já admitia que:

---

<sup>763</sup> Na psicologia alderiana a necessidade de uma supercompensação resulta de um sentimento de inferioridade primário enraizado na experiência original de fraqueza, desamparo e dependência experimentadas por uma criança ou por um povo no seu ambiente social. Cfr. <https://pt.wikipedia.org/wiki/complexo> de inferioridade, 24/02/2018.

<sup>764</sup> Cfr. RENAULT, Matthieu (2011). Op. cit., p. 34.

<sup>765</sup> Cfr. FANON, Frantz (1952). Op. cit., p. 129. & Cfr. FANON, Frantz (2008). Op. cit., p. 84.

<sup>766</sup> Cfr. RENAULT, Matthieu (2011). Op. cit., p. 34.

a separação desenhada pelo racismo, com toda a sua carga de afetividade confusa, entre os homens, é a imagem de uma separação que divide o sujeito no interior de si mesmo, contra ele próprio<sup>767</sup>.

Daqui resulta a dedução de Fanon de que a colonização e a história inconsciente europeia são apenas duas faces da mesma moeda. Fanon estende a sua crítica à moral civilizacional como resultante da necessidade de combater as pulsões mais imorais condenadas no interior da civilização. Ou seja, a moral civilizacional, tal como vivenciada no contexto colonial, é reveladora de um espaço da civilização ocidental que é, simultaneamente, um espaço psíquico ocidental. Trata-se de uma moral de clivagem, nascida no lumiar de uma economia psíquica do racismo e de uma lei psico-política da civilização de descarga e distribuição de pulsões, afetos e sentimentos de culpabilidade segundo as raças. Uma tal moral ocidental configura, no entender de Fanon, um verdadeiro “processo de repartição racial de culpabilidade”<sup>768</sup>. Fanon corrobora, deste modo, a tese sartriana segundo a qual o racismo se funda sobre a oposição binária de dois princípios antagónicos, o do bem (representado pelo branco e todos os seus derivados) e o do mal (representado pelo negro e todos os seus originados), constituídos em dois polos em perpétua luta que reforça o entendimento de que “a cisão psíquica do homem branco é um efeito de um conflito moral”<sup>769</sup>.

Trata-se de um maniqueísmo delirante, como sublinha Jean-Paul Sartre na “*Réflexion sur la question juive*”, no qual o bem não é produto de uma criação, mas sim, efeito de uma purificação<sup>770</sup>. Perspetiva, de resto, já assumida, antes de Fanon, por Carl Gustav Jung que, de forma muito direta, disse: “o homem branco não estando à altura de julgar o seu próprio estado mental, teve que aprender, em jeito de projeção, a ver-se nos olhos do “outro”, tendo, deste modo, criado um outro que não é protagonista de forma plena, mas simplesmente um espelho da psique e de políticas ocidentais<sup>771</sup>. Um olhar, segundo Fanon, “*a priori*”, marcado pelo juízo disjuntivo fundado sobre um sistema de antinomia que dá origem a um pensamento essencialmente dualista, tributário de uma lógica binária assente num antagonismo maniqueísta: civilizado/primitivo; bonito/feio; superior/inferior; moral/imoral; rico/pobre; humano/animal, autossuficiente/dependente,

<sup>767</sup> MANONI, Dominique-Octave (1984). *Prospero et Caliban. Psychologie de la colonisation*. Paris, Éditions Universitaires, p. 191.

<sup>768</sup> Cfr. FANON, Frantz (1971). Op. cit., pp. 155-156.

<sup>769</sup> Cfr. SARTRE, Jean-Paul (2004). *Réflexions sur la question juive*. Paris, Gallimard, p. 165.

<sup>770</sup> Cfr. SARTRE, Jean-Paul (2004). Op. cit., pp. 16, 47.

<sup>771</sup> Cfr. JUNG, C. Gustav (1948). *Après la catastrophe. Aspects du drame contemporain*, Genève, Georg & Cie, p. 174.

etc. Uma estrutura binária que encontra na linguagem e nas línguas do colonizador o seu lugar ideal de expansão.

Esta última observação fez com que na sua análise sobre o poder ambivalente da linguagem, Fanon procurasse mostrar que do ponto de vista linguístico o colonizador construiu um simbolismo da negrura que determina a rejeição do negro, não como um conceito abstrato mas como uma imagem corporal relacionada ao escuro, à sombra, à escuridão, à noite, ao labirinto ou à profundidade abissal<sup>772</sup>. É a partir destes conceitos cuja presença no inconsciente coletivo do branco representa o arquétipo de fenómenos repugnantes ou de valores inferiores, que se pode deduzir, pelo exercício da linguagem, que o colono conseguiu fazer do negro o outro do branco, o não identificável, o não assimilável ao branco. De referir que na sua obra “*Domination et colonisation*”, Jules Harmand<sup>773</sup> defende, a este respeito, que os negros são para os brancos elementos incompatíveis e não assimiláveis. E em seu entender, este sentimento tão-natural de repugnância ou de ostracismo não deve ser reduzido ao plano de preconceitos. Pois, é fundamental, prossegue Jules Harmand, ver a persistência deste costume chocante no resultado de uma experimentação científica que confirma a existência:

do perigo que as mestiçagens ilegítimas, por natureza, provocam a uma sociedade superior [...], ao seu estado moral, à sua necessidade de atividade, de ordem e de regularidade<sup>774</sup>.

E parece-nos que Albert Memmi partilha da mesma opinião em termos ligeiramente diferentes. Tudo dá a entender que Memmi situa o argumento da teoria de não assimilacionismo do negro no plano axiológico e organizacional. Embora condene o instinto de dominação dos ocidentais, Albert Memmi reconhece a superioridade ocidental no plano moral, científico, técnico, militar, filosófico e organizacional. E deduz que é a ausência destes valores ocidentais de liberdade e progresso, da democracia e dos direitos humanos nas instituições africanas que atraem, por via de imigração, milhares de africanos para o Ocidente, gerando, por via da mestiçagem, graves problemas de integridade de identidades culturais. A mestiçagem torna-se ainda um grave problema, sublinha Albert Memmi, quando envolve magrebinos, pois, o “Islão não é apenas uma religião”, mas é também e sobretudo, “uma cultura e uma civilização que engloba o social e mesmo o político”<sup>775</sup>. Importa, no entanto, salientar que é precisamente nesta aspiração, pelo

<sup>772</sup> Cfr. FANON, Frantz (1965). Op. cit., p. 153.

<sup>773</sup> Cfr. HARMAND, Jules (1910). Op. cit., p. 66.

<sup>774</sup> *Ibid.*

<sup>775</sup> Cfr. MEMMI, Albert (2005). Op. cit., p. 108, 112, 131.

mundo europeu, enraizada, sobretudo, no inconsciente coletivo do negro evoluído que Fanon situa o drama da alienação ontológica do negro, consubstanciada numa situação que lhe torna duplamente “outro”. “Outro do branco” e “outro do negro”, ao mesmo tempo<sup>776</sup>.

Com efeito, Fanon funda a sua ontologia política no elemento diferencial que resulta de uma percepção humana estruturante do imaginário coletivo antilhano (sociedade na qual nasceu e cresceu); uma percepção assente num complexo racial que sacraliza a cor branca e despreza a cor negra, definindo, deste modo, o tipo de relação entre brancos e negros como relação de dominação e subjugação. É em face desta “experiência metafísica decisiva” que Fanon reafirma a necessidade de despertar o negro para a liberdade de ser “*soi-même*” e para o respeito pelo outro indistinto<sup>777</sup>. Partindo desta perspetiva da ontologia política proposta por Fanon, M a M. Ngal afirma, ironicamente, que “a originalidade do negro está no facto de possuir os dois polos da imagem num ponto tal que o seu “eu” assegura sempre o poder e a transcendência do outro. Mas no fim das contas, M a M. Ngal acaba por mostrar que o negro tem uma aparente autonomia do “eu”, de um “eu” heteronomizado e paradoxalmente redutível ao “eu” do outro. A sua unidade é assegurada pela sua atitude de deixar falar o outro nele. Mas esta atitude foi ela mesma criada pelo outro” em forma de um maniqueísmo delirante cuja vocação originária é de suprimir qualquer zona de intersecção entre os dois opostos. A sua sombra e os seus instintos projetam-no do outro lado da linha de clivagem e pode os localizar num mapa que não é menos geográfico que psíquico<sup>778</sup>.

Espelha-se nesta afirmação, a manifestação de uma vontade de compensação elevada ao plano de sobrecompensação que torna impossível qualquer diálogo entre os opostos<sup>779</sup>. E o dramático desta dupla injunção do colonizador reside numa oculta e paradoxal exigência de que o outro seja como ele, mas que permaneça diferente, ao mesmo tempo. Esta dupla injunção é, de facto, reveladora da “des-racionalização” de uma razão que perdeu qualquer relação com o princípio da não contradição, admitindo ao mesmo tempo e sobre o mesmo aspeto, a possibilidade do ser e do não ser. E é esta insensibilidade ao princípio da não contradição que Fanon reputa de atroz no processo de subjetivação do negro a partir da análise de Manoni<sup>780</sup>. É inquestionavelmente cruel, diz

<sup>776</sup> Cfr. FANON, Frantz (1965). Op. cit., 131-132.

<sup>777</sup> FANON, Frantz 2001 (1964). Op. cit., p. 32.

<sup>778</sup> Cfr. NGAL, M à M (1986). Op. cit., p. 78.

<sup>779</sup> Cfr. RENAULT, Matthieu (2011). Op. cit., pp. 40-41.

<sup>780</sup> Cfr. FANON, Frantz (1971). Op. cit., p. 78.

Fanon, retomando a palavras de Dominique-Octave Manoni, a assunção do “facto de nos termos descoberto primeiro como homens” (pela identificação) e “de termos, em seguida, rompido esta unidade em brancos e negros”<sup>781</sup>. É desde esta afirmação da ontologia despersonalista do negro que Fanon admite que uma vez que a declaração do complexo de superioridade do branco, no sentido alderiano do termo, é uma forma simbólica de supressão de qualquer valor humano no negro, a sua evocação afeta qualquer originalidade de auto-determinação do negro e cria condições para fazer dele um mero parasita, uma besta, uma fera e um esterco ambulante à mercê do seu carrasco<sup>782</sup>.

Na ótica de Fanon, Dominique-Octave Manoni não se terá interessado com a descolocação da alteridade operada na e pela psicologia colonial como pressuposto, indispensável, para compreender o complexo de inferioridade que o autor da “*Psychologie de la colonisation*” associa, erroneamente, ao suposto “complexo de dependência” do colonizado<sup>783</sup>. Com efeito, a deslocação da alteridade do negro ao branco, cujo corolário é a negação do negro pelo negro, resulta do facto de que a psicologia colonial logrou transformar o negro num “simples lugar de projeção”. E em relação ao “complexo de dependência”, Fanon mostra que esse erro decorre do próprio desejo de libertação do colonizado que Manoni silencia<sup>784</sup>. É preciso sublinhar, tal como realça Alice Cherki, que vinte anos depois da publicação da obra de Fanon e cinco anos após a sua morte, Dominique-Octave Manoni, publica, na Revista “*Race*”, um artigo intitulado “*The decolonization of myself*”, em que autocritica muitas das suas teses avançadas, em 1950, na “*Psychologie de la colonisation*”, pondo em causa as suas fontes de inspiração, isto é, as teorias psicanalistas contraditórias da inspiração de uma ideologia universalista colonizadora que anula a diferença<sup>785</sup>.

Nesta conformidade, a “Pele negra, máscaras brancas” é uma espécie de denúncia, não só, do complexo de superioridade como resultado de uma “neurose de supercompensação” no branco, mas também da sua transferência para o negro, em forma de máscaras brancas. Ou seja, a transferência do complexo de superioridade do colono branco para o negro “evoluído” que, doravante, se assume como uma variável do branco, é uma consequência do desejo mimético enraizado no seu inconsciente, enquanto forma

<sup>781</sup> Cfr. MANONI, Dominique-Octave (1984). Op. cit., p. 86.

<sup>782</sup> Cfr. FANON, Frantz (1952). Op. cit., p. 141. & FANON, Frantz (2008). Op. cit., p. 94.

<sup>783</sup> Cfr. MANNONI, Dominique-Octave (1950). *Psychologie de la colonisation*. Paris, Éditions du Seuil, p. 27.

<sup>784</sup> Cfr. CHERKI, Alice (2000). Op. cit., pp. 62-63.

<sup>785</sup> Cfr. CHERKI, Alice (2000). Op. cit., p. 67.

inconsciente de escapar à condição de inferioridade pré-definida pela estrutura social de confronto racial. De facto, os estudos realizados por Fanon permitiram-lhe deduzir que é no instinto capitalista e na situação de violência experienciada pelo branco, antes do seu encontro com o negro, que se deve procurar a justa compreensão do sentido e do desejo de uma violência atroz que caracteriza as relações humanas no contexto colonial e pós-colonial. No seu diagnóstico, Fanon, descobre a existência de uma síndrome de denegação como algo sintomático em muitos negros. A causa desta síndrome é a opressão colonial que introduziu no inconsciente coletivo do negro um complexo “psico-existencial” que permitiu, não só, a criação da categoria de “negro”, mas também a inculcação do sentimento de desprezo, tanto pelo negro visto como um mal absoluto, quanto pela sua mundividência sociocultural<sup>786</sup>.

### **3.4. Fanon e o diagnóstico clínico da situação colonial, suas consequências e perspectivas de saída**

Após sete anos de experiência e observações psicanalíticas (como médico psiquiatra no hospital de Blida-Joinville em Argélia) com colonizados e colonizadores em situação de tensão, Fanon depreendeu a existência de uma crise de personalidade generalizada, como elemento patológico subjacente na relação entre o negro e o branco: “o negro é escravo do seu complexo de inferioridade e o branco escravo do seu complexo de superioridade, ambos se comportam segundo uma linha de orientação neurótica”<sup>787</sup>. Destas observações clínicas, Fanon concluiu que a colonização, tal como qualquer outra forma, velada ou aberta, de opressão ou subjugação de um povo é, e será sempre, em sua essência, uma indústria hospitalar psiquiátrica. Porque toda a opressão não contestada é uma ocasião favorável para a produção de uma patologia mental cujas primeiras manifestações são a violência gratuita e generalizada, homicídios coletivos entre os oprimidos. Uma violência que em termos psiquiátricos se justifica com base no seguinte axioma:

quando a soma de excitações nocivas ultrapassa um certo limite, as posições defensivas dos oprimidos desmoronam e estes últimos se vêm então em grande número nos hospitais psiquiátricos ou noutras formas de esquizofrenias que ganham corpo no comportamento quotidiano dos oprimidos<sup>788</sup>.

---

<sup>786</sup> Cfr. FANON, Frantz (1952). Op. cit., p. 176.

<sup>787</sup> Cfr. FANON, Frantz (1968). Op. cit., p. 212.

<sup>788</sup> *Ibid.*

Neste sentido, o colonialismo, enquanto submissão e negação sistemática do outro, é uma decisão narcisista de aniquilamento psicológico do outro que culmina numa crise de personalidade e compele o povo dominado a interrogar-se constantemente sobre a sua real identidade: “quem sou eu na realidade?” Um questionamento, em si mesmo, propiciador de uma angústia geradora de uma crise existencial e de uma situação neurótica que confirma, em certa medida, o propósito do opressor que consiste em fazer do oprimido a quintessência do mal<sup>789</sup>. Fazendo jus aos conhecimentos científicos de que dispunha no domínio da psiquiatria clínica e num esforço de compreensão da história psicológica, afetiva, biológica e social dos pacientes, Fanon procede à uma classificação de perturbações apresentadas pelas vítimas da opressão colonial sob a rúbrica de “psicoses<sup>790</sup>reacionárias” cujo acontecimento desencadeador é, principalmente, a atmosfera sangrenta, cruel e as práticas desumanas vigentes nas comunidades de proveniência dos pacientes<sup>791</sup>. Partindo deste quadro clínico, Fanon inferiu que a opressão colonial desarticulou profundamente a personalidade dos torturados e dos próprios torturadores. E o mais dramático é que a este quadro de psicoses associam-se as “psicotizações secundárias” que configuram os casos em que o conjunto da personalidade foi definitivamente deslocado<sup>792</sup>.

Esta constatação leva Fanon a concluir que todos estes processos patológicos são, do ponto de vista clínico, suscetíveis de persistirem meses ou anos a fio, atacando maciçamente o eu das vítimas e deixando, como sequela, uma fragilidade comportamental facilmente perceptível. Em muitos casos este quadro de psicose é agravado por uma causalidade difusa com vários acontecimentos desencadeadores. No intuito de tornar a sua mensagem mais perceptível a todos os leitores, Fanon declara ter evitado qualquer discussão semiológica, gnosiológica ou terapêutica, isto é, uma

<sup>789</sup> FANON, Frantz (1968). Op. cit., p. 212.

<sup>790</sup> Segundo a “National Institute of Mental Health”(NIMH-2008), no item sobre: *Recovery After an Initial Schizophrenia Episode* (RAIE), a psicose é uma perturbação mental que causa dificuldades em determinar o que é ou não é real. Entre os sintomas, os mais comuns são: delírios ou convicção em falsas crenças, alucinações (ver ou ouvir coisas que outras pessoas não vêem nem ouvem), insónia, ansiedade, ideais fixas de autodestruição, discursos incoerentes e comportamentos inapropriados para as situações vigentes (ausência de coerência, de civismo e de sentido de responsabilidade no agir individual (Consultado a 19 de Outubro de 2018, In: [http://pt.wikipedia.org/wiki/Psicose#cite\\_note\\_NIH2018QA-4](http://pt.wikipedia.org/wiki/Psicose#cite_note_NIH2018QA-4), A Enciclopédia Livre.

<sup>791</sup> Cfr. FANON, Frantz (1968). Op. cit., p. 218.

<sup>792</sup> Psicose ansiosa grave de tipo de despersonalização; Psicose de complexo de culpabilidade inconsciente; Psicose de perturbações pós-emocionais de tipo letárgico; Psicose de conduta homicida precoce; Psicose de perturbações reacionais; Psicose de delírio de acusação e conduta-suicida disfarçada em atos terroristas; Atitudes neuróticas resultantes de uma ansiedade embaraçadora; A fobia inibidora; Psicose de melancolia hétero destrutiva; Psicose de medo resultante na incapacidade de explicar e defender uma dada posição na devida altura, ect. Cfr. FANON, Frantz (1968). Op. cit., pp. 218-237 & Apêndice, pp. 680ss.

linguagem estritamente técnico-científica para permitir que as comunidades colonizadas tivessem consciência desta realidade que pode condicionar, em grande medida, a possibilidade de uma efetiva descolonização de África. Mas em termos gerais, o complexo de inferioridade do negro, diz Fanon, é do tipo neurótico obsessional que o mergulha numa neurose situacional<sup>793</sup>.

As observações clínicas de Fanon permitiram-lhe também aferir a existência de uma tentativa latente, no negro, de fugir à sua individualidade e de aniquilar o seu estar-aqui enquanto negro. Esta propensão de auto-aniquilação decorre do facto de que o negro inferiorizado passa da insegurança humilhante à auto-acusação, situação que o leva até ao desespero de si pelo facto de ser vítima, não só, da ideia que os outros se fazem dele, mas, sobretudo, da sua aparição na condição de negro<sup>794</sup>. Num tal contexto, qualquer projeto ontológico de construção de um universalismo humano torna-se irrealizável pelo facto de existir na “*weltanschauung*” do (ex)colonizado e do (ex)colonizador uma impureza, uma tara que se opõe a qualquer explicação ontológica. Pois, a dialética efetiva e constitutiva do mundo negro e branco induziu no negro, tal como refere Dino Constantini, o complexo de inferioridade e o sentimento de culpa sobre a sua raça, sua herança cultural e suas tradições ancestrais, provocando nele um desalojamento e uma extirpação sem precedentes do seu êthos originário<sup>795</sup>.

Mais uma vez, Fanon insiste no facto de que esta impureza psicológica que se faz presente na ordem da dialética constitutiva e estruturante do mundo colonial exterioriza-se na lógica binária da linguagem enquanto lugar de manifestação do impulso narcisista de segregação social. As expressões como: o negro não presta; este homem é mais branco do que negro; um dia mostro-lhes a minha parte negra; eu sou negro apenas de pele; você é muito diferente dos negros que conhecemos; você já é branco como nós; você fala bem e reflete como nós, todos creem em si como se não fosse negro; de preto você só tem a aparência e um pouquinho de cor; eu sou preto por equívoco; você é quase branco; este branco é mais negro do que branco, de branco este não tem nada; você é um preto evoluído, o negro é selvagem, etc.<sup>796</sup>, todas estas expressões pronunciadas, muitas vezes,

<sup>793</sup> Cfr. FANON, Frantz (1968). Op. cit., pp. 213-214.

<sup>794</sup> Quando me amam, dizem que o fazem apesar da minha cor. Quando me detestam, acrescentam que não é pela minha cor. Cfr. FANON, Frantz (2008). Op. cit. p. 109.

<sup>795</sup> Cfr. CONSTANTINI, Dino (2008). Op. cit., pp. 103-104.

<sup>796</sup> Expressões extraídas, por Fanon, de uma conversa de amigos, em que o amigo branco (Coulanges) procura convencer o seu amigo negro (Jean Veneuse) a casar com uma branca (Andréa Marielle) que muito o ama, mas ele vive o complexo da sua pele negra. Fanon propõe um estudo psicológico capaz de aferir, por um lado, as reais motivações que presidem aos casamentos inter-raciais no sentido de ver qual é a prevalência do sentimento de conquista (conseguir domar a suposta raça superior ou conseguir obter uma



na maior normalidade possível, carecem, no entanto, de uma profunda análise semântica, psicanalítica, psicológica, filosófica e, até, filológica, tal como diria Nietzsche, na “Genealogia da moral”, para examinar o contexto que as gerou, o propósito para o qual foram geradas e a missão nefasta que têm cumprido no universo social da intersubjetividade, quer entre negros, quer entre branco e negros.

De salientar que nas suas análises clínicas, Fanon associa a situação de alienação vivida pelo negro (por vários negros, pelo menos) com um tipo específico de neurose. Trata-se de uma “neurose situacional provocada pelas relações sociais patogénicas que resultam de um desvio existencial”<sup>797</sup>. Neste sentido, a tese fanoniana que defende que o colonizado é obra do colonizador ganha uma particular relevância no contexto negro. Pois, falar da colonização no contexto negro, é, antes de mais, evocar esta situação de profunda alienação do inconsciente coletivo do negro e de cuja erradicação depende o progresso e o desenvolvimento do continente africano. Porque é do núcleo desta neurose resultante de um desvio existencial que Fanon empreende as suas análises etiológicas para compreender o universo tão complexo de complexos “psico-existenciais” e as anomalias afetivas que se depreendem nos comportamentos anormais, que revelam algum desconforto, algum sentimento de angústia ou de diminuição, de insuficiência ou de intranquilidade psicológica que parece caracterizar, tal como afirma Henriette Didillon e Dominique Bounsana<sup>798</sup>, o encontro entre o branco e o negro e entre negros de distintas categorias sociais.

É preciso, no entanto, salientar que, segundo Fanon, a neurose situacional afeta tanto o branco quanto o negro. Aliás, o negro só assimilou o inconsciente coletivo europeu que erigiu a cor negra como símbolo do mal, pois, muito antes de embrutecer a consciência do colonizado, o colonialismo embruteceu a consciência do colonizador. A grande diferença reside no tipo de complexo que esta neurose situacional desperta em cada categoria humana em análise: o complexo de superioridade ou de inferioridade. Daí a afirmação irónica de Fanon que diz: “desconfio de tudo quanto é negro em mim, isto é, da totalidade do meu ser [...] Tomo-me a odiar o negro. Mas constato que sou um

---

qualidade de parceiro ou parceira que lhe seria impossível na sua raça) e, por outro lado, o sentimento de consagração subjetiva (que se consubstancia no desejo de romper a zona de proibição ou de conseguir a igualdade com a ilustre raça), bem como o sentimento de certeza de poder dominar os contornos da relação (quer no plano familiar, quer no plano dos interesses materiais, económicos...) Cfr. FANON, Frantz (1952). Op. cit., pp.115, 117-118. & Cfr. FANON, Frantz (2008). Op. cit., pp. 73-75.

<sup>797</sup> Cfr. FANON, Frantz (1952). Op. cit., pp. 31, 68.

<sup>798</sup> Cfr. DIDILLON, Henriette & Dominique BOUSANA (1986). Op. cit., p. 256.

negro”<sup>799</sup>. Com efeito, Fanon mostra que no plano psicológico a associação da imagem do negro ao mal, ao desagradável e, por conseguinte, ao repugnante preparou o inconsciente do negro a combater a sua própria imagem, e ao mesmo tempo, a desenvolver uma simpatia pelo branco como forma compensatória de sentir a sua existência negada e de procurar afirmá-la por via da sua negação em si ou no outro.

O negro de forma consciente ou inconsciente, diz Fanon, “admite a superioridade indiscutível do branco e todos os seus esforços tendem para a realização de uma existência branca”<sup>800</sup>. Henriette Didillon e Dominique Bounsana, partindo da análise fanoniana da neurose situacional, deduzem que os fenómenos como: branqueamento da pele, aplicação de cabelos de brancas, imitação fiel e perfeita da dicção ocidental<sup>801</sup>, evocação da passagem pelo Ocidente como argumento de autoridade<sup>802</sup>, rejeição dos mais escuros e de indivíduos com uma pele sem ou com pouco brilho<sup>803</sup> e outros comportamentos relacionados, são reações que dimanam deste complexo de inferioridade que redundam em mecanismos patológicos de compensação ou de super-compensação, visando reduzir a ausência de ser que lhe é amputado e satisfazer o seu mais profundo desejo inconsciente: “ser branco” – o “verdadeiro homem”<sup>804</sup>.

Logo, o negro é o mais afastado do negro e o mais próximo do branco, pelo seu desejo inconsciente de uma auto-afirmação que se realiza na auto-negação. A neurose situacional configura entre os negros a consubstanciação da negrofobia e da “porofobia” cujas consequências vão muito além de comportamentos acima referenciados. Entre as mais desastrosas consequências resultantes das fobias acima evocadas figura a instalação da neocolonização, uma (de entre as várias) das causas do subdesenvolvimento do continente africano. Porque, tal como observa Albert Memmi o complexo de inferioridade do negro desencadeia nele um movimento de identificação em direção ao outro mais prestigiado, arrancando-se de si mesmo e alimentando em si um sentimento

<sup>799</sup> Cfr. FANON, Frantz (1952). Op. cit., pp. 175, 179.

<sup>800</sup> Cfr. *Id.*, p. 205.

<sup>801</sup> “*Le Noir [...] sera d’autant plus blanc, c’est-à-dire se rapprochera d’autant plus du véritable homme, qui aura fait sienne la langue française*”. Cfr. DIDILLON, Henriette & Dominique BOUSANA (1986). Op. cit., p. 34.

<sup>802</sup> “*Le noir qui connaît la métropole est un demi-dieu. Il en revient comme chargé d’un supplément d’être, affichant une supériorité et adoptant une attitude critique à l’égard de ses compatriotes*”. Cfr. *Id.*, pp. 35, 38.

<sup>803</sup> “*Les Noirs se comparent et se consolent en trouvant parmi eux de Noirs plus sauvages et moins évolués [...] il existe également une échelle de comparaison qui repose sur une hiérarchie de couleurs de peau, valorisant le clair au détriment du sombre et jouant parfois un rôle dans le choix amoureux [...]*”. Cfr. *Id.*, p. 41.

<sup>804</sup> Cfr. DIDILLON, Henriette & Dominique BOUSANA (1986). Op. cit., p. 34.

dissimulado de auto-destruição ou de vergonha e ódio de si que se exterioriza na preferência da realidade branca sobre a realidade negra. E quanto mais evoluído se julgar, mais aguda se torna a consciência fraturada diante da sua realidade social, ontológica e cultural que o expõe e o confronta com um movimento dialético inconciliável de “repulsão”<sup>805</sup>. O negro interiorizou os preconceitos de cor e da cultura que se consubstancia numa negrofobia.

Julie Lirus<sup>806</sup> revela que nas comunidades africanas poscoloniais é natural que a pessoa muito escura seja um camponês, um pobre e um analfabeto, mas a sua ascensão aos lugares cimeiros repugna e revolta os detentores de uma boa tonalidade de pele. Fanon fala de uma espécie de síndrome que pode ser apelidada de “sérum de desnegrificação” entre os negros, como expressão inconsciente de recusa do peso de uma cor e de um corpo que lhes foram revelados como uma maldição<sup>807</sup>. O negro (num universo bastante significativo) é refém de uma imagem de si que é uma pura representação colonial. Entenda-se por representação, tal como sublinha Serge Moscovici:

uma organização psicológica, uma modalidade de conhecimento particular [...] unidade de imagens, de conceitos e de significações que se referem a um objeto [...] Um conjunto ordenado de asserções avaliativas baseadas em pontos específicos [...] um universo de opiniões<sup>808</sup>.

Para aferir a existência ou não de asserções avaliativas entre negros e tentar perceber até que ponto o olhar do negro sobre a realidade negra ficou profundamente afetado por um imaginário patológico e desvalorizante do negro, mas, ao mesmo tempo, interiorizado por este último, Henriette Didillon e Dominique Bounsana questionam se o hábito negro de modificar (branquear) a pele, desfrisar o cabelo, imitar a dicção europeia ou mesmo de preferir bonecas brancas (para não dizer bebês claros) a bonecas escuras, etc., é moda ou uma manifestação inconsciente do complexo de inferioridade? Didillon e Bounsana admitem, no entanto, a existência de dificuldades em distinguir as reais motivações que presidem às práticas de afirmação estética ou retórica, acima aludidas. Contudo, reconhecem a existência de uma estreita ligação entre a moda e o complexo de inferioridade. No estudo realizado, Didillon e Bounsana deduziram que nem sempre é fácil distinguir quando é que estas práticas são motivadas pela dificuldade de assumir

<sup>805</sup> Cfr. MEMMI, Albert (1973). Op. cit., p. 149.

<sup>806</sup> Cfr. LIRUS, Julie (1979). *Identité antillaise*. Paris, Éditions Caribéennes, p. 23.

<sup>807</sup> Cfr. FANON, Frantz (1952). Op. cit., pp. 109-110.

<sup>808</sup> MOSCOVICI, Serge (1961). *La psychanalyse, son image et son public*. Paris, Press Universitaires de France – PUF, pp. 283ss.

com naturalidade a sua condição de negro, dentro da singularidade de cada um, e quando é que procedem de um complexo de ordem racial ou de uma derivação racial como sinal de alienação aos modelos ocidentais<sup>809</sup>.

Parece, no entanto, evidente que os próprios modelos de moda, de estética e de retórica que modelam a moda, não deixam de ser impregnados de padrões ocidentais. Pelo que é preciso tematizar ainda os fundamentos da chamada influência social que estrutura a própria moda. Pois, a adesão à moda pode ser uma expressão de uma consciência de falta ou de insuficiência que se desencadeia no encontro com outro, numa história de socialização. Neste sentido o conceito de moda não se opõe radicalmente ao conceito de “insuficiência a colmatar” que Fanon prefere designar de “complexo de inferioridade”<sup>810</sup>. Aliás, Albert Memmi não se terá, certamente, equivocado ao afirmar que o negro, em virtude do processo de colonização, vive ainda “uma certa dose de recusa de si, resultante, em grande medida, do esmagamento e exclusão” que lhe foram infligidos por causa do seu corpo e da sua pele<sup>811</sup>.

Corroborando a tese de Fanon, Josette Fallope defende que “todas as formas de alienação que mutilam o homem negro, inclusive a sua atitude em relação à sua própria raça, procedem fundamentalmente da relação do negro com branco”. Trata-se de uma relação que se constituiu no lugar de emergência da crise do negro. Ora, para o negro, a crise de consciência de si, nas circunstâncias em que emergiu, não vai sem a crise de identidade, pois, ambas procedem do “outro”, a partir do qual o negro se define, individual e coletivamente<sup>812</sup>. E para aprofundar este quadro da crise de identidade do negro que esconde o desejo de branquiamento de si, Josette Fallope recorre a um conjunto de questionamentos já levantadas por Fanon, na “Pele negra, máscaras brancas”, tais como: i). a miscigenação inter-racial que resulta da preferência sexual da “mulher negra” com o “homem branco” e do “homem branco” com a “mulher negra”, não é ela mesma expressão desta alienação? ii). A mulher negra não experimenta uma sensação singular que redunde numa exacerbação de auto-estima quando se junta a um homem branco? iii). Esta mesma impressão não transparece também em homens que se juntam a mulheres brancas? iv). A própria apreciação social (africana) não é mais valorativa em qualquer um destes casos do que no caso de um casamento entre negros?

---

<sup>809</sup> Cfr. DIDILLON, Henriette & Dominique BOUNSANA (1986). Op. cit., p. 259.

<sup>810</sup> Cfr. *Ibid.*

<sup>811</sup> Cfr. MEMMI, Albert (1973). Op. cit., p. 89.

<sup>812</sup> Cfr. FALLOPE, Josette (1986). Op. cit., p. 288.

Com efeito, Josette Fallope considera crucial a busca de respostas conscientes e objetivas em torno das questões, acima levantadas, na medida em que é do reconhecimento da existência desta realidade no contexto negro-africano que decorre a possibilidade de assunção da necessidade de um trabalho de desalienação entre os negros<sup>813</sup>. E na senda de Fanon, Josette Fallope admite que se a junção, habitualmente hipogâmica, do “homem negro” à uma “mulher branca” visa sobretudo a afirmação da virilidade e do desejo de se emancipar, então, é necessário considerar que a dimensão hipogâmica que caracteriza a referida junção revela, na maioria dos casos, um sentimento de desvalorização de si e de uma insegurança interior que configura, nesta escolha, um jogo de compensação, a julgar pela sua condição de intelectual e de rico. A junção da mulher negra” ao “homem branco”, enquanto expressão do “desejo de branquear a descendência e, conseqüentemente, aspirar aos níveis cimeiros da hierarquia social, traduz uma inconsciente vontade de salvar a raça” ao mesmo tempo que confere uma espécie de superioridade à raça branca<sup>814</sup>.

Neste sentido, prossegue Josette Fallope, “a política de branqueamento embora resulte de preconceito de inferioridade racial nas mulheres negras, procede também de uma vontade de ascensão social”. Coloca-se, desde logo, a seguinte questão: pode se falar de um amor nas relações sexuais ou matrimoniais entre pessoas negras e brancas? Certamente que o sim possível à esta pergunta não invalida na totalidade a possível verdade das hipóteses acima levantadas. Aliás, a assunção da hipótese de que o negro é vítima de uma “alienação “socioeconómica” interiorizada como uma estratégia de validação do princípio colonial da causalidade “rico porque branco” e “branco porque rico”, permite aferir que num contexto de luta pela emancipação, tanto a ciência ou a tecnologia, quanto a língua ou as relações sexuais são focos de alienação que integram a esfera macro-alienante do negro<sup>815</sup>.

#### *3.4.1. O meio social do passado individual ou coletivo e seu impacto no comportamento presente e futuro dos indivíduos*

Para compreender a prevalência de atitudes e comportamentos decorrentes de uma crise identitária resultante do meio de opressão colonial no contexto poscolonial, Fanon aprofunda os estudos clínicos sobre as possíveis conseqüências do clima colonial no

---

<sup>813</sup> Cfr. FALLOPE, Josette (1986). Op. cit., p. 291.

<sup>814</sup> Cfr. *Id.*, p. 293.

<sup>815</sup> Cfr. *Id.*, pp. 292-293.

(ex)colonizado e no (ex)colonizador, recorrendo aos textos de Alfred Alder que abordam questões sobre o impacto do meio social do passado individual ou coletivo no comportamento presente e futuro dos indivíduos. Com Alfred Alder, Fanon conclui que todo o comportamento que configura o presente de cada indivíduo está intrinsecamente ligado com o seu ambiente social passado. Aliás, para inventariar a conceção do mundo de um homem, diz Alfred Alder, é necessário investigar as curvas e linhas de orientação a partir das quais edificou e esquematizou a sua mundividência desde a infância<sup>816</sup>. Com esta premissa, Alfred Alder mostra que o agir individual está sempre ligado à uma linha de orientação; uma linha cuja configuração sofre certas modificações, mas o seu conteúdo principal, a sua energia e o próprio sentido subsistem, ainda que, as vezes, em formas mais refinadas.

Desta observação alderiana resulta a inferência fanoniana de que o que está implantado num indivíduo, desde a infância, a partir da sua conexão com o seu meio ambiente, mais tarde ou mais cedo se destacará no meio mais vasto, isto é, no seu agir social<sup>817</sup>. E para completar esta análise, Fanon chama a si a obra da Germaine Guex, “*La névrose d’abandon*” na qual Guex analisa a situação de Jean Veneuse, tomando-a como uma espécie de paradigma de comportamento de indivíduos afetados por uma neurose de abandono ou de marginalização. A partir deste estudo, Fanon destaca três sentimentos possíveis, resultantes da neurose supra referenciada: i) o sentimento de angústia despertado pelo abandono ou exclusão; ii) o sentimento de agressividade como mecanismo de auto-defesa e iii) o sentimento de desvalorização do outro como mecanismo de super-compensação que daí decorre<sup>818</sup>. Estes três sentimentos retratam, no entender de Fanon, o cerne do conflito subjacente na relação negro-negro e branco-negro como consequência da neurose situacional de onde decorrem os comportamentos patológicos desta intersubjetividade negada, “*a priori*”.

Com efeito, a análise Guexiana, da neurose de abandono, a partir de conflitos pós-edipianos descritos por Sigmund Freud, permitiu a Fanon identificar no comportamento do negro colonizado a existência de dois tipos de neuroses que tendem a justificar o complexo de inferioridade do negro do qual decorrem certos comportamentos desviados. A neurose de rejeição ou de exclusão, geralmente, verificado em sujeitos de tipo negativo,

<sup>816</sup> Cfr. ADLER, Alfred (1927). *Connaissance de L’homme: Étude de caractérologie individuelle*. Paris, Ed. Payot, pp. 57-58.

<sup>817</sup> Cfr. FANON, Frantz (1952). Op. cit., pp. 106-107. & Cfr. FANON, Frantz (2008). 67.

<sup>818</sup> Cfr. GUEX, Germaine (1950). *La névrose d’abandon*. Paris, Presses Universitaires de France – PUF, pp. 39-40.

agressivo e mais introvertidos que tem a sua origem num passado marcado pelas frustrações, derrotas e vazios que tendem a paralisar o seu impulso vital<sup>819</sup>. Tendencialmente, diz Fanon, os indivíduos afetados pela neurose de rejeição repetem as suas deceções passadas e presentes, desenvolvem em si uma zona mais ou menos secreta de pensamentos e ressentimentos amargos, para além de desenganos que podem se constituir numa espécie de autismo. São muito enclausurados em si-mesmos e são pouco oblativos. Sua agressividade e sua constante necessidade de vingança limitam o seu entusiasmo. O sentimento de desvalorização de que são ou pensam ser alvos determina a sua insegurança afetiva, causando-lhes a sensação de impotência diante da vida e dos seres, mergulhando-os, muitas vezes, numa falta total do sentido de responsabilidade, como consequência do cenário de rejeição a que são expostos.

Quanto ao segundo tipo de neurose, a neurose de super-compensação ou de desvalorização do outro, geralmente, experienciado pelo sujeito positivo, o texto de Fanon faz uma única referência: “é menos egocêntrico do que o neurótico de primeiro tipo”<sup>820</sup>. Parece-nos, no entanto, que a exiguidade de conteúdos relacionados com o segundo tipo de neurose em comparação com a abundância de conteúdos referentes ao primeiro tipo não é um mero acaso. Tudo indica que Fanon identificou no primeiro tipo de neurose a realidade alienante do negro, sobre a qual deve incidir todo o seu processo de libertação ou de descolonização psíquica, sem a qual todas as outras formas de descolonização se tornam impossíveis, embora não se descure a necessidade de um trabalho sobre o segundo tipo que, por sinal, é também uma neurose situacional. Seja como for, Fanon deixa bem claro que a opressão colonial como experiência de abandono, de exclusão e de anulação dos indígenas produziu negros neuróticos e uma situação neurótica com efeitos transmissíveis a futuras gerações<sup>821</sup>.

Esta situação configura, no entender de Fanon, o estado de alienação do negro do qual precisa de se libertar, primeiro, pela tomada de consciência e assunção deste estado patológico generalizado e, posteriormente, pela identificação de mecanismos de superação de todos os complexos que opõem os dois polos (negros/brancos), buscando vias que permitam um (re)encontro saudável do negro com o branco, mas, sobretudo, do negro com outro negro e do negro consigo mesmo. Parece-nos evidente que Fanon compreendeu que as sementes de racismo semeadas no inconsciente coletivo do negro

---

<sup>819</sup> Cfr. FANON, Frantz (2008). Op. cit., p. 76.

<sup>820</sup> Cfr. FANON, Frantz (1952). Op. cit., p. 119.

<sup>821</sup> Cfr. FANON, Frantz (2008). Op. cit., p. 81.

(ex)colonizado e do branco (ex)colonizador não se combatem com simples disposições legais de tipo criminal pois, tanto no plano psicológico quanto no plano filosófico, os estereótipos elevados ao nível de convicções só se tornam mitos para aqueles que conseguem apreender a sua intrínseca irracionalidade<sup>822</sup>.

Daqui decorre a necessidade de confrontar vários estudos de especialistas para aprofundar a questão relacionada com a gênese do complexo psicológico de inferioridade do negro e de superioridade do branco e seus respectivos derivados. Partindo da “*the African today and tomorrow*”, de Diedrich Hermann Westermann, Fanon analisa a hipótese da existência de um sentimento de inferioridade entre negros, sobretudo, entre os “evoluídos” que, de modo muito ingênuo e inconsciente, imitam o “modus vivendi, essendi et operandi” dos europeus (brancos) para tentar rivalizar a igualdade com eles. Apoiando-se sobre a realidade martinicana, Fanon concorda com Westermann de que na comunidade de negros, ser branco ou descendente de um branco (sobretudo de uma branca) é um prestígio, porque simboliza a inteligência, a riqueza, a beleza, a virtude, a bênção e, conseqüentemente, a humanidade afirmada<sup>823</sup>.

Para desconstruir esta metafísica de preconceitos raciais forjada no contexto colonial e da qual os dois polos antagônicos criados (negros e brancos) precisam de se libertar, Fanon denuncia a natureza patológica da referida metafísica e desvenda a falta de rigor e de consistência de teorias filogênicas, ontogênicas e sociogênicas que presidiram à sua gênese. Em todos os seus estudos, Fanon procura, por um lado, dismantelar os fundamentos da metafísica de preconceitos de onde procede a matéria que compõe todo o imaginário coletivo (branco e negro) que determina a apreciação deturpada do negro e que, no entanto, condiciona o seu ser e o seu estar no mundo. E procura, por outro lado, restituir a verdade histórico-existencial, mostrando com estudos científicos de que estes complexos não passam de simples sentimentos e de uma criação do génio narcisista que conseguiu transformar a imaginação em convicção, deixando fortes sequelas no inconsciente do africano e no do próprio europeu, mediante um movimento dialético em que o “Narciso” logrou fazer o “negro”, fazendo-se “branco”<sup>824</sup>.

Com os estudos de Sir Alan Cuthbert Maxwell Burns sobre “*Colour prejudice*”, traduzidos para o francês com o título de “*Le préjugé de race et de couleur*”, Fanon consegue mostrar que não existem argumentos científicos de ordem genética para

---

<sup>822</sup> Cfr. FANON, Frantz (1952). Op. cit., pp. 123-124.

<sup>823</sup> Cfr. *Id.*, p. 77.

<sup>824</sup> Cfr. FANON, Frantz (2008). Op. cit., p. 40.



sustentar a tese de inferioridade do negro em relação ao branco ou que ambos tenham provindo de troncos diferentes<sup>825</sup>. E, na sequência, mostra que a metafísica de preconceitos que continua a aprisionar, a desumanizar, a humilhar e a condicionar o ser e o estar do negro tem a sua génese numa lavagem cerebral com efeitos transversais que atingem até o europeu mais equilibrado da metrópole e alimenta o seu inconsciente com ideias predefinidas sobre o negro<sup>826</sup>.

Por isso, a pertinência desta reflexão em torno da crise da personalidade do negro reside, segundo Fanon, na dimensão terapêutica que sugere, isto é, no seu propósito de ajudar o negro a aprofundar a consciência destas falácias e a libertar-se deste arsenal de complexos germinados no seio da situação colonial. Deste modo, as questões, muitas vezes colocadas de forma leviana, sobre a possibilidade de o negro superar o sentimento de diminuição que irrompe o seu inconsciente e expulsar da sua vida o carácter compulsivo que o assemelha ao comportamento fóbico; ou, ainda, a questão sobre a existência de uma exacerbação afetiva no negro e de uma raiva congénita em sentir-se negro, isto é, pequeno e incapaz de qualquer comunhão humana, confinando-se num isolamento intolerável, precisam de ser bem contextualizadas e reconsideradas com muita acuidade, quer no plano sociohistórico, quer no plano psicológico ou psicanalítico, quer mesmo no plano filosófico<sup>827</sup>.

Porque a colonização foi a implantação, mais ou menos consciente, da negrofobia que introduziu a ideia de hierarquia, não só, entre o branco e o negro, mas também entre negros que, doravante, assumem também categorias diferenciadas, que vão de mestiço ou mulato ao fulo ou claro, de boa castanha ao escuro e muito escuro, etc., como forma de disseminar a aversão do negro pelo próprio negro. De facto, Fanon conseguiu mostrar, a partir dos estudos de Sir Alan Cuthbert Maxwell Burns, que o ódio pelo negro não é um dado natural, mas, tal como ficou sublinhado, é obra do génio narcisista cuja missão é despertar, sempre que necessário e conveniente, no ser em conflito, os complexos de uma

---

<sup>825</sup> O problema aqui não é tanto a europa, mas duas noções: a do branco e a da evolução. Fanon fala dos congolezes que se declaram antilhanos, dos antilhanos que se envergonham quando são confundidos com os senegaleses. Por um lado, porque os antilhanos, estando mais próximo dos brancos são tidos como os mais evoluídos; por outro lado, sendo, na sua maioria, mestiços ou claros afastam-se do drama do negro (indígena, selvagem). Cfr. FANON, Frantz (1952). Op. cit., p. 77. & Cfr. FANON, Frantz (2008). Op. cit., p. 40.

<sup>826</sup> O negro quando falha o compromisso com o branco, este não supõe que o negro tenha tido algum contratempo, conclui, logo, eles são mesmo assim; quando o negro se expressa mal em qualquer língua, o branco diz: coitados eles não dominam nada, mas quando é branco a se expressar mal, o outro diz, esforçou-se bastante porque esta não é a sua língua. Cfr. FANON, Frantz (2008). Op. cit., p. 46.

<sup>827</sup> Cfr. FANON, Frantz (1952). Op. cit., pp. 81, 98. & Cfr. FANON, Frantz (2008). Op. cit., pp. 44, 59.

culpabilidade mais ou menos assumida<sup>828</sup>. E com Jacques-Marie Émile Lacan, Fanon assume que uma das tarefas da psicanálise é a procura de causas e da origem social que preside a determinados comportamentos.

Neste sentido, a descoberta de comportamentos neuróticos entre os (ex)colonizados deve desafiar o psicanalista a procurar compreender e reencontrar, na estrutura psíquica do sujeito agente, uma analogia com certos elementos infantis que permitam classificá-lo como repetição ou cópia de conflitos surgidos no seio de constelações sociais ou familiares. Com efeito, Fanon recorda que os estudos de Lacan revelam que os países que foram alvo de um autoritarismo exacerbado são condenados, se não forem sujeitos de um trabalho psicológico muito sério, a reproduzirem de forma patológica o mesmo modelo de autoritarismo interiorizado, primeiro como resíduos amnésicos de experiências emotivas e mais tarde como traumas psíquicos dos quais decorrem os efeitos arbitrários e enigmáticos da neurose, resultantes de múltiplos traumas propiciados pela opressão experienciada<sup>829</sup>.

Esta análise de Lacan é, em certo modo, análoga à reflexão feita por Alfred Alder no “*Le tempérament nerveux*”, em que deduz que todo e qualquer estudo de fenómenos psicogenéticos é geralmente revelador de que o panorama da neurose e todos os seus sintomas têm sempre uma “causa formativa” ligada a um princípio de orientação, de disposição e de coordenação dissimulado atrás dos fenómenos. Com estes estudos Fanon chega a conclusão de que a colonização armou uma narrativa em que o negro é apresentado, na máxima aceção do termo, como vítima da civilização, vítima de um maniqueísmo delirante forjado pela civilização europeia. E como consequência desta narrativa, o negro vive uma ambiguidade extraordinariamente neurótica decorrente de uma personalidade doentia que o apresenta como um ser incapaz, indolente, apático, não criativo, preguiçoso, insensível, malvado, imoral, instintivo e com necessidade originária de dependência<sup>830</sup>. E é precisamente desta construção histórica que resulta a imagem inconsciente que o mundo tem do negro e que o negro tem de si mesmo e dos seus semelhantes.

Desde este ponto de vista, a desalienação, no entender de Fanon, é também um desafio de libertação psicológica da consciência negra e do inconsciente coletivo dos povos (europeus e não europeus) de narrações de culpabilidade, de indolência, de

---

<sup>828</sup> Cfr. FANON, Frantz (1952). Op. cit., p. 100. & Cfr. FANON, Frantz (2008). Op. cit., p. 61.

<sup>829</sup> Cfr. *Id.*, p. 175. & Cfr. *Id.*, p. 127.

<sup>830</sup> Cfr. *Id.*, p. 117. & Cfr. *Ibid.*

maledicência de recursos naturais ou de maledicência original, numa palavra, de mitos de destruição e auto-destruição do negro, como herança nefasta do colonialismo<sup>831</sup>. Para denunciar o caráter não autêntico destas percepções sobre as quais se elabora o conhecimento de si e dos outros e se afirma a superioridade ou a inferioridade dos indivíduos em confrontação, Fanon recorre ao discurso de Victor Schoelcher que, na sua obra *“De l’esclavage de noirs et de la législation colonial de 1833”* desconstrói os argumentos sobre os quais assentam os preconceitos de sub-humanidade dos negros. Victor Schoelcher defende que os homens feitos selvagens eram afáveis, educados e corteses ao mais alto nível que os seus algozes que não passavam de um bando de aventureiros que os quebrava, violava e insultava para melhor os espoliar. Os negros, prossegue Victor Schoelcher, não eram apenas detentores de costumes agradáveis, baseados na solidariedade, na benevolência e no respeito aos idosos; eles eram também depositários indiscutíveis de grandes conhecimentos técnicos. Sabiam construir casas, administrar impérios, organizar cidades, cultivar os campos, fundir os minerais, tecer o algodão, forjar o ferro, etc.<sup>832</sup>.

Logo, o mito do negro preguiçoso e do negro violento inculcado no imaginário coletivo do negro e do branco carecem de uma desmistificação e de um reenquadramento epistemológico e social. É importante referir que o mito de negro preguiçoso e o mito de negro incapaz e com necessidades congénitas de um poder tutorial reforçaram o preconceito de “menor-idade” do negro que consolida a convicção de que sem o suporte do Ocidente a África regressa ao seu estado primitivo de partida. Fanon denuncia o caráter pretensioso e falso de expressões como: “esta terra fomos nós que a fizemos [...] se partimos, tudo estará perdido”. Sem a nossa intervenção “esta terra regredirá à Idade Média”<sup>833</sup>. Não se deve, no entanto, ignorar que a força destes mitos não só fragmenta a opinião de muitos africanos, sobre o assunto, mas também ofusca, por um lado, a percepção de que a astúcia colonial fez do (ex)colonizado o presumível culpado da sua própria desgraça, ao mesmo tempo que despoleta, por outro lado, uma espécie de mecanismo de defesa que leva o (ex)colonizado (o negro) a não assumir a sua responsabilidade, olhando o território que ocupa como uma espécie de maldição a exemplo da espada de Dâmocles<sup>834</sup>.

<sup>831</sup> Cfr. FANON, Frantz (2008). Op. cit., pp. 162-163.

<sup>832</sup> SCHOELCHER, Victor, Apud. FANON, Frantz (2008). Op. cit., p. 119.

<sup>833</sup> Cfr. FANON, Frantz (1968). Op. cit., p. 38. & FANON, Frantz 2002 (1961). Op. cit., p. 463.

<sup>834</sup> Dâmocles é protagonista de uma anedota moral que figurou originalmente na história perdida da Sicília por Timeu de Tauromênio (356-260 a.C). Cícero fez uso dela em suas Tusculan Disputationes V61-62.

Desde este ponto de vista, a desalienação deve significar libertação do negro da condição de vítima do complexo de inferioridade decorrente de uma estrutura neurótica herdada da psicologia opressiva colonial. Dito de outro modo, a descolonização deve ser um desafio de libertar o negro dos desequilíbrios psíquicos de que sofre; os desequilíbrios que têm provocado profundas roturas no ego do negro com o seu meio social. Desequilíbrios que se refletem na vontade permanente de reproduzir um meio social profundamente maniqueísta que, de forma sistemática, elimina a categoria ético-ontológica de alteridade entre os negros. A desalienação deve significar uma tomada de consciência de que o negro, enquanto vítima de um sistema social maniqueísta, vive uma síndrome de denegação que lhe expõe à necessidade de vincar a sua virilidade como forma de reafirmar a sua humanidade negada<sup>835</sup>.

Fanon defende, com efeito, que o “*muntu*”<sup>836</sup> quando se descobre na condição de negro<sup>837</sup> procura reagir por intermédio de um complexo de superioridade ante os seus semelhantes. Esta forma inconsciente de protestar contra a situação de inferioridade historicamente construída em torno de si deve ser, segundo Fanon, o primeiro e o maior desafio de qualquer projeto de desalienação. Pois, a realidade vivida parece indicar, com uma certa objetividade, que é no face-a-face com o branco (real ou simbólico) que o sofrimento do negro começa, isto é, a partir do momento em que este último lhe impõe uma discriminação e faz “dele” um colonizado, um sub-humano<sup>838</sup>. Pelo que se deve deduzir que a crise do negro é uma crise estrutural e existencial, ela é antropológica, psicológica, cultural, moral, religiosa, económica e política forjada no contexto colonial. A sua superação depende do envolvimento de todos os agentes de educação desafiados a identificar novas perceções e dimensões existenciais opostas àquelas que abalaram todos

---

Trata-se de uma alusão frequentemente feita para fazer menção à uma situação de usufruto de um poder ou de qualquer outra oportunidade num contexto de insegurança. Com efeito, Dâmocles era um cortesão bastante bajulador na corte do tirano Dionísio de Siracusa. Considerava o Dionísio como um verdadeiro afortunado e anelava poder sentir o gosto da sorte de Dionísio, pelo menos um dia na vida – ser servido em ouro e prata, ser atendido por moças de extraordinária beleza e ter o privilégio de degustar das melhores iguarias e dos melhores vinhos, num palácio de luxo, tal como o de Dionísio. A prece de Dâmocles foi atendida pelo tirano que, todavia, ordenou que fosse pendurada uma espada por um fio de rabo-de-cavalo sobre o pescoço de Dâmocles. Ao ver a espada afiada suspensa diretamente sobre a sua cabeça, Dâmocles perdeu todo interesse pela fortuna do Dionísio e renunciou ao tão almejado privilégio e preferiu renunciar a sua grande aspiração. Cfr. <https://pt.wikipedia.org/wiki/Dâmocles>, 18/01/2017.

<sup>835</sup> Cfr. FANON, Frantz (1952). Op. cit., p. 63. & Cfr. FANON, Frantz (2008). Op. cit., p. 25.

<sup>836</sup> Termo usado para designar a pessoa humana entre os povos da África a sul do Saara. Estes povos na sua maioria são apelidados de povos bantu.

<sup>837</sup> A este propósito, recorremos a alguns versos de Juam de Mérida com o seguinte teor: “que é mesmo ser negro? É ser desta cor? Desta injúria me queixarei ao destino, ao tempo, aos céus e a todos aqueles que me fizeram negro! Ó maldição da cor. Cfr. FANON, Frantz (2008). Op. cit., pp. 176-178.

<sup>838</sup> Cfr. FANON, Frantz (2008). Op. cit., pp. 176-177.

os fundamentos ontológicos, antropológicos, culturais, filosóficos e políticos do mundo negro.

Pois, a experiência vivida tende a mostrar que os paradigmas adotados, pela África negra pós-independente, revelaram-se muito aquém de instaurar uma filosofia existencial negro-africana sustentável, quer pela sua falta de coerência interna e quer pela sua inadequação à idiossincrasia da população negra. A sua concretização depende fundamentalmente de uma censura e auto-censura profundas da “*Weltanschauung*”<sup>839</sup> que a história colonial edificou e sedimentou no imaginário coletivo do (ex)colonizado e do (ex)colonizador. É preciso reconhecer que Fanon assumiu, em primeira pessoa, este grande desafio em torno do qual elaborou todo o seu programa de vida. Uma assunção claramente expressa na vontade fanoniana exteriorizada no seguinte propósito:

quero sinceramente levar o meu irmão negro ou branco a sacudir energicamente a lamentável cédula de incompreensão mútua lavrada durante séculos<sup>840</sup>.

Talvez não seja despropositado dizer que Fanon terá, certamente, percebido que sem a eliminação de perversões e atitudes decorrentes de complexos (inconsciente ou consciência) de superioridade e de inferioridade, consubstanciados na exaltação adleriana<sup>841</sup> enquanto síndrome de super-compensação, por um lado, e expressão do desejo mimético da violência resultante de uma opressão mal resolvida que, não desemboca apenas numa crise generalizada de personalidade, mas também determina e condiciona o advento de um verdadeiro universalismo humano, por outro lado, a globalização se torna uma verdadeira concentração de energias negativas suscetível de culminar na desintegração global da humanidade. Aliás é, precisamente, neste sentido que se deve compreender os seus argumentos contra a negritude que qualificou de um projeto visivelmente oposto à necessidade de reconstrução do universalismo humano<sup>842</sup>.

Contudo, parece-nos que o novo humanismo vislumbrado por Fanon, isto é, o humanismo pós-europeu ou o humanismo “transnacional” e “transcontinental” não superou, de forma clara e objetiva, a lógica maniqueísta que parece ainda tomar conta da análise sociológica fanoniana da nova espécie de homem para uma nova civilização humana, apesar da sua evocação do fim do último opressor que ocorre simultaneamente

<sup>839</sup> Cfr. FANON, Frantz (1952). Op. cit., p. 129. & Cfr. FANON, Frantz (2008). Op. cit., p. 83.

<sup>840</sup> Cfr. *Id.*, p. 67. & Cfr. *Id.*, p. 29.

<sup>841</sup> Substantivo que designa todas as coisas: pessoas, objetos, sensações ou sentimentos que determinam a realidade.

<sup>842</sup> Cfr. FANON, Frantz (1952). Op. cit., p. 67. & Cfr. FANON, Frantz (2008). Op. cit., p. 29.

com o fim do último oprimido. Importa salientar a este propósito que Edward Said<sup>843</sup>, embora reconheça o grande valor de Fanon e a sua capacidade de interpretar o projeto da libertação do homem como uma questão não esgotável, não deixa de sublinhar que, depois de ter identificado o imperialismo e o nacionalismo ortodoxo como duas grandes potências destrutivas do projeto de universalismo humano, Fanon não conseguiu superar a sua complexidade e a sua força anti-identitária. Pelo que parece, tal como alude Benita Parry<sup>844</sup>, que o universalismo pós-racial proposto por Fanon carece ainda de uma estrutura objetiva capaz de lhe servir de fundamento.

Mas esta suspensão revela claramente, tal como afirma Nigel Gibson, que o “imaginação pós-colonial de Fanon é um desafio, uma exigência de confrontação com o presente imediato” e não propriamente uma solução tecnológica acabada<sup>845</sup>. Seja como for, parece não haver qualquer dúvida de que o desafio da reconstrução do universalismo humano ocupa um lugar central no pensamento de Fanon. E um dos grandes desafios deste projeto de reconstrução do já evocado universalismo passa pela resposta a esta pergunta: e possível pensar num universalismo humano autêntico e consequente, tal como reivindicado por Fanon, com indivíduos ainda reféns de uma “metafísica de preconceitos?” Com efeito, os escritos fanonianos sobre a alienação e a liberdade constituem, em nosso entender, um esforço de resposta a esta inquietação. Aliás, Fanon considera, e certamente com razão, que o projeto político de reconstrução do universalismo humano não se torna inteligível sem a resolução de três problemas fundamentais, nomeadamente: i) o da alienação, ii) o da liberdade e iii) o da integração. Pois, tal como reconhece Jean-Paul Sartre, o humanismo universal que foi apresentado aos (ex)colonizados foi acompanhado de práticas racistas que os particularizam<sup>846</sup>.

### **3.5. Negritude e universalismo humano, dois projetos antagónicos na perspetiva de Frantz Fanon**

Já ficou visto que o projeto político de Fanon, subjacente nos ideais da ética do reconhecimento, tem o seu ponto de chegada no resgate de uma alteridade indiferenciada como condição de reafirmação de um universalismo humano autêntico. Pois, tal como diz Enrique Dussel a ética não tem um outro conteúdo a não ser o propósito de uma vida humana bem-vivida na sua consciência de alteridade e na sua abertura com a

---

<sup>843</sup> Cfr. SAID, W. Edward (2000). Op. cit., p. 381.

<sup>844</sup> PARRY, Benita (2004). Op. cit., p. 185.

<sup>845</sup> GIBSON, C. Nigel (2003). Op. cit., p. 204.

<sup>846</sup> Cfr. SARTRE, Jean-Paul (1968). Op. cit., p. 4.

biodiversidade. Tanto é assim que Enrique Dussel não dissocia a preocupação fanoniana de reconstrução do universalismo humano do projeto ético de integração social do oprimido ao considerar que:

o projeto de uma ética de libertação entra em jogo [...] a partir do exercício da crítica ética onde se afirma a dignidade negada da vida humana na condição de vítima, de oprimido ou de excluído<sup>847</sup>.

Tal como Fanon, Enrique Dussel justifica um tal enfoque a partir do que considera ser um princípio universal das éticas críticas, isto é, o “princípio da obrigação de produzir, reproduzir e desenvolver a vida humana concreta de cada sujeito ético em comunidade”. Tudo quanto se opõe a este princípio, diz Enrique Dussel, é uma necrofilia<sup>848</sup>. Ora, se a ética de libertação é uma luta contra a necrofilia, então ela não deve ser o espaço de afirmação da negritude enquanto negação de uma intersubjetividade diferenciada. Desde este ponto de vista, a negritude e o universalismo humano constituem, no entender de Fanon, dois ideais incompatíveis. De facto, a assunção de Aimé Césaire de que a luta contra a ontologia colonial significa, para os pioneiros da negritude, a construção de uma ontologia racial capaz de explicar e revelar o “ser negro”, isto é, a construção de uma negritude como o oposto da “*branquitude*” desperta em Fanon<sup>849</sup> uma série de questionamentos, tais como: a negritude não se expõe a uma “negrificação” não menos “mágica” que a própria “*branquitude*” por identificação? A negritude não é mais uma forma velada de dualidade de universos (de brancos e de negros) para consolidar o maniqueísmo do que uma estratégia para o eliminar? A ontologia racial da negritude é diferente da dupla ontologia colonial?<sup>850</sup>

Para reafirmar a ambiguidade da negritude, na senda de Fanon, Achille Mbembe assume a incondicionalidade da auto-posição do “eu” ocidental e sua negação ativa, em tudo aquilo que não remete a si, como lugar de emergência do caráter polémico do discurso africano sobre a negritude, enquanto atitude reacionária de afirmação da humanidade negra<sup>851</sup>. Sendo certo que tanto o ocidentalismo, enquanto assunção da “*branquitude*”, quanto a negritude acabaram por constituir, desde o ponto de vista de uma compreensão descentralizada do mundo, duas faces estéreis de um único e mesmo ato: a vaidade de uma assunção do “eu” enquanto oposição radical e absoluta ao “não-eu”. Mas, para além de se revelar como uma espécie de inversão da “*branquitude*”, na medida em

<sup>847</sup> DUSSEL, Enrique (2002). Op. cit., p. 93.

<sup>848</sup> Cfr. *Id.*, pp. 93-94.

<sup>849</sup> FANON, Frantz (1991). *Les Damnés de la terre*. Paris, Gallimard, p. 258.

<sup>850</sup> Cfr. FANON, Frantz (1991). Op. cit., p. 258.

<sup>851</sup> Cfr. MBEMBE, Achille (2000). Op. cit., pp. 31-32.

que o branco criou o negro e o negro criou a negritude, a negritude é também uma forma de retração do “eu do negro” enquanto processo ou mecanismo de defesa, “uma estratégia de fechamento em si, assente num conjunto de mecanismos de defesa”<sup>852</sup>.

Com efeito, Fanon reconhece que a negritude não é uma afirmação nova, mas uma reação espontânea do (ex)colonizado; um movimento muito ancorado no passado negro. Todavia, chama atenção para o facto de que toda a retração consubstanciada num conjunto de formas de resistências passivas não acontece sem uma dose de submissão real. Fanon recorda que os mecanismos de defesa não são mecanismos de luta, embora sejam uma condição de possibilidade para luta<sup>853</sup>. E mais, a luta pela libertação do negro não deve ser uma tentativa de afirmação da negritude, mas uma luta contra todas as concepções hegemónicas de dominação, exploração e subjugação do ser humano, seja ele de que cor ou etnia for. Ora, a afirmação da negritude é, em si mesma, uma exaltação de um racismo anti-racista que, como tal, não deixa de ser produto de um sincretismo psicobiológico que aparece como tempo fraco de uma progressão dialética, isto é, como uma antítese da afirmação teórica e prática da supremacia do branco enquanto tese, já que o conceito “negro” não é uma criação do negro<sup>854</sup>.

A negritude é, deste modo, um valor antitético porquanto constitui o momento da negatividade do defensor da negritude na projeção de uma síntese integradora do negro numa sociedade global na qual o fator racial já não constitui um elemento preponderante. Tomando Martinica como uma referência, para problematizar as formas modernas de racismo, Fanon identifica a discriminação económica e, conseqüentemente, social como novo rosto do racismo. Com efeito, Fanon mostra que nos dias que correm as relações interpessoais não são alteradas especificamente por razões epidérmicas. A existência de mais ou menos carga de melanina num e no outro negro já não constitui, na maioria dos casos, motivo para despoletar alguma crise de reconhecimento inter-individual. Mas as condições económicas e sociais e, não poucas vezes, políticas determinam a existência de classes antagónicas e algumas vezes com uma heterogeneidade racial. “Um empregado negro estará ao lado do outro empregado mestiço contra o burguês negro”. O que revela, efetivamente, que as histórias raciais não passam de uma superestrutura, de uma capa e de uma surda emanção ideológica despida de uma realidade económica<sup>855</sup>.

<sup>852</sup> Cfr. FANON, Frantz (2001f). Op. cit., p. 29.

<sup>853</sup> FANON, Frantz & Lacaton R. (1955). *Conduites d'aveu en Afrique du Nord*. Congrès de Psychiatrie et Neurologie de langue française, LIII session, Nice, pp. 658-659.

<sup>854</sup> Cfr. FANON, Frantz (2011d). Op. cit., p. 705.

<sup>855</sup> Cfr. FANON, Frantz (2011d). Op. cit., p. 705.



Por isso a negritude não constitui uma solução viável para a resolução da crise de personalidade do negro. Aliás, na assunção da negritude emerge uma dialética que introduz a necessidade de um ponto de apoio para uma libertação do negro que se auto-exclui do concerto dos humanos. É certo que a literatura oficial e anedótica, ainda vigente em ambientes europeus (ocidentais), criou tantas estórias (no sentido neologista do termo, tal como proposto por João Batista Ribeiro de Andrade Fernandes, em 1919) assumidas, ainda hoje, como histórias sobre negros (ou pretos) que não podem ser ignoradas, porquanto exercem ainda enormes influências, quer na relação entre brancos e negros, quer na relação entre negros e outros povos, quer mesmo na relação de negros entre si<sup>856</sup>. Contudo, Fanon sublinha que a tarefa hoje não é de as recordar ou de procurar formas de enclausuramento do negro como uma humanidade à parte, como pretendeu a negritude. Embora, concorde com Aimé Césaire que a desalienação do negro deve começar pela desvalorização e, simultaneamente, pela análise crítica de imagens associadas ao conceito de “negro”, enquanto criação do branco.

No entanto, Fanon é apologista de que a tomada de consciência do negro não deve significar um enclausuramento ou isolamento do negro. De facto, Fanon partilha a posição de Jean-Paul Sartre<sup>857</sup>, para quem a negritude é uma espécie de “racismo anti-racista [...] um orgulho que se renuncia [...] Triunfo do narcisismo e suicídio do narciso” que consiste na exaltação da raça negra como reação também impulsiva e irracional, ao mesmo nível que a “*branquitude*” que refuta. Uma posição reforçada pelas teses de Edward Wadie Said que considera a negritude como uma forma reacionária de abandonar o “mundo histórico às essências metafísicas [...] ou aos essencialismos que têm o poder de voltar os seres humanos contra outros seres humanos”<sup>858</sup>. Aliás, é preciso salientar que o próprio Aimé Césaire, nos seus escritos posteriores reconhece os limites do conceito da negritude. No seu “*Discours sur le colonialisme*” Aimé Césaire confessa esta superação conceitual nos seguintes termos:

admito que nem sempre gosto o termo negritude, embora tenha sido eu, com a cumplicidade de alguns que contribuíram na sua invenção e lançamento [...] Percebo bem que alguns, compenetrados pelo nosso nobre ideal do universal, repugnem aquilo que pode parecer uma prisão ou um gueto, pelo menos como uma limitação<sup>859</sup>.

<sup>856</sup> Cfr. FANON, Frantz (2008). Op. cit., pp. 121-122.

<sup>857</sup> SARTRE, Jean-Paul 1972 (1948). “Orphée noir”. In: Léopold Sédar SENGHOR, *Antologie de la nouvelle poésie negre et malgache de langue française*, Paris, Presses Universitaires de France – PUF, pp. ix-xiv.

<sup>858</sup> SAID, Edward (2000). *Culture et imperialisme*. Paris, Fayard, p. 325.

<sup>859</sup> CÉSAIRE, Aimé (2004). “Discours sur la Négritude”. In: Aimé CÉSAIRE. *Discours sur le colonialisme*. Paris, Présence africaine, pp. 81-82.

Mas para lá da sua natureza polémica e paradoxal, Aimé Césaire mostra que a intenção originante deste conceito reside na ideia de “explosão de uma identidade contrariada ao longo do tempo, algumas vezes negada e finalmente liberta e que, se libertando, afirma-se com vista a um reconhecimento”. Assim, a negritude não é mais senão a consciência de pertencer a uma comunidade que foi oprimida durante séculos; uma comunidade excluída por imposição; uma comunidade profundamente discriminada no concerto das nações; uma comunidade que precisa de aprofundar a sua consciência ontológica como caminho para a sua resistência contínua e força para a sua permanente luta pela libertação plena<sup>860</sup>. Mas no entender de Fanon, o desafio da África poscolonial não reside na afirmação da negritude nos termos em que foi feito e pensado, a África precisa, sim, de estudar e aprofundar os mecanismos e estratégias desta exclusão e tentar perceber as influências que podem ainda exercer no comportamento do homem, chamado hoje a viver numa aldeia global onde a inclusão e o reconhecimento constituem os princípios estruturantes de estabilidade e do desenvolvimento sustentável desta aldeia<sup>861</sup>. Pois, da superação psicológica deste “imago preto ou negro” depende, em certa medida, a prosperidade da aldeia global.

Para vingar a sua posição, Fanon recorre aos estudos de Constantin Von Monakow e de Raoul Mourgue<sup>862</sup> que atribuem uma capital importância à noção de “integração temporal dos fenómenos”, mostrando que o “homem é homem na medida em que está totalmente voltado para o futuro”, bem como ao “18º brumário de Louis Bonaparte de Marx<sup>863</sup>, que mostra que “a revolução social do século XIX não pode tirar a sua poesia do passado, mas unicamente do futuro”. Fanon situa o erro da negritude na “retroevolução”, usando a expressão de Jean-Loup Amselle, ao tentar inverter o tempo, refugiando-se num passado negro (já adulterado e erradicado em certos contextos). Pois, “ao reencontrar a tradição (já na sua tonalidade híbrida), ao vivê-la como um mecanismo de defesa, como símbolo de pureza e como salvação, o negro - desculturado dá impressão de que a mediação se vinga substancializando-se<sup>864</sup>”. E tal como Jean-Paul Sartre, Fanon vê na negritude um tempo fraco da história por ter ignorado que:

<sup>860</sup> Cfr. CÉSAIRE, Aimé (2004). Op. cit., pp. 84-85, 89.

<sup>861</sup> Cfr. FANON, Frantz (2008). Op. cit., p. 146.

<sup>862</sup> MONAKOW, V. Constantin & Raoul MOURGUE (1928). *Introduction biologique à l'étude de la neurologie et de la psychopathologie. Intégration et désintégration de la fonction*. Paris, F. Alcan, pp. 29-30.

<sup>863</sup> MARX, Karl (2007). *Le 18 brumaire de Louis Bonaparte*. Paris, Flammarion, p. 55.

<sup>864</sup> FANON, Frantz (2001a). Op. cit., p. 49.

o retornar à imanência da consciência negra é uma ilusão, pois entre o branco e eu, há irremediavelmente uma relação de transcendência à qual somente uma luta de carne e osso poderá pôr fim<sup>865</sup>.

A partir desta ideia, Matthieu Renault conclui que Fanon instituiu o imediatismo sensível do sofrimento da (in)existência do colonizado em causa necessária e suficiente da revolta existencial deste último. Por conseguinte, toda a crítica do retorno ao passado torna-se uma recusa de enfrentar a situação e, ao mesmo tempo, uma negação generalizada de toda a determinação histórica. Para Fanon, a tarefa da “desontologização” é indissociável da tarefa de des-historicização do existir do negro. E mais, a interpretação dos efeitos psíquicos da colonização no (ex)colonizado pressupõe a suspensão de todo o enunciado sobre o “pré-colonizado”, pois, não existe uma pré-história do colonialismo porquanto o “ante-colonialismo” é um passado atingido, feito ambíguo e quase indizível. Pelo que o (ex)colonizado não pode acomodar-se a qualquer um destes mundos, pois, tanto o seu mundo tradicional, quanto o mundo colonial são dois mundos em decomposição<sup>866</sup>.

Neste sentido, pensar a desalienação é pensar os efeitos subjetivos e objetivos da colonização e, concludentemente, pensar a libertação do sujeito (ex)colonizado enquanto efeito do colonialismo. Pensar a desalienação é, em última análise, pensar a ambiguidade da negritude e, ao mesmo tempo, as alternativas mais viáveis para uma reestruturação da alteridade indiferenciada como passo prévio para o relançamento do projeto do universalismo humano<sup>867</sup>. Porque, tal como realça Alice Cherki, a particularidade ou a diferença constituem a condição necessária para participar do universalismo na medida em que “o ser humano acede ao universal a partir da sua diferença”, falando e assumindo-se como sujeito da história<sup>868</sup>. De facto, no “*L’Oeil se noie*”, Fanon apresenta de forma dialógica uma série de alternativas existenciais, visando a reconstrução deste projeto do universalismo humano, numa espécie de debate filosófico (imaginário) antifónico de dois irmãos, assente numa estrutura dialética inspirada nos escritos existencialistas de Sören Kierkegaard (Ou...ou), na “Crítica da razão dialética” de Jean-Paul Sartre e na tragédia de Friedrich Nietzsche.

No referido debate, Fanon parece elucidar, com particular ênfase, a imperiosa necessidade com a qual o homem terá sempre de se confrontar: a de escolher entre a vida

<sup>865</sup> Cfr. FANON, Frantz (1971). Op. cit., p. 112.

<sup>866</sup> Cfr. RENAULT, Matthieu (2011). Op. cit., pp. 79, 83, 87.

<sup>867</sup> Cfr. FANON, Frantz (1959-1960). Op. cit., p. 2.

<sup>868</sup> Cfr. CHERKI, Alice (2000). Op. cit., p. 69.

e a morte. Uma espécie de escolha antitética que deve ser efetuada por indivíduos cuja personalidade se distingue entre o “ser-em-si” e o “ser-para-si”. No primeiro caso, a procura do “ser-em-si” leva o indivíduo à rejeição do que percebe como inautenticidade que decorre de concepções ou conformismos sociais da burguesia (isto é, a luz apolineana ou os valores mais profundos da vida). Enquanto, no segundo caso, o indivíduo se confirma na via do “ser-para-si” afirmando a sua decisão de saborear a vida, isto é, a obscuridade dionisiana ou os prazeres estéticos da vida em busca do estatuto divino, num desejo de se tornar num “*Uno-absoluto*”<sup>869</sup>.

Partindo da convicção de que este indivíduo, no segundo caso, “concebeu a sua própria forma de liberdade e chegou à consciência de si, embora incapaz de transcender a sua própria subjetividade”, Fanon chama à discussão uma terceira posição porque considera como satisfatória a conclusão de tipo sartriana, que defende que somente a segunda opção merece ser qualificada como uma verdadeira escolha. Para afirmar a sua terceira posição, Fanon remete para o “outro hegeliano rejeitado por Sartre” descrito na “*Pele negra, máscaras brancas*”, declarando que “por uma vez, este hegeliano nascido esqueceu-se de que a consciência precisa de se perder na noite do absoluto, a única condição para chegar à consciência de si”<sup>870</sup>.

Aliás, Fanon recorre à uma tese de psicanálise e de psicossociologia não sistematizadas para fundar o problema de ausência de alteridade e de reconhecimento que se dá, pela e com a linguagem, no cruzamento do mundo da cultura e da história enquanto lugar do encontro onde se efetua a possibilidade de alteridade<sup>871</sup>. E conseqüentemente, rejeita toda a concepção de si que implica a rejeição do outro (o diferente) pelo facto de ter entendido que é precisamente a negação da alteridade que engendra a condição degradante da consciência do negro<sup>872</sup>. Parafrazeando Achille Mbembe diríamos que, do ponto de vista antropológico, o pensamento de Fanon, ao lado de outros intelectuais dos anos 50 e 60 (tais como: Barthes, Lacan, Foucault, Deleuze, Derrida, etc.), jogou um papel preponderante na denúncia de uma universalidade que se dilui numa singularidade, gerando uma noção perversa do diferente desfigurado pela violência racial para legitimar a filosofia de dominação subjacente na própria desrazão colonial<sup>873</sup>.

<sup>869</sup> Cfr. FANON, Frantz (2015). Op. cit., p. 45.

<sup>870</sup> Cfr. FANON, Frantz (2011a). “*Peau noire, masques blancs*”. In: *Frantz FANON: Oeuvres: Peau noire, masques blancs; L’An V de la révolution algérienne; Les Damnés de la terre; Pour la révolution africaine*, Paris, Éditions La Découverte, p. 171.

<sup>871</sup> FREDJ, Jacques (1986). Op. cit., pp. 52-53.

<sup>872</sup> Cfr. KHALFA, Jean & Robert J. C. Young (2015). Op. cit., pp. 39-40.

<sup>873</sup> Cfr. MBEMBE, Achille (2000). Op. cit., pp. iii-v.

Com efeito, as denúncias de Fanon permitiram a “irrupção do outro” que deu lugar a novas abordagens sobre a diferença e a alteridade. Deixando claro que toda a analítica da finitude fundamental do homem deve tomar a crítica racial como o seu ponto de partida e de chegada. Aliás, uma das mais profundas convicções de Fanon é a sua assunção de que o projeto de vida autêntica entre os humanos requer, por um lado, de uma “mobilização de instâncias psíquicas fundamentalmente libertadas de conflitos inconscientes” e, por outro lado, de uma assunção consciente de que o verdadeiro amor, o real acolhimento do outro, tal como já foi afirmado nos parágrafos anteriores, se edifica no querer para os outros o que se postula para si, quando o que é postulado integra os valores permanentes da realidade humana<sup>874</sup>.

Para sustentar a atualidade da dialética antitética entre a “*branquitude*” e a negritude e relançar o desafio do acolhimento e reconhecimento mútuo como condição de possibilidade de saída da crise da alteridade e, conseqüentemente, da crise da humanidade no contexto pós-colonial, Fanon levanta uma questão que, para muitos, é uma pseudoquestão, e que, no entanto, o curso dos acontecimentos consagra-lhe, ainda hoje, uma pertinência inquestionável: “o branco pode se comportar de modo sadio em relação ao negro, o negro pode se comportar de modo sadio em relação ao branco?”<sup>875</sup>. De facto, uma apreciação superficial desta indagação pode suscitar a sensação de um certo anacronismo, mas a realidade parece mostrar que esta questão tendencialmente relegada para a ordem do anacronismo se faz, em muitas circunstâncias, atualidade na ordem vivencial contemporânea, não tanto na subjetividade dos conceitos em análise, mas sobretudo, na sua objetividade. E é precisamente esta objetividade que torna pertinente e premente o debate sobre a problemática da colonização e descolonização nos nossos dias.

---

<sup>874</sup> Cfr. FANON, Frantz (1952). Op. cit., p. 91. & Cfr. FANON, Frantz (2008). Op. cit., p. 53.

<sup>875</sup> Cfr. FANON, Frantz (2008). Op. cit., p. 146.

## CAP. IV.

### **A PROBLEMÁTICA DA DESCOLONIZAÇÃO FACE À EMERGÊNCIA DE NOVAS (ANTIGAS) NARRATIVAS SOBRE A MISSÃO CIVILIZADORA DA COLONIZAÇÃO EM ÁFRICA:**

#### **Uma análise fanoniana dos desafios da descolonização no contexto poscolonial**

##### **4.1. A premência do discurso sobre a colonização no século XXI, para lá do anacronismo e do saudosismo**

O intitulado deste quarto capítulo: “a problemática da descolonização face a emergência de novas (antigas) narrativas sobre a missão civilizadora da colonização em África: Uma análise fanoniana dos desafios da descolonização no contexto poscolonial” suscita uma série de questões. Na verdade, a discussão em torno da questão da colonização que não acontece sem levantar a questão da descolonização tem sido em si mesma, mobilizadora de muitas resistências e suspensões. Aliás, muitos intelectuais e políticos tentam, mesmo, reduzi-la a um mero saudosismo e outros reduzem a sua validade a um plano meramente psicológico, ou seja, tomam-na como uma espécie de catarse com uma certa utilidade terapêutica capaz de permitir aos seus mentores o reencontro com o seu equilíbrio interior e, quiçá, a resolução da sua própria crise de identidade. Mas para lá dos prováveis aspetos subjetivos ou objetivos subjacentes nesta posição e da sua suscetibilidade à uma validade criticável, é preciso notar que a validade desta discussão não se esgota na simples apreciação histórica dos factos e conceitos descritos por Fanon com vista à denúncia e à desconstrução dos efeitos nocivos da investida colonialista entre os negros.

A sua validade última deve ser apreendida na análise fenomenológica da colonização cuja perceção, na atualidade, sugere uma outra formulação da questão: será que os factos analisados por Fanon (a seu tempo), nomeadamente: a opressão colonial ou neocolonial dos povos; os preconceitos raciais; a negrofobia quer branca, quer negra; a crise de identidade dos povos negro-africanos; a institucionalização de uma burguesia africana feita mediadora dos interesses ocidentais em África e sua avidez às riquezas e ao poder; a subversão da equação “narciso-capitalista” “*rico igual branco e branco igual rico*” para “*rico igual líder político*” (incluindo familiares, amigos e bajuladores) e “*líder*

*político igual rico*”, perderam a sua atualidade de forma substancial no contexto poscolonial hodierno?

Parece-nos que este enfoque permite, em certa medida, a apreensão do sentido e da atualidade da problemática sobre a colonização em pleno século XXI. No entanto, é mister salientar que a démarche fenomenológica não invalida, de forma alguma, a narrativa histórica da colonização apresentada por Fanon por ser o fundamento sem o qual todo discurso sobre a descolonização perde a sua validade e sentido<sup>876</sup>. De facto, Fanon apresenta uma argumentação causal de tipo histórico segundo à qual: “a colonização é a referência historicizante e estruturante de qualquer discurso sobre a descolonização de África” na medida em que a descolonização é, em última análise, a antítese da colonização. E para reforçar o discurso fanoniano e sublinhar a relevância e a atualidade da problemática da colonização no contexto moderno ou contemporâneo, marcado por uma globalização que já se assumiu, simultaneamente, como lugar de inclusão e de exclusão, Achille Mbembe, recorda que situação colonial, suas atrocidades e seus corolários, foi e continua a ser a expressão moderna mais emblemática da violência e do crime contra a humanidade<sup>877</sup>.

Trata-se de uma das maiores referências históricas e o elemento historicizante sem o qual, isto é, sem a sua problematização, é impossível que os humanos imaginem os mais profundos desafios que se impõem às sociedades pós-coloniais como exigência de relançamento de um mundo verdadeiramente comum e de uma humanidade verdadeiramente universal. E como é óbvio, a veracidade desta asserção torna necessariamente falaciosa e sintomática qualquer pretensão de qualificar o discurso sobre a colonização de África como anacrónico e saudosista, tal como diz Marc Michel<sup>878</sup>, na medida em que uma tal qualificação levar-nos-ia a admitir a existência de um possível equívoco epistemológico ou de numa confusão semântica entre a descolonização dos Estados africanos e as suas respetivas independências.

Mas, em definitivo, parece-nos que o argumento de tipo metodológico é mais conclusivo do que o argumento de tipo analógico acima evocado. Pois, do ponto de vista metodológico, a palavra “problemática” remete-nos para um conjunto de questões ou de aspetos que concorrem para a resolução ou compreensão de um determinado problema

---

<sup>876</sup> Cfr. FANON, Frantz 2002 (1961). Op. cit., p. 3.

<sup>877</sup> Cfr. MBEMBE, Achille (2016). Op. cit., p. 104.

<sup>878</sup> Cfr. MICHEL, Marc (2009). *Essai sur la Colonisation Positive: Affrontements et accommodements em Afrique Noire 1830-1930*. Paris, Perrin, p. 14.

de investigação. Sendo o problema o equivalente de uma situação ou de uma questão (preocupação) não resolvida e, por conseguinte, suscetível de ser objeto de uma discussão científica. Neste sentido, a evocação do conceito “problemática”, neste capítulo, encontra a sua justificação no facto de que, em nosso entender, o projeto de descolonização de África, sobretudo a Sul do Saara, continua a ser um problema, isto é, uma preocupação que carece ainda de um debate sério, aberto e inclusivo; primeiro, no interior de cada Estado independente da África subsaariana, posteriormente entre os Estados africanos e finalmente entre estes o resto do mundo. Aliás, esta é a aspiração de Frantz Fanon interpretada por Jean-Paul Sartre quando diz:

[...] a unidade do terceiro mundo não está concluída; é um empreendimento em curso que passa pela união, em cada país, antes e também depois da independência, de todos os colonizados sob o comando da classe camponesa. Eis o que Fanon explica a seus irmãos de África, [...] <sup>879</sup>.

Ora, assumir que a problemática da descolonização de África é ainda um problema para África é reconhecer, “*ispis verbis*”, a necessidade e a atualidade do discurso sobre a colonização. Mas ainda assim, há quem pergunta por quê incluir na reflexão sobre a descolonização um fenómeno histórico (a colonização) que ocorreu há mais de 50 anos para tentar resolver os problemas atuais de África? Temos de convir que aproximadamente seis décadas após a independência de muitos Estados africanos, a reflexão em torno dos desafios da descolonização em África continua atual e atuante em qualquer discurso intelectual ou político, sempre que estiverem em análise assuntos relacionados com o desenvolvimento económico ou com a autonomia tecnológica, industrial, científica, política ou cultural da maioria dos Estados africanos (a Sul do Saara) na pós-independência.

Porém, estamos de acordo que esta atualidade pode não parecer evidente, para muitos, sempre que o enfoque do discurso for a colonização. E pode, até, parecer anacrónico e mesmo sintomático falar da colonização para tentar justificar, sobre qualquer preço, o subdesenvolvimento económico e a instabilidade sociopolítica de muitos Estados independentes (desta parcela do continente africano) na atualidade. Aliás, Albert Memmi <sup>880</sup>, por exemplo, no seu “*Portrait du décolonisé*” defende que o fenómeno colonial não é o único responsável pelo atraso do povo africano. E nega, por conseguinte, a existência qualquer estrutura neocolonialista à qual se possa amputar, de forma

<sup>879</sup> SARTRE, Jean-Paul (1968). Op. cit., p. 7.

<sup>880</sup> Cfr. MEMMI, Albert (2005). Op. cit., p. 110.



unilateral, a responsabilidade do subdesenvolvimento e da miséria que grassa o continente africano no período pós-independência.

Na sua ótica, a única razão objetiva para justificar a atual situação da África negra é a existência de líderes corruptos e incompetentes<sup>881</sup>. Pelo que se deve deduzir, desde este ponto de vista, que pensar a descolonização de África a partir da problematização do fenómeno da colonização é, deveras, anacrónico. Ora, embora nos pareça que Albert Memmi não está completamente equivocado quando evoca a existência de líderes corruptos e incompetentes para justificar a atual situação da África, não podemos, todavia, deixar de considerar que no plano analítico esta sensação de anacronismo que sugere uma espécie de *époké*, em torno do fenómeno colonial, perde a sua legitimidade a partir do momento em que se torna inteligível que o discurso sobre a descolonização é o corolário da realidade colonial. Pois, tal como ficou aludido nos parágrafos anteriores, para Fanon, a colonização é tão-somente a referência inofuscável e o movimento historicizante que confere corpo e sentido, matéria e forma a qualquer discurso sobre a descolonização de África<sup>882</sup>. De onde se segue que a descolonização enquanto desafio e engajamento sobre o presente e o futuro de uma África nova:

não pode ser compreendida, não encontra a sua inteligibilidade, não se torna transparente, para si mesma, senão na exata medida em que se faz discernível o movimento historicizante que lhe dá forma e conteúdo [...] - a opressão colonial<sup>883</sup>.

Nesta ótica, o discurso sobre a colonização é um pretexto necessário para qualquer análise objetiva e válida da descolonização, na medida em que constitui, por um lado, o marco a partir do qual emergem as mais desafiantes metas e objetivos de desenvolvimento de África e dos africanos no contexto pós-colonial, e, por outro lado, o lugar a partir do qual se deve vislumbrar os melhores caminhos para o combate e superação de novas e refinadas formas contemporâneas de colonizações que ainda grassam e desgraçam o continente africano, em geral, e a África subsaariana em particular. Para pôr a nu a manutenção de novas formas de colonialismo que configuram os mais distintos quadros de neocolonização em África, Boaventura de Sousa Santos considera brilhante a maneira como Achille Mbembe caracteriza o exercício do poder político em África na era pós-independência, resumindo-o num único conceito: “*pós-colónia*” para dar conta de um

---

<sup>881</sup> Cfr. MEMMI, Albert (2005). Op. cit., p. 110.

<sup>882</sup> Cfr. FANON, Frantz 2002 (1961). Op. cit., p. 3.

<sup>883</sup> FANON, Frantz (1968). Op. cit., p. 26.

novo colonialismo que sucede ao colonialismo histórico<sup>884</sup>. É preciso referir que o conceito “pós-colónia” ou “*postcolony*”, tal como pensado por Achille Mbembe, não é o equivalente próximo do conceito “pós-colonial” à maneira de Kwame Anthony Appiah, por exemplo. De facto, Achille Mbembe diz taxativamente que:

a noção “pós-colónia” identifica, especificamente, uma dada trajetória histórica – a de sociedades recentemente emergidas da experiência da colonização e a violência que a relação colonial, por excelência, envolve [...] A “pós-colónia” é caoticamente pluralista, mas possui apesar disso, uma coerência interna. É um sistema específico de signos, uma forma muito própria de fabricar simulacros ou de re-formar estereótipos [...] A “pós-colónia” caracteriza-se por um estilo bem próprio de improvisação política, por uma tendência para o excesso e por uma ausência de proporção, bem como por formas muito particulares nas quais as identidades se multiplicam, se transformam e são postas em circulação [...] A “pós-colónia” é também feita de uma série de instituições corporativas e maquinários políticos que, uma vez instalados, constituem um regime distinto de violência<sup>885</sup>.

Importa, por isso, realçar que neste estudo o recurso fenomenológico à colonização, enquanto referência histórica, não encontra o seu real significado na descrição dos factos que ela encerra, nem na narração histórica que a constitui. O seu real alcance reside na sua capacidade de sugerir um conjunto de questionamentos que permitem uma justa apreensão do significado e dos desafios da descolonização no contexto pós-colonial dos Estados africanos. Pois, é a partir do real retrato da colonização que se deve desenhar os desafios estruturantes da descolonização enquanto aposta numa nova mundividência oposta àquela “experienciada” pelos africanos no contexto colonial<sup>886</sup>.

#### **4.2. A relevância da problemática da colonização e descolonização no contexto poscolonial de África**

Hoje, em pleno século XXI, não nos parece absurdo afirmar que são vários os acontecimentos que sugerem a retoma da questão da colonização como fenómeno histórico do qual depende, por um lado, a melhor compreensão dos desafios da

<sup>884</sup> Cfr. SANTOS, Boaventura de Sousa (2020). Op. cit., p. 197.

<sup>885</sup> *The notion “postcolony” identifies specifically a given historical trajectory – that of societies recently emerging from the experience of colonization and the violence which the colonial relationship, par excellence, involves [...] The postcolony is chaotically pluralistic, yet it has nonetheless an internal coherence. It is a specific system of signs, a particular way of fabricating simulacra or re-forming stereotypes [...] The postcolony is characterised by a distinctive style of political improvisation, by a tendency to excess and lack of proportion as well as by distinctive ways in which identities are multiplied, transformed and put into circulation [...] the postcolony is also made up of a series of corporate institutions and political machinery which, once they are in place, constitute a distinctive regime of violence.* Cfr. MBEMBE, Achille (1992). “Provisional Notes on the Postcolony”. In: *Africa – Journal of the International African Institute*, Cambridge University Presse, Vol. 62, N. 1, p. 3, pp. 3-37.

<sup>886</sup> Cfr. FANON, Frantz (2002). *Les Damnés de la terre*. Paris, La Découvert, p. 452.

descolonização do continente africano e, por outro lado, a necessidade de uma discussão mais realista e mais objetiva sobre o justo significado deste fenómeno, sobretudo, face as novas tendências ideológicas, políticas e culturais que, de forma muito sorrateira, procuram desvirtuar o seu conteúdo histórico na tentativa de, num futuro próximo ou longínquo, subverter a história, absorvendo os culpados e, quiçá, condenando os inocentes. Aliás, esta é, na verdade, a denúncia feita por Dino Constantini na sua obra *“Mission civilisatrice: Le rôle de l’histoire coloniale dans la construction de l’identité politique française”*. Com efeito, Dino Constantini aponta o ano de 2005 como um marco temporal do regresso da questão da colonização no debate público e académico francês<sup>887</sup>.

Segundo Dino Constantini, as novas abordagens sobre a colonização procuram dar um particular realce ao papel nobre e heroico desempenhado pelos europeus (colonos) nas missões (colónias) ultramarinas de África, ao mesmo tempo que defendem a sua inclusão no programa escolar oficial francês, europeu e, quiçá, africano, a julgar pela posição hegemónica da Europa na estrutura curricular de projetos pedagógicos em vigor em África. É óbvio que a Europa, particularmente a França, pretende retomar o discurso do século XVI que aproximava os colonizadores a “homens honrados”, usando o intitulado da obra *“A primeira Elite colonial Atlântica: Dos homens honrados brancos de santiago à nobreza da terra – finais do século XV – início do século XVI”*, de Iva Maria de Ataíde Vilhena Cabral.

De referir que a tendência de atribuir uma espécie de menção honrosa às elites coloniais impregna a entrevista de Alain Finkielkraut, concedida a 18 de Novembro de 2005, à Haaretz, na qual Finkielkraut defende a necessidade de se realçar no ensino da história a verdadeira missão da indústria colonial que consistia em educar e levar a civilização aos selvagens<sup>888</sup>. Posição radicalizada por Nicolas Sarkozy em Dakar<sup>889</sup> ao defender a necessidade de uma nova perspetiva analítica do fenómeno colonial no sistema de ensino europeu e africano. Convém notar que se a proposta de Lei de 23 de Fevereiro de 2005, sobre o ensino da missão nobre desempenhada pelos europeus em terras africanas, foi contestada em nome “da neutralidade escolar e do respeito pela liberdade de pensar”, tal como afirma Dino Constantini, a sua presença no inconsciente coletivo de

<sup>887</sup> Cfr. CONSTANTINI, Dino (2008). Op. cit., p. 10.

<sup>888</sup> *“Actuellement on enseigne l’histoire coloniale comme une histoire uniquement négative. On n’enseigne plus que l’entreprise coloniale avait aussi pour but d’éduquer, d’apporter la civilisation aux sauvages”* [www.upjf.org/actualiees-upjf/article-10553-145-7-genre-francais-est-interviec-finkielkraut-haaretz.html](http://www.upjf.org/actualiees-upjf/article-10553-145-7-genre-francais-est-interviec-finkielkraut-haaretz.html). CONSTANTINI, Dino (2008). Op. cit., pp. 14-15.

<sup>889</sup> “[...] *C’est discours fini par absoudre le colonisateur du fait qu’il était souvent sincèrement convençu de remplir une mission civilisatrice [...]*”. Cfr. *Id.*, p. 10.

muitos europeus, e não só, e nas práticas quotidianas continua a ser uma matéria fraturante, quer no contexto europeu, quer no contexto africano<sup>890</sup>.

A questão muitas vezes discutida é a de saber se a colonização não terá sido uma espécie de “*felix culpa*”, ou seja, “um mal necessário”, para não dizer, uma “missão providencial” para África? Uma tal suspensão agrava-se, ainda mais, quando o discurso sobre a colonização, tal como refere Lawrence James, se torna o equivalente de uma “missão civilizadora”<sup>891</sup>. Num tal contexto, parece-nos oportuno recordar que o *Jornal o País*, na sua Edição nº 1371, de 01 de Fevereiro de 2019, traz uma reflexão que cruza, em certa medida, o argumento histórico de Fanon, reafirmando, uma vez mais, a necessidade de um novo debate sobre a problemática da colonização e descolonização de África. Com efeito, Ricardo Vita reflete sobre o direito de “resgate dos tesouros africanos roubados durante a colonização” como uma das condições de partida para um novo ciclo de relações entre a África e o Ocidente. Um novo ciclo de cooperação assente no respeito e na reciprocidade<sup>892</sup>.

Esta reflexão permite-nos, a título analógico, dizer que o próprio Fanon, embora não tenha esta perspectiva de luta pela descolonização, recorda que quando o nazismo transformou a totalidade da Europa em verdadeira colónia, os governantes das diferentes nações exigiram, na fase pós-conflito, reparações, e muitos reclamavam, inclusive, a restituição, em dinheiro e em géneros, de riquezas, de obras culturais, de quadros, de esculturas, de vitrais, etc., que lhes tinham sido roubados durante a guerra. E muitos destes bens, atesta Fanon, foram efetivamente devolvidos aos seus respetivos proprietários<sup>893</sup>. Mas, talvez o mais interessante neste artigo seja a retoma da emblemática frase pronunciada, em Dakar, na Universidade Cheikh-Anta Diop, no dia 26 de Julho de 2007, por Nicolas Sarkozy, ainda em pleno exercício das suas funções presidenciais, em que declara: “a tragédia da África é que o homem africano não entrou suficientemente na história”<sup>894</sup>. E numa outra passagem do mesmo discurso, Nicolas Sarkozy reforça, em nosso entender, a necessidade da realização da proposta fanoniana sobre a conversão da

---

<sup>890</sup> “[...] *l’article – qui s’insérait dans un projet ample [...] de réécriture de l’histoire coloniale, voué à minimiser les crimes de cette période et à réhabiliter le colonialisme comme une oeuvre globalement positive – a suscité de vives réactions dans la société civile, en particulier parmi la population dont les ascendants ont connu l’oppression coloniale [...]*”. Cfr. CONSTANTINI, Dino (2008). Op. cit., p. 10.

<sup>891</sup> JAMES, Lawrence (2018). *Impérios ao sol: a luta pelo domínio de África*. Porto, Edições Desassossego, Trad. Susana Sousa e Silva, p. 22.

<sup>892</sup> VITA, Ricardo (2019). “Sobre o resgate dos tesouros africanos roubados durante a colonização”. In: *Jornal o País*, Edição 1371, Sexta-feira, 01 de Fevereiro, p. 30.

<sup>893</sup> Cfr. FANON, Frantz (1968). Op. cit., pp. 79-80.

<sup>894</sup> Cfr. VITA, Ricardo (2019). Op. cit., p. 31.

metafísica de olhar sobre o negro<sup>895</sup> ao reafirmar a persistência da realidade colonial em que o negro se encontra mergulhado até aos nossos dias, nos seguintes termos:

[...] este homem negro que eternamente “ouve do porão o encadeamento sempre crescente de maldições, os soluços dos moribundos, o barulho de alguns deles jogados no mar mediterrâneo”. Este homem negro que nunca deixa de repetir para si: “e este país que gritou durante séculos que somos bestas brutas”. Este homem negro, quero hoje vos dizer aqui em Dakar, tem o rosto de todos os homens do mundo<sup>896</sup>.

E depois de ter enumerado os males que a colonização causou à África, Nicolas Sarkozy chega ao centro do seu discurso com a seguinte assunção:

quero aqui dizer que nem todos os colonos eram ladrões e nem todos eram exploradores [...] Havia entre os colonos [...] homens que pensaram ter realizado uma missão civilizadora<sup>897</sup>.

E para reiterar a necessidade da problemática da descolonização, sem o afirmar de forma aberta, Nicolas Sarkozy não hesita em sublinhar que o Renascimento de África ainda não começou. Na sua ótica “o Renascimento de África começará quando a África ensinar à juventude africana a viver com o mundo e não a recusá-lo”<sup>898</sup>. Toda esta reflexão de Nicolas Sarkozy pode se resumir na ideia da tragédia da África já referida por Ricardo Vita. E para contrapor a posição de Sarkozy e sublinhar a atualidade e a necessidade do já aludido debate sobre a problemática da descolonização de África, Luigi Di Maio, ex-Vice-Primeiro Ministro e Ministro do Desenvolvimento Económico da Itália, desafia Nicolas Sarkozy e convida a Europa para um debate franco e sério sobre o assunto em análise. Na entrevista concedida à BFM TV, Luigi Di Maio faz, com frontalidade e franqueza, o seguinte desabafo:

[...] se a Europa fizesse um pouco mais de coragem e tivesse a força de enfrentar o tema da descolonização de África [...] em particular a França que imprime a moeda de 14 países africanos, impedindo o seu desenvolvimento económico e contribuindo para a saída de refugiados (migrantes) que morrem no mar mediterrâneo ou chegam às nossas costas, talvez encontrássemos alguma solução [...] Até que este problema não for resolvido, nós continuaremos a pedir à Europa a afrontar o problema da descolonização de África que não está terminado<sup>899</sup>.

<sup>895</sup> De recordar que o tema sobre a “reconstrução da metafísica do olhar sobre o negro” foi desenvolvido na segunda parte do primeiro capítulo deste trabalho.

<sup>896</sup> SARKOZY, Nicolas (2007). *Discours à L’Université Cheikh Anta Diop*. Dakar – Sénégal, Le 26 Juillet, p. 2.

<sup>897</sup> *Ibid.*

<sup>898</sup> Cfr. *Id.*, p. 10.

<sup>899</sup> DI MAIO, Luigi (2019). *La France ralentit le développement économique de plusieurs pays d’Afrique*. Interview à BFMTV (21 Janvier).

Estas duas afirmações parecem revelar claramente que estamos em face de um problema com posicionamentos diametralmente opostos no que tange à atribuição e à assunção de responsabilidades. Mas, ainda assim, há quem questione se faz algum sentido, andarmos à procura de culpados sobre uma questão já ultrapassada? Pensamos que um tal entendimento enferma de alguns desentendimentos. Primeiro, porque se admitimos que a descolonização de África é um processo ainda em curso, então temos de convir que a problemática da colonização, enquanto horizonte que ilumina todo o debate sobre a descolonização, ainda não prescreveu. Segundo, porque a nova dinâmica da globalização dos povos chamada a opor-se a qualquer dinâmica de exclusão dos povos carece ainda de um trabalho muito profundo de identificação de zonas cinzentas sobre a problemática da descolonização como ponto de partida para o novo espaço público e global no qual o respeito e o reconhecimento mútuos e a reciprocidade se tornam critério de harmonia e condição de segurança internacional.

Aliás, Matthieu Renault não está sem razão ao afirmar que, do ponto de vista político, a França, em particular, e a Europa, em geral, são tão afetadas pela situação pós-colonial quanto as ex-colónias na medida em que a Europa, em particular, e o Ocidente, em geral, continuam a ser:

um lugar onde a questão de sobrevivência ou de regresso de relações de tipo colonial não deixam de se levantar, deixando transparecer a ideia de que aquele passado é também um presente<sup>900</sup>.

O que nos leva a concluir que a problemática da colonização e descolonização não é um mero anacronismo, tal como parece para alguns. Ela é uma denúncia que aponta para a necessidade de uma reorientação de relações económicas, políticas, culturais, quiçá, tecnológicas mundiais, assentes numa razão instrumental que não cessa de sugerir a racionalização da própria razão. Pois, tal como observa Fanon, o problema fundamental do qual depende, de forma muito direta, o destino do mundo é o da redistribuição de riquezas cuja solução pressupõe o fim da fragmentação do mundo em eixo do bem e do mal<sup>901</sup>. Não restam dúvidas de que da profundidade do questionamento do fenómeno colonial histórico, enquanto lógica maniqueísta de fragmentação social, depende a profundidade do processo da descolonização dos povos da África subsaariana, em particular, e do terceiro-mundo, em geral.

<sup>900</sup> RENAULT, Mathieu (2011). Op. cit., p. 31.

<sup>901</sup> Cfr. FANON, Frantz (2002). Op. cit., p. 96.

No plano continental, a atualidade da problemática da colonização reaparece na Agenda África 2063, na medida em que a referida Agenda reafirma, de modo substancial, a necessidade de se ver na colonização o marco histórico ou o lugar de interpelação a partir do qual se deve edificar a África do futuro. Este documento editado pela Comissão da União Africana em 2015, emergido da Declaração solene assinada pelos Chefes de Estados e de Governos dos 54 Estados membros da União Africana (UA), em 2013, na ocasião do 50º aniversário (Jubileu de Ouro) da OUA, hoje UA, é um documento que engloba, não só, o conjunto de aspirações por uma África livre, próspera e autónoma, mas também os principais programas capazes de estimular o crescimento económico e o desenvolvimento inclusivo e sustentável do continente africano, bem como os planos de ação para impulsionar uma transformação rápida do continente nos próximos 50 anos. Na sua nota introdutória, a Agenda África 2063, faz uma clara alusão à colonização, sublinhando a sua relevância histórica e atual na conceção de qualquer estratégia ou projeção de desenvolvimento do continente africano nos seguintes termos:

enraizada no Pan-africanismo e na Renascença africana, a Agenda África 2063 constitui um quadro robusto para a resolução das injustiças passadas e a concretização do Século XXI como o Século da África [1]. [...] Cinquenta anos depois dos primeiros trinta e três Estados africanos independentes [...] <sup>902</sup>.

Esta afirmação, para lá do seu caráter polémico, sobretudo no que se refere ao que se pode considerar de passado responsável pelas injustiças retratadas no documento, deixa bem claro que o discurso sobre a colonização é ainda atual e atuante. Para sublinhar a atualidade da problemática da colonização e descolonização no contexto dos Estados-poscoloniais, Boaventura de Sousa Santos, atesta que o debate sobre o africano selvagem, contrariamente ao que parece, é tão atual quanto foi há 400 anos. A premência deste debate acentua-se ainda com “o movimento em grande escala de migrantes [...]” para a Europa, realidade que, hoje, torna complexa a ideia da Europa poscolonial, bem como a própria noção da identidade europeia, sendo certo que às novas identidades justapuseram-se novas fronteiras, formando novas divisórias e múltiplos estatutos, entre os “íntimos” e os “estranhos”, as metrópoles e as colónias, a Europa e o seu Sul, simultaneamente, geográfico e metafórico <sup>903</sup>. Boaventura de Sousa Santos é perentório em assumir que:

esta realidade é tão verdadeira hoje como era no período colonial [...] As colónias representam um modelo de exclusão radical que permanece atualmente no pensamento e práticas modernas ocidentais tal como aconteceu no ciclo colonial. Hoje como então, a criação e, ao mesmo

<sup>902</sup> COMMISSION DE L'UNION AFRICAINE (2015). Op. cit., p. 1 [2].

<sup>903</sup> Cfr. SANTOS, Boaventura de Sousa/José Manuel MENDES (2017). Op. cit., pp. 58, 60, 62.

tempo, a negação do outro lado da linha fazem parte integrante de princípios e práticas hegemónicas<sup>904</sup>.

Apoiando-se nos textos de Aníbal Quijano<sup>905</sup>, Enrique Dussel<sup>906</sup> e Robert Young<sup>907</sup>, Boaventura de Sousa Santos defende que a necessidade de uma leitura ou releitura, pós-colonial, sobre a problemática da colonização e descolonização não constitui nenhuma forma de “sustentar uma obsessão interpretativa fundada na experiência colonial”, ela constitui, sim, uma assunção da:

fortíssima herança histórica do colonialismo nas estruturas de poder e saber nas sociedades pós-coloniais, bem como a relevância das referências inspiradoras dos movimentos de libertação anticoloniais para pensar as lutas do presente<sup>908</sup>.

Neste sentido, o debate sobre a persistência de políticas e pensamentos abissais e a necessidade crucial da sua superação é a “*conditio sine qua non*” para começar a pensar e a agir para além deles. E sem esta assunção e engajamento, “o pensamento crítico permanecerá um pensamento derivativo que continuará a reproduzir as linhas abissais, por mais anti-abissal que se auto-proclame”. E reencontrando Fanon, Boaventura de Sousa Santos, conclui que o pensamento pós-abissal, enquanto pensamento performativo, “é um pensamento não-derivado, envolve uma ruptura radical com as formas ocidentais modernas de pensamento e ação [...]” precisamente pelo facto de “o outro lado da linha ser o domínio do impensável na modernidade ocidental”<sup>909</sup>.

De facto, no plano internacional, a atualidade desta problemática se consubstancia nos movimentos da globalização que tendem a apontar para uma espécie de cristalização de uma fragmentação moderna do mundo em centros e periferias. Trata-se de uma fragmentação que se agudiza com a acentuada movimentação imigratória de africanos para as antigas potências coloniais, realidade que sugere uma nova tematização da relação “negro-branco” e uma recolocação do problema de acordo com as novas categorias que configuram a atual estruturação maniqueísta do mundo<sup>910</sup>. Este novo movimento de repovoamento, diríamos, parafraseando Achille Mbembe, obriga-nos a revisitar o projeto fanoniano cujo fim é a reintegração do negro no universalismo humano e a libertação de

<sup>904</sup> Cfr. SANTOS, Boaventura de Sousa/Maria Paula MENESES. 2018 (2010). Op. cit., p. 31.

<sup>905</sup> Cfr. QUIJANO, Aníbal (2000). “Colonialidad del Poder y Clasificación Social”. In: *Journal of World-Systems Research*, Vol. 6 N. 2, pp. 342-386.

<sup>906</sup> DUSSEL, Enrique (2001). *Hacia una Filosofía Política Crítica*. Bilbao, Desclée de Brouve.

<sup>907</sup> YOUNG, Robert (2001). *Postcolonialism: An historical introduction*. Oxford, Blackwell Publishers.

<sup>908</sup> SANTOS, Boaventura de Sousa/José Manuel MENDES (2017). Op. cit., p. 64.

<sup>909</sup> Cfr. SANTOS, Boaventura de Sousa/Maria Paula MENESES. 2018 (2010). Op. cit., p. 44.

<sup>910</sup> Cfr. FANON, Frantz (1965). Op. cit., p. 26.



si, tanto em relação a si mesmo, quanto em relação a todas as estruturas de opressão fundadas numa metafísica do olhar que o génio colonial elaborou em torno do negro. Uma metafísica que faz do negro um ser estranho a si mesmo e, ao mesmo tempo, estranho ao branco por ser o “não-outro” do branco<sup>911</sup>.

Esta colocação fanoniana apresenta-nos a colonização como o lugar a partir do qual se joga o conflito inter-racial e conexo e se estruturam as reflexões que, do ponto de vista formal e material, fundam as atuais análises em torno da problemática da globalização e da exclusão. Daí que o debate sobre a descolonização da África subsariana deve incluir, tal como alude Dino Constantini, a discussão sobre as motivações preconceituais e o anti-niversalismo republicano que continuam a inviabilizar o projeto de integração e de inclusão global de que são ainda vítimas muitos negros residentes (emigrantes ou descendentes de emigrantes) no espaço europeu, em particular, e no Ocidente, em geral<sup>912</sup>. Em definitivo, pensar na problemática da descolonização hoje é discutir as múltiplas reconfigurações sobre as quais se jogam as relações inter-humanas entre a exclusão e a inclusão, a violência e a lei, a norma e a exceção, a abundância e a miséria, a guerra e paz, a segurança e a liberdade, o centro e a periferia<sup>913</sup>.

Na verdade, os distintos pares destes binómios, acima referenciados e considerados por Achille Mbembe como novos arranjos do mundo do nosso século, continuam a consolidar e a sedimentar a tendência de reduzir à nada tudo quanto não seja “*soi-même*”. Trata-se, nos dizeres de Achille Mbembe, de uma espécie de solipsismo coletivo tendente a suprimir qualquer princípio de alteridade na construção dos espaços públicos e do normativo que os rege; de uma teimosa corrida para a separação e desvinculação de sujeitos que, paradoxalmente, percebem a irreversibilidade do caminho de isolamento num mundo profundamente marcado por um estreitamento espacial (real e virtual) jamais visto. É precisamente neste contexto de estreitamento do mundo que se refinam e se aprofundam, cada vez mais, os mecanismos de aniquilamento do diferente, aumentando, deste modo, a angústia, o temor e tremor, usando as palavras de Sören Kierkegaard, de tantos humanos marginalizados, excluídos e humilhados, dentro e fora de África<sup>914</sup>.

---

<sup>911</sup> Cfr. FANON, Frantz (1965). Op. cit., p. 26.

<sup>912</sup> Cfr. CONSTANTINI, Dino (2008). Op. cit., pp. 16-17.

<sup>913</sup> Cfr. MBEMBE, Achille (2016). *Politiques de l'inimitié*. Paris, Éditions la Découverte, p. 8.

<sup>914</sup> Cfr. *Ibid.*

Hoje, o clima colonial parece fazer ainda parte da ordem do presente, pois, em nome de sacrossantos interesses, autonomias e identidades a preservar face a supostas ameaças internas e externas que têm a sua encarnação no diferente, multiplicam-se as cercas e legitimam-se os crimes, inclusive os crimes contra a humanidade. Os defensores da hegemonia de dominação impingem-se de meios violentos para escaparem à violência que dinamizam<sup>915</sup>. Num tal contexto, relançar o debate sobre a colonização e a descolonização hoje é também tomar a sério, por um lado, a alerta de Enrique Dussel que apela para o risco de um possível “genocídio global” que a opção pela exclusão de muitos humanos na roda-viva da história pode suscitar e, por outro lado, a máxima do Santo Padre, Papa João Paulo II que apela a Humanidade a pôr fim à guerra (à violência), sob pena de a guerra (a violência) pôr fim à Humanidade.

### **4.3. Questionando o justo significado do conceito de colonização face à sua pretensão civilizadora**

#### *4.3.1. Civilização e colonização: contiguidade ou distanciamento conceitual?*

Tem-se, e não poucas vezes, associado a colonização de África a um projeto civilizador ou modernizador que terá sido frustrado ou interrompido por uma espécie de ambição irracional dos africanos, admitindo-se, deste modo, a hipótese de uma possível analogia entre colonização e civilização. De recordar que “*Le Discours sur le colonialisme*”, de Aimé Césaire (1955), resulta, precisamente, da necessidade de dissertar sobre a relação entre os dois conceitos supra referenciados. Provocação ou não, mas o simples facto de lhe ter sido solicitado (pelo o então Diretor da *Présence Africaine* – Alioune Diop), alguma reflexão no sentido de estabelecer a distinção entre a civilização e a colonização, insunua claramente a existência, naquela altura e quiçá ainda hoje, de equívocos em torno destes dois conceitos: colonização e civilização<sup>916</sup>. E parece-nos que uma tal suspensão constitui um bom ponto de partida para uma discussão mais objetiva e crítica da conceção fanoniana da colonização. Mas, talvez seja mais profícuo, do ponto de vista metodológico, lançar a discussão, levantando uma série de perguntas, tais como:

i) é possível sustentar, factual e analiticamente, uma possível analogia entre “colonização

<sup>915</sup> Cfr. MBEMBE, Achille (2016). Op. cit., pp. 8-9.

<sup>916</sup> Cfr. CÉSAIRE, Aimé 2004 (1955). *Discours sur le colonialisme: Suivi de Discours sur la negritude*. Paris, Présence africaine, p. 7.

e civilização”? ii) Terá realmente havido um plano colonial de civilizar ou modernizar a África em proveito dos africanos? iii) É sensato legitimar a opressão colonial a partir de progressos alcançados nas colónias de África durante a administração colonial? Dito de outro modo, será que os níveis de desenvolvimento conseguidos em vários domínios: social, administrativo, tecnológico e político sob o regime colonial traduzem, efetivamente, uma vontade de civilizar e de integrar os africanos num projeto (europeu) universal de civilização dos povos? iv). Terá a África, realmente, recusado o desenvolvimento, usando a expressão de Axelle Kabou, ao engajar-se na luta pela descolonização? Parece-nos que a objetividade de respostas a estas perguntas pode, em certa medida, permitir a apreensão do verdadeiro retrato da colonização tal como tematizado por Frantz Fanon.

Para tentarmos compreender o sentido da conjeturada correlação entre a colonização e a civilização, parece-nos crucial recorrer ao significado dos conceitos em análise no intuito de os tornar mais inteligíveis, para, daí, confirmar ou infirmar a suposta correlação. De facto, uma análise etimológica do conceito de civilização permite-nos aferir a justa distância ou proximidade existente entre os dois conceitos. Com efeito, André Lalande no seu “*Vocabulaire technique et critique de la philosophie*” define a civilização como um:

conjunto de complexo de fenómenos sociais, de natureza transmissível, com um carácter religioso, moral, estético, técnico ou científico comum a todas as partes de uma vasta sociedade ou a muitas sociedades em relação<sup>917</sup>.

Este entendimento teórico lalandino do conceito “civilização” parece afastar qualquer analogia possível entre a colonização e a civilização, não só do ponto de vista do significado, como também do ponto de vista da sua missão, pelo facto de reconhecer uma dimensão autónoma e endógena, intrínseca a cada civilização, em oposição à pretensão heterónoma e exógena que definem a colonização, quer do ponto de vista simbólico, quer do ponto de vista prático, tal como mostraremos mais adiante. De facto, o conceito lalandino de “civilização” aparece aqui como expressão mais trabalhada do conceito “cultura”, sobretudo nos termos em que ficou definido por Edward Taylor em 1871. De recordar que Taylor na “*La Civilisation primitive*”, designou a cultura ou a civilização como:

---

<sup>917</sup> LALANDE, André (1968). *Vocabulaire technique et critique de la philosophie*. Paris, Presse Universitaire de France (PUF), pp. 141-142.

todo o complexo que inclui as ciências, as crenças, as artes, a moral, as leis, os costumes e todas as outras faculdades e hábitos adquiridos pelo homem no estado social<sup>918</sup>.

Importa, no entanto, salientar que, do ponto de vista técnico e linguístico, André Lalande afirma mais a distância do que a aproximação entre os dois conceitos. Todavia, do ponto de vista ideológico ele mostra como o caminho da civilização cruza o caminho da colonização, ao definir a civilização em oposição à selvageria ou à barbaridade. Aqui, a civilização designa o conjunto de características comuns aos povos julgados, organizacionalmente, cientificamente, tecnologicamente, administrativamente e culturalmente mais evoluídos e, naturalmente, incomparáveis aos selvagens ou bárbaros, como se pode aferir neste extrato:

os povos civilizados opõem-se aos povos selvagens ou bárbaros, não tanto por tal ou qual outro traço definido, mas pela superioridade da sua ciência e da sua técnica, como pelo caráter racional da sua organização social<sup>919</sup>.

De referir que neste segundo entendimento lalandino, civilização e cultura já não significam necessariamente a mesma coisa ao admitir a existência de culturas miseráveis com necessidades extremas de serem civilizadas, como sublinha também Joseph Folliet<sup>920</sup>. Na perspetiva de André Lalande, o progresso e o desenvolvimento científico e tecnológico constituem a linha divisória entre as culturas atrasadas e a civilização. Este argumento enquadrado num particular contexto histórico legitimou a missão civilizadora da colonização, enquanto pretensão política de expansão civilizacional e, ao mesmo tempo, direito e obrigação do povo evoluído e civilizado de levar a civilização ao mundo não civilizado ou às raças menos afortunadas, usando a expressão de Albert Pierre Sarraut<sup>921</sup>. Uma tese que, no plano prático, parece contrariar o justo significado do verbo civilizar, a julgar pelo seu sentido inicial intrínseco ao âmbito linguístico em que emergiu.

Com efeito, Emile Benveniste, na sua obra “*Problèmes de linguistique générale*”, mostra que o termo civilização surgiu na metade do século XVIII (em 1732), simultaneamente em França e na Inglaterra e era usado no âmbito do “direito. Neste particular contexto, o termo civilização, designava um “ato de justiça ou de julgamento que torna civil um processo criminal”<sup>922</sup>. Logo, civilização e colonização são dois

<sup>918</sup> TYLOR, Burnett Edward (1873). *La Civilisation primitive*. Paris, Alfred Costes Éditeur, Trad. Mme. Pauline Brunet, Tome premier, p. 20.

<sup>919</sup> LALANDE, André (1968). Op. cit., p. 142.

<sup>920</sup> Cfr. FOLLIET, Joseph (1935). Op. cit., p. 202.

<sup>921</sup> Cfr. SARRAUT, P. Albert (1931). *Grandeur et servitude coloniales*. Paris, Éditions du Sagittaire, p. 79.

<sup>922</sup> Cfr. BENVENISTE, Emile (1966). *Problèmes de linguistique générale*, T2. Paris, Éditions Gallimard, p. 336.

conceitos inconciliáveis, quer do ponto de vista etimológico, quer do ponto de vista teleológico, na medida em que um é do âmbito do direito e da justiça (a civilização) e outro é do âmbito da dominação e do arbitrário (a colonização). Aliás, Albert Pierre Sarraut chama atenção para a dificuldade de conciliação destas duas noções do ponto de vista político e prático. Porque ver a colonização a partir da lógica civilizacional é, no entender de Albert Sarraut, assinar à colonização o aspeto de um dever em relação à humanidade (dos selvagens), um processo que se realiza no respeito de direitos e de liberdades fundamentais. Ora, uma tal perspetiva impõe, segundo Albert Pierre Sarraut:

restrições severas à liberdade da própria ação colonizadora, a ponto de o colonizador [...] correr o risco de se tornar mais escravo do que senhor da sua conquista<sup>923</sup>.

Deste modo, Albert Pierre Sarraut considera de pura fantasia a tendência de aproximar a tarefa da colonização e à missão civilizadora. E observa que o povo civilizado não precisa de se aprisionar em mitos fundadores da democracia e de direitos universais republicanos. Mas, para o sucesso da colonização, diz Albert Pierre Sarraut, o povo civilizado não deve negar a vocação civilizadora. Precisa sim, de “ter dois rostos, o da liberdade, voltado para a metrópole e o da tirania voltado para as colónias”<sup>924</sup>. Mas, para denunciar a ilegitimidade de uma visão colonial assente numa ambiguidade que desvirtua a própria noção da civilização, Raoul Girardet recorre ao Congresso Nacional da Liga dos Direitos do Homem, de 1931 para mostrar quando é que a colonização se torna uma missão civilizadora. Raoul Girardet<sup>925</sup> recorda que o referido Congresso definiu a colonização, não só, como um direito mas, também, como um dever de propagar os ideais mais nobres do republicanismo francês pelo mundo.

À luz deste Congresso, observa Raoul Girardet, a “colonização é legítima quando o povo que coloniza leva consigo um tesouro de ideias e de sentimentos que enriquecem os outros povos”, isto é, os povos colonizados. E é apenas nestes termos que a colonização se torna, de facto, uma missão civilizadora, respeitando os princípios de liberdade e de igualdade que constituem os fundamentos e o centro da civilização moderna. Por conseguinte, a colonização enquanto subjugação ou assimilação do povo conquistado viola, inquestionavelmente, o princípio de autonomia dos povos<sup>926</sup>. Deduz-se, desde esta perspetiva, que entre os modelos de colonização, o de exploração e o de assimilação são

<sup>923</sup> Cfr. SARRAUT, P. Albert (1931). Op. cit., p. 102.

<sup>924</sup> Cfr. *Ibid.*

<sup>925</sup> GIRARDET, Raoul (1972). *L’Idée colonial en France de 1871 à 1982*. Paris, La Table Ronde, p. 180.

<sup>926</sup> Cfr. *Id.*, p. 183.

os que mais se revelam contrário aos ideais da civilização por se identificarem mais com um processo de subjugação e de alienação dos povos do que com o da sua emancipação.

Esta perceção parece diametralmente oposta à de Arthur Girault<sup>927</sup> que defende que a assimilação enquanto esforço de integração do diferente é contrário à qualquer máquina de alienação. Porquanto o processo de assimilação do colonizado constitui um dos grandes desafios da colonização como civilização enquanto processo de superação da justaposição de populações diferentes, mas apanhadas pelo mesmo movimento histórico e chamadas, na linguagem de René Maunier<sup>928</sup>, a coexistir e a construir uma ordem comum e um progresso comum. Entretanto, é necessário notar que se trata de um argumento cuja validade se limita na ordem do ideal, porque na realidade toda a assimilação de um povo é sempre um esvaziamento de uma identidade originária e uma inauguração de uma nova identidade imbricada e conflituosa. Logo, é fundamental reconhecer que a colonização, tal como alude Georges Hardy, na “*La Politique coloniale et la partage de la terre aux XIX et XX siècles*” é, na sua essência, o lugar por excelência de cristalização da justaposição e da oposição entre os povos, edificando, do ponto de vista simbólico e real, “duas sociedades, duas civilizações, duas conceções de existências [...] muito diferentes<sup>929</sup>”.

Foi precisamente com base nesta realidade vivida que Jules Harmand defende que o Ocidente nunca teve qualquer pretensão de levar uma verdadeira civilização às colónias. Na sua obra: “*Domination et Colonisation*” Jules Harmand<sup>930</sup> mostra que a lei protecionista francesa de 1892, que condena as iniciativas que promovem e incentivam a implementação e expansão da indústria local em virtude do perigo que representa para a indústria metropolitana<sup>931</sup> é, em si mesma, uma negação sem precedente de uma suposta missão civilizadora. Mas para uma construção mais objetiva deste argumento, impõe-se-nos o seguinte questionamento: afinal o que é a colonização? Com efeito, a Enciclopédia *Luso Brasileira* da Cultura define-a como um fenómeno sociopolítico baseado na

<sup>927</sup> GIRAULT, Arthur (1943). *Principes de colonisation et de législation coloniale. Les colonies françaises avant et depuis 1815. Notions historiques, administratives, juridiques, économiques et financières*. Paris, Sirey, p. 11.

<sup>928</sup> Cfr. MAUNIER, René (1943). “Introduction générale”. In: Arthur GIRAULT (1943). *Principes de colonisation et législation coloniale*. Op. cit., p. 10.

<sup>929</sup> HARDY, W. Georges (1937). *La Politique coloniale et le partage de la terre aux XIX et XX siècles*. Paris, Albin Michel, p. 335.

<sup>930</sup> Cfr. HARMAND, Jules (1910). Op. cit., pp. 324-325.

<sup>931</sup> Esta Lei confirma, em grande medida, a veracidade do conteúdo presente na “*Charte de L’Imperialisme de 1885*” que apresentamos na íntegra no anexo, pp. 685ss.

dependência de um grupo humano ou de um território a um outro que exerce nele influências demográficas, económicas, culturais, sociais ou políticas<sup>932</sup>.

A mesma Enciclopédia dá um particular realce ao facto de que nos séculos XIX e XX, alguns teóricos entenderam a colonização como atividade pela qual um povo de cultura superior ocupa e organiza, por conta própria, um território habitado por povos de cultura inferior, estendendo a sua soberania, desfrutando do solo e organizando as terras ocupadas, segundo o princípio da civilização. É interessante notar que, para lá do manifesto espírito de dominação subjacente nesta definição em que a colonização funda a sua peculiaridade na afirmação de relações (bi)polarizadas (entre superiores e inferiores), existe alguma dimensão civilizadora que impregna esta definição do conceito de colonização. A referida dimensão civilizadora está expressa no propósito de levar às colónias o desenvolvimento cultural, social, económico, científico e tecnológico. Ou seja, a modernização de territórios ocupados.

De facto, este entendimento do conceito de colonização cuja estrutura originária se funda em torno de dois aspetos basilares: o cultivo da terra, isto é, o desenvolvimento económico e o cultivo de homens, ou seja, a promoção sociocultural, científica e tecnológica das populações consideradas na posição recetiva. Existe, desde esta perspetiva da colonização, uma forte analogia com o significado do conceito civilização emergido no contexto sociocultural francês, onde a civilização se reporta a três âmbitos fundamentais: i) o primado da vida em comunidade sobre a vida solitária; ii) o primado da vida na cidade sobre a vida do campo e iii) o primado do homem polido pela cultura, isto é, pela ciência e técnica, sobre o bárbaro ou selvagem<sup>933</sup>. Desde esta perspetiva, colonizar e civilizar remetem, do ponto de vista teórico-conceitual, para a mesma ideia: trabalhar, primeiro, na integração dos bárbaros na comunidade de civilizados; segundo, na modernização da vida do campo, isto é, levando as condições da cidade ao campo (energia elétrica, água potável, educação escolar, assistência médica e medicamentosa, etc.) e finalmente, na polição (educação) do bárbaro pela chamada “cultura”, transformando-o em homem de ciência e de tecnologia.

Este é, de resto, o entendimento que transparece no Dicionário da Língua Portuguesa Contemporânea que apresenta a “civilização” como ação ou resultado de transmitir conhecimentos, comportamentos e técnicas consideradas desejáveis numa

---

<sup>932</sup> ENCICLOPÉDIA VERBO LUSO-BRASILEIRO DA CULTURA (1998). *A colonização*. Portugal, Edição Século XXI, Vol. 5, pp. 196ss.

<sup>933</sup> *Ibid.*

sociedade moderna às populações subdesenvolvidas. Lê-se, neste Dicionário, que civilizar é dar características técnicas, científicas, económicas e políticas próprias de sociedades desenvolvidas às sociedades primitivas. Pelo que se pode deduzir que a análise do conceito de civilização a partir destes últimos três pressupostos acima mencionados permite, em certa medida, sustentar, do ponto de vista teórico, a afirmação de uma relativa analogia entre os dois conceitos quanto ao significado e à intenção conceitual<sup>934</sup>.

Mas, do ponto de vista prático, todo este discurso se revela insustentável. Aliás, Boaventura de Sousa Santos, a exemplo de Fanon, mostra isso mesmo, partindo do argumento de que o mundo do colonizador é a antítese do mundo do colonizado, sendo os dois mundos divididos por uma linha abissal que afirma a existência do primeiro e a inexistência do segundo. Com base nesta premissa, Boaventura de Sousa Santos contesta, sem o afirmar, a pertinência e a autenticidade do discurso sobre a suposta missão civilizadora da colonização, mostrando, desde logo, que “os territórios coloniais constituem lugares impensáveis para o desenvolvimento do paradigma da regulação/emancipação” que constitui uma prerrogativa da metrópole, pelo facto de, as colónias, serem territórios sem lei, territórios do ilegal ou do a-legal; lugares, por excelência, do desenvolvimento do paradigma “apropriação/violência”<sup>935</sup>. Mas, ainda assim, diz Boaventura de Sousa Santos, de forma, simultaneamente, irónica e real, pelo menos no âmbito do pensamento moderno ocidental, que a não aplicação do primeiro paradigma em territórios coloniais “não comprometeu a sua universalidade” porque “o pensamento abissal moderno salienta-se pela sua capacidade de produzir e radicalizar distinções”<sup>936</sup>.

E para contrapor qualquer projeto de civilização no contexto colonial, Boaventura de Sousa Santos aproxima o mundo colonial ao estado de natureza, tal como pensado por Tomás Hobbes e outros, assumindo que “o colonial é o estado de natureza onde as instituições da sociedade civil não têm lugar”<sup>937</sup>. Neste sentido, a colonização, tal como a própria modernidade ocidental, não pode ser um projeto de civilização dos povos por ser uma recusa de abandono do estado de natureza, mas antes, uma decisão de fazer coexistir, numa lógica de não-existência, a sociedade civil com o estado de natureza, na medida em que a apropriação implica incorporação, cooptação e assimilação numa

---

<sup>934</sup> Cfr. DICIONÁRIO DA LÍNGUA PORTUGUESA CONTEMPORÂNEA (2001). *Civilizar*. Lisboa, Editor Verbo, p. 833.

<sup>935</sup> Cfr. SANTOS, Boaventura de Sousa/Maria Paula MENESES. 2018 (2010). Op. cit., p. 24.

<sup>936</sup> Cfr. *Id.*, pp. 24, 26.

<sup>937</sup> *Id.*, p. 28.



perfeita relação não-dialética com a violência que implica destruição-física, material, cultural, espiritual e humana de todos quantos estejam do outro lado da linha<sup>938</sup>.

*4.3.2. O entendimento colonialista (ocidental) de recursos naturais parados em África e o questionamento da soberania dos Estados africanos: Uma denúncia fanoniana da ambiguidade da missão civilizadora da colonização*

No intuito de esclarecer o entendimento político do mundo ocidental sobre o fenómeno de colonização, Arthur Girault retomou o discurso de Frederick John Dealtry Lugard, oficial da “*Royal Army*”, ao serviço da “*British East Africa Company*” que, em 1922, tinha justificado que a presença britânica nas colónias era fundada numa dupla missão: i) trabalhar com vista o progresso e o desenvolvimento de raças dominadas e ii) desenvolver os recursos materiais de países ocupados para o benefício da espécie humana. Foi a partir deste pressuposto que Arthur Girault definiu a colonização como um “grande fenómeno histórico que resume o processo de valorização do globo pelos povos civilizados”<sup>939</sup>.

Trata-se, na sua ótica, de um processo natural, lógico e necessário. Colonizar é, desde a perspectiva de Arthur Girault, “valorizar as riquezas naturais de uma região e criar as ferramentas económicas necessárias” ao bem-estar da espécie humana. Parece-nos, no entanto, que a ambiguidade desta assunção giraultiana reside na particularização da espécie humana. Pois, é desta ambiguidade que decorre o conflito de interpretação do direito de “toda a humanidade poder gozar de riquezas dispersas pelo planeta”, tal como propalado por Albert Pierre Sarraut que, paradoxalmente, exclui as raças ditas dominadas da lista de beneficiários de riquezas geradas por uma suposta “exploração racional de recursos naturais de territórios dependentes<sup>940</sup>” por não figurar da lista da chamada espécie humana acabada, enquanto detentores de uma suposta humanidade ainda em devir.

De facto, Albert Pierre Sarraut não dividiu apenas mundo entre o espaço-europeu, isto é, o mundo do “génio inventivo de raça branca”, detentor da “ciência de utilização de riquezas naturais” e os restantes espaços geográficos tidos como “vastas reservas de matérias primas [...] em direção aos quais as necessidades de viver e de criar lançam os países civilizados”. Importa recordar que Albert Pierre Sarraut defendeu também que a

<sup>938</sup> SANTOS, Boaventura de Sousa/Maria Paula MENESES. 2018 (2010). Op. cit., pp. 28-29.

<sup>939</sup> Cfr. GIRAULT, Arthur (1943). Op. cit., pp. 23-25.

<sup>940</sup> Cfr. CONSTANTINO, Dino (2008). Op. cit., p. 114.

localização destas riquezas, enquanto dom da natureza, em territórios específicos “não deve retirar o direito de sua utilização universal [...] para a satisfação legítima de necessidades humanas”<sup>941</sup>. Com esta posição, Sarraut, sancionou a lógica de exploração de recursos naturais existentes em territórios não europeus (ou não ocidentais) pelos europeus, legitimando, pela mesma via, não só, a pilhagem e a rapina de recursos naturais parados em terras africanas, mas também o genocídio dos habitantes destes territórios.

Partindo da convicção de que “a natureza [...] repartiu as suas faculdades e seus recursos de forma desigual [...]”, Albert Pierre Sarraut confronta a incompetência dos africanos, em particular e do terceiro-mundo em geral, em transformar os recursos naturais em reais riquezas, com as necessidades humanas para justificar o direito europeu (ocidental) de exploração de tais recursos. Para tornar a sua opinião mais convincente, Albert Pierre Sarraut considera de anti-humanista a atitude da Europa que durante longos séculos assistiu a mais vasta acumulação de recursos naturais esterilmente bloqueados na extensão de territórios ocupados pelas raças atrasadas que, não sabendo tirar proveito deles para si mesmas, nem os colocar na grande torrente circulatória onde se alimentam as necessidades cada vez mais crescentes da humanidade”<sup>942</sup>.

Para mobilizar os europeus à rapina de recursos naturais de África, Albert Pierre Sarraut levanta, de forma muito irónica, a questão de saber: se “é justo e legítimo que uma tal situação se prolongue indefinidamente?” E recorrendo ao argumento da crise alimentar mundial, Albert Pierre Sarraut coloca aos europeus, em particular, e aos ocidentais, em geral, a seguinte questão: “temos que deixar aos incultos” e “abandonar ao espanto da ignorância ou da incapacidade as imensas e extensas terras de onde podem vir estes alimentos?”<sup>943</sup>. É preciso dizer que este discurso de Albert Pierre Sarraut banha o imaginário coletivo de muitos europeus, incluindo vários filósofos e politólogos, muitos dos quais referenciados neste trabalho. Trata-se de um discurso que, até aos nossos dias, incita à revolta e ao ódio e é, ao mesmo tempo, mobilizador de um sentimento de desrespeito pelos africanos e seus respetivos recursos naturais, vistos, doravante, como reserva económica internacional.

De facto, o discurso de Albert Pierre Sarraut é propiciador de uma dupla revolta: primeiro, face àquilo que ele mesmo considera de desigualdade natural na distribuição de recursos e, depois, face à incapacidade dos povos bafejados pela natureza em tirar o

---

<sup>941</sup> Cfr. SARRAUT, P. Albert (1931). Op. cit., p. 58.

<sup>942</sup> Cfr. *Id.*, p. 111.

<sup>943</sup> Cfr. *Id.*, p. 112.

melhor proveito de tais recursos. O incitamento à violência e ao desrespeito reside no facto de insinuar que a raça branca, enquanto detentora do gênio inventivo, científico e tecnológico, não deve permitir que populações atrasadas, tomadas num círculo infernal de indolência e incapazes de organizar racionalmente a sua própria existência, por causa de três fatores fundamentais, nomeadamente: “o clima, a longa e estéril tradição cultural herdada e a subalimentação”, continuem a privar a humanidade inteira de uma potencial riqueza tão importante e à qual tem direito<sup>944</sup>.

É claramente visível que Albert Pierre Sarraut recorre ao argumento de tipo humanitário para justificar a necessidade e o direito à colonização como um direito natural e superior; como um apanágio de povos superiores e civilizados chamados a “substituir as raças incompetentes na exploração de riquezas terrestres”. Porque, em seu entender, “nenhuma apropriação, por tão milenar que seja, pode invocar a prescrição contra o direito dos povos em utilizar os recursos dados em qualquer lugar pela natureza para a satisfação legítima de necessidades humanas”<sup>945</sup>. Trata-se, como diz George William Hardy, da defesa de um dever humanitário que anula qualquer suposto direito de primeira ocupação de gente sem saber, sem poder e sem querer, usando os termos de Folliet<sup>946</sup>.

Logo, a questão que vale a pena colocar é a de saber se o Ocidente estará um dia interessado em perder este suposto direito, passando o “*know-how*” científico e tecnológico aos africanos, com vista a um desenvolvimento efetivo da indústria extrativa e transformadora de recursos naturais no interior do continente africano? Será que os Estados independentes e soberanos de África já deixaram de ser alvo do suposto direito de interesse humanitário nos dias que correm? Como evitar que os recursos naturais existentes no continente africano continuem a ser alvo de exploração ocidental sem qualquer proporcionalidade na repartição de resultados? É possível vislumbrar o sucesso da Agenda África 2063 sem encontrar respostas a estas e outras perguntas similares? Estarão Sartre e Fanon ultrapassados quando afirmam que a Europa excluiu os negros da rota da prosperidade quando decidiu a sua não integração factual no direito internacional?

Entrando na discussão fanoniana da crítica colonial, Homi Bhabha, na sua obra “*Les lieux de culture*” critica Frantz Fanon e Edward Wadie Said de terem reduzido os discursos e os regimes coloniais a sistemas monolíticos e hegemónicos. Na sua ótica, o carácter, simultaneamente, ambivalente e heterogéneo dos sistemas de representação

<sup>944</sup> Cfr. SARRAUT, P. Albert (1931). Op. cit., p. 58.

<sup>945</sup> Cfr. *Id.*, pp. 111, 138.

<sup>946</sup> Cfr. HARDY, W. Georges (1937). Op. cit., p. 336.

coloniais torna problemática a confrontação binária entre o colonizado e o colonizador. Na verdade, a realidade discursiva colonial deu lugar a um objeto colonial novo que não se reduz nem ao colonizador, nem ao colonizado por ser uma coisa intermediária, uma realidade híbrida ou “um terceiro espaço”<sup>947</sup>. Mas ao mesmo tempo que Homi Bhabha reconhece a emergência de uma nova estrutura híbrida no contexto colonial, isto é, um espaço de tradução ou de interpretação no qual as coisas não são nem uma, nem outra coisa, não consegue disfarçar a lógica de dominação como elemento estruturante de um tal espaço no interior do qual se joga a sorte do colonizador e do colonizado, ao admitir que uma coisa está na outra. Pois, uma tal premissa configura uma relação de tipo continente e conteúdo em que o continente tem a prerrogativa de limitar e delimitar o campo de ação do conteúdo. Pelo que é preciso reafirmar que a estrutura híbrida tornada possível pela realidade colonial não é incompatível com o assimilacionismo e, por conseguinte, não invalida a crítica colonial.

*4.3.3. O retrato da colonização e sua incompatibilidade com a pretensão civilizadora em África: Fanon e a indagação da incoerência do discurso sobre a missão civilizadora da colonização*

Há uma maneira muito peculiar e muito comum de se colocar o problema da colonização, situando-o num prisma purificador e absolvente a partir da equação “prejuízos-ganhos”, gerando assim uma ambiguidade semântica da qual resultam os inúmeros conflitos analíticos sobre o fenómeno. Parece-nos, todavia, que esta forma muito antiga e muito nova, ao mesmo tempo, de analisar o fenómeno colonial, para além de querer desviar o enfoque do debate pós-colonial sobre os verdadeiros desafios da descolonização, tais como: a desalienação ou a desmistificação do consciente e do inconsciente coletivo (do negro e do branco) em relação à natureza antropológica do negro, o reconhecimento das suas potencialidades e sua consequente integração na universalidade da racionalidade humana, o respeito pelas iniciativas (sobretudo políticas e económicas) com vista à autonomia e autodeterminação do continente africano e o respeito efetivo dos instrumentos e pactos internacionais sobre os direitos humanos e a soberania dos Estados africanos, constituem, em nosso entender, uma forma premeditada de deturpar a verdade histórica como pretexto para continuar a justificar a violência e o

---

<sup>947</sup> Cfr. BHABHA, K. Homi (2008). *Les lieux de la culture. Une théorie postcoloniale*. Paris, Payot & Rivages, p. 40.

arbitrário, numa dinâmica de “crimes e reparações<sup>948</sup>” ou de “destruição e purificação<sup>949</sup>”, como aludem os intitulados das obras de Bouda Etemad e de Jacques Semelin, respetivamente.

De facto, boa parte da literatura colonial ou pós-colonial com a pretensão de justificar a missão civilizadora da colonização não consegue escapar à uma tal ambiguidade. George William Hardy é apenas um dos exemplos que, apesar de ter defendido que a colonização é o movimento de “instalação de um povo europeu ao lado de um povo não europeu, no declarado intuito de desenvolver o estilo de vida deste último e de valorizar os recursos do território que deixa inutilizado”, não dissimula o olhar europeu que vê na colonização uma empreitada assente, antes de mais, numa finalidade lucrativa a favor da Europa mais do que uma finalidade emancipadora a favor dos indígenas<sup>950</sup>. O que suscita, desde logo, uma inquietação metódica que pode ser formulada nos seguintes termos: a lógica de dominação económica e política que preside à própria filosofia colonial pode evitar o paradoxo de um projeto simultaneamente voltado para exploração e emancipação dos indígenas? Por outro, a Europa teria, de facto, um projeto de civilização dos não-europeus (os indígenas, os negros) uma vez que tira a substanciação da sua potência no princípio de inferioridade que decorre do carácter de não civilização destes últimos?

Precisamos, aliás, de recordar que Jean-Paul Sartre, ao se fazer intérprete do sentimento colonialista ocidental, desvenda o paradoxo de uma suposta missão civilizadora, pondo em causa o projeto colonial de integração dos africanos na civilização, mostrando que a colonização é um fenómeno assente em fins de exploração e de exclusão, tal como atesta, ao desmascarar a vontade colonialista estruturante da lógica (con)vivencial entre os europeus e os indígenas no contexto colonial, nos seguintes termos:

perpetuemos-lhes a infelicidade que dela não resultará coisa nenhuma. Se houvesse, diziam-nos os peritos, uma sombra de reivindicação em seus gemidos, outra não seria que a de integração. Não se trata de outorgá-la, é claro, isso arruinaria o sistema que repousa, como se sabe, na super exploração [...]. Nossas vítimas conhecem-nos por suas feridas e grilhões; é isso que torna o seu testemunho irrefutável<sup>951</sup>.

<sup>948</sup> ETEMAD, Bouda (2008). *Crimes et réparations: L'Occident face à son passé colonial*. Paris, André Versaille Éditeur, p. 1.

<sup>949</sup> SÉMELIN, Jacques (2005). *Purifier et détruire: Usages politiques des massacres et génocides*. Paris, Éditions du Seuil, p. 1.

<sup>950</sup> Cfr. HARDY, W. Georges (1937). Op. cit., p. 111.

<sup>951</sup> Cfr. SARTRE, Jean-Paul (1961). *Les Damnés de la terre. "Préface"*. Paris, Éditions La Découvertes, pp. 4, 8.

Para dissipar qualquer dúvida sobre a utilidade económica das colónias, Marcel Olivier defende a ideia da colonização como património comum da Europa e evoca a necessidade de uma educação colonial dos europeus para que estes percebam a utilidade absoluta da empreitada colonial. Com efeito, Marcel Olivier é perentório em afirmar que “a grandeza e a segurança” da França e da Europa, em particular e do Ocidente, em geral, passam pela valorização das colónias como reservas estratégicas da economia ocidental. Aliás, Marcel Olivier chega, mesmo, a mostrar que a fundação da Europa e da totalidade da civilização ocidental é produto da empreitada colonial. Neste sentido, falar da colonização, diz Marcel Olivier, é falar:

do nosso interesse nacional que, nesta matéria, vai junto com o interesse da Europa e [...] da civilização ocidental [...]. O que seria a Europa se os pilares que asseguram a sua armação viessem a ceder?<sup>952</sup>.

Esta tese, em certo modo, reforçada pelos escritos de Albert Pierre Sarraut, levou Dino Constantini a concluir que a colonização repousa sobre o conceito da violência e que, de resto, constitui o seu espírito e a sua letra<sup>953</sup>. E para reafirmar a violência e a crueldade como características da política colonial, Romain Bertrand declara que o Estado colonial “permanece um Estado em pé de guerra”. Trata-se, de facto, de um sistema de violência que se consubstancia na relação assimétrica de raças cujo sujeito é a Europa (pela sua superioridade racial e civilizacional) e o objeto são as massas indígenas, pensadas como uma totalidade indiferenciada<sup>954</sup>. Mas tal como foi re-sublinhado por Nicolas Sarkozy, Albert Pierre Sarraut vê na colonização um fenómeno histórico de enorme importância no processo de “desenvolvimento da humanidade e de integração dos povos que se tinham excluído da história e do caminho da modernidade”<sup>955</sup>.

Assim, para Albert Pierre Sarraut, a “colonização está na origem de todas as grandes transformações da modernidade” enquanto monopólio europeu que se abre ao universal humano. Pois, graças a colonização, o progresso científico, tecnológico e industrial, a higiene, a boa alimentação, a educação escolar, o direito, a propriedade privada, a igualdade do género, etc., prerrogativas ocidentais, passam a ser um património universal. Pelo que, na ótica de Albert Pierre Sarraut, “se torna difícil de compreender o real significado do ressentimento dos povos colonizados em relação aos seus

<sup>952</sup> OLIVIER, Marcel (1933). *Intruduction à Exposition colonial international de Paris 1931. Ministère des colonies*. Tome VI. Première Partie: La Section métropolitaine. Paris, Imprimerie Nationale, p. 16.

<sup>953</sup> Cfr. CONSTANTINI, Dino (2008). Op. cit., p. 136.

<sup>954</sup> BERTRAND, Romain (2010). Norbert Elias et la question des violences imperiales. Jalons pour une histoire de la “mauvaise conscience” occidentale. In: *Vingtième Siècle, Revue d'histoire*, n.º. 106, p. 138.

<sup>955</sup>Cfr. SARRAUT, P. Albert (1931). Op. cit., p. 196.

benfeitores”<sup>956</sup>. Para cristalizar a sua ambiguidade sobre o assunto, Albert Pierre Sarraut, sublinha que a virtude e a autoridade moral ou a superioridade da Europa reside, precisamente, na sua abnegada vontade de partilhar com o resto do mundo os benefícios resultantes da sua civilização superior.

E por se tratar de um discurso que tira a sua substância da própria razão ambígua, Albert Pierre Sarraut, conclui, de forma contraditória a sua reflexão, salientando que a grandeza europeia não deve residir na sua generosa intenção de ver integrados todos os povos na grande roda da humanidade civilizada, porque esta é a pior arma de destruição que a Europa pode conceber contra si mesma. Mas embora tenha consciência deste grande risco, a sua superioridade de carácter sempre a animou a levar a bom porto a sua intenção benfeitora contra todos os riscos<sup>957</sup>.

E no interesse de adequar o entendimento teórico e conceitual da colonização à prática colonial, Jules Harmand, justifica a noção de exploração intrínseca ao conceito de colonização a partir do próprio sentido etimológico decorrente do termo em análise. Jules Harmand mostra que o verbo colonizar resulta do verbo latino: “*colère*” cujo significado remete à ação de explorar um solo, um terreno ou um território, ainda selvagem, isto é, em estado natural ou parcialmente explorado, com vista à sua maior produtividade e rentabilidade económica. Neste caso “colonizar é transformar as riquezas virtuais presentes em terras ocupadas pelos selvagens, em riquezas reais e efetivas”<sup>958</sup>. E aproveitando a ideia de expansão natural contida na obra “*Domination et colonisation*”, de Jules Harmand, Georges Hardy reforça a tese de Jules Harmand a partir da filologia francesa, mostrando que a palavra colonização designava inicialmente o comportamento de um grupo de animal que procura refúgio num lugar diferente do seu lugar de nascimento, isto é, na colónia. E posteriormente passou a designar o processo de fixação de um grupo biológico num lugar diferente do seu lugar de origem<sup>959</sup>.

Georges Hardy defende que na biologia celular, uma colónia de micro-organismos designa um conjunto de bactérias reunidas para formar um indivíduo de nível superior. Neste sentido, o verbo colonizar remete para a ação de multiplicação e instalação de grupos de bactérias em várias partes do corpo. Desde esta perspetiva, a colonização é um processo animal ou bacteriano de invasão e domínio de um corpo. A partir desta análise

---

<sup>956</sup> Cfr. CONSTANTINI, Dino (2008). Op. cit., p. 136.

<sup>957</sup> Cfr. SARRAUT, P. Albert (1931). Op. cit., p. 196.

<sup>958</sup> Cfr. HARMAND, Jules (1910). Op. cit., pp. 28, 102-103.

<sup>959</sup> HARDY, W. Georges (1937). Op. cit., p. 3.

filológica, Georges Hardy conclui que o colonialismo moderno encontrou as suas bases numa série de fenómenos biológicos observáveis no reino vegetal e animal cuja ação se resume em dois verbos: invadir e dominar o corpo encontrado<sup>960</sup>. É preciso, desde logo, sublinhar que este enquadramento da colonização no processo natural de expansão de seres vivos procura, por um lado, elevar o fenómeno da colonização ao plano da normalidade biológica e justificar a sua violência estruturante pela lei da sobrevivência das espécies mais fortes, como faz Georges Hardy, e, por outro lado, e talvez sem querer, situa-lo no plano do irracional ou da desrazão, isto é, no plano animal ou do instinto de conservação, enquanto lugar de cristalização da violência e do arbitrário.

Mas é preciso dizer que em Jules Harmand, o processo de expansão humana, contrariamente ao de expansão animal, encontra o seu elemento diferencial na noção da “consciência”. Ou seja, Jules Harmand reconhece, tal como afirma Dino Constantini<sup>961</sup>, que a colonização, como modo de expansão humana, é um ato deliberado e racional, um ato consciente de uma comunidade política pensante e, conseqüentemente, transcende qualquer modo vegetal ou animal de expansão. Desde este ponto de vista, Jules Harmand corrobora o entendimento de Joseph Folliet para quem a colonização é um ato político racional cuja finalidade é a integração e a civilização progressiva do povo conquistado<sup>962</sup>.

Mas no plano factual a colonização sempre se revelou como o palco da negação absoluta de qualquer ideal civilizador. E aqui nem mesmo Joseph Folliet conseguiu, ao tentar conciliar o inconciliável, escapar à contradição inevitável e inerente à própria natureza colonial. De notar que Joseph Folliet, no desenvolvimento do seu argumento, assume que a colonização é um modo particular de direito natural que consiste num ato autoritário de um povo sobre um outro. Um ato em que “o povo detentor da civilização toma a liberdade de conduzir o outro povo a um nível materialmente e moralmente superior”<sup>963</sup>. Mas a questão que se coloca é a de saber se um ato autoritário pode efetivamente proceder de uma moral racional? Ou, se a moral superior, aqui evocada, não é ela mesma irracional pelo facto de ser uma consequência autoritária? Mas parece-nos que o equívoco follietiano foi dissipado por Jules Harmand quando assume que a dominação e a exploração são a pretensão e a meta da colonização<sup>964</sup>.

---

<sup>960</sup> Cfr. HARDY, W. Georges (1937). Op. cit., p. 3.

<sup>961</sup> Cfr. CONSTANTINI, Dino (2008). Op. cit., p. 81.

<sup>962</sup> Cfr. FOLLINET, Joseph (1935). Op. cit., p. 48.

<sup>963</sup> Cfr. *Id.*, p. 48.

<sup>964</sup> Cfr. HARMAND, Jules (1910). Op. cit., p. 9.



De facto, Jules Harmand defende que o sucesso da colonização passa pela necessidade de consolidar os conhecimentos e reavaliar as experiências para, numa permanente confrontação de prejuízos e benefícios, sejam evitados os erros que possam comprometer o “caminho da expansão na sua forma moderna de dominação”. E para não deixar qualquer dúvida sobre a ambiguidade da missão colonizadora enquanto negação de qualquer pretensão de missão civilizadora, Jules Harmand defende a elaboração de uma doutrina colonial que, na sua ótica, deve ser assumida como:

[...] uma ideia-força assente na conceção clara da natureza de colónias  
[...] no intuito de convencer os ultra protecionistas que as colónias são feitas pela Metrópole e para a Metrópole<sup>965</sup>.

E para descartar completamente a suposta vontade ou vocação civilizadora da Europa em relação às colónias, Jules Harmand recorda que algumas vezes a derrota sofrida pela França nas guerras dentro da Europa foi porque as empreitadas ultramarinas desviaram, em certos casos, de forma vã e desnecessária, os recursos materiais, monetários e humanos para as colónias. Para vingar a verdadeira natureza da colonização, Jules Harmand faz um apelo que é, em nosso entender, decisivo e, ao mesmo tempo, revelador do sentido utilitarista das colónias para a Europa ou para o Ocidente, ao deixar bem claro que “se as colónias não forem para servir as Metrópoles, torna-se aberrante que os Estados civilizados as ocupem ou disputem”<sup>966</sup>. E para não dissimular a estratégia demagógica consubstanciada no binário purificar e destruir, já denunciado por Jacques Semelin<sup>967</sup>, um binário que impregna a missão colonizadora, Jules Harmand reafirma a doutrina moderna de dominação e exploração ao mesmo tempo que aconselha as potências ocidentais a exaltar de forma contínua a sua generosidade e a exhibir os seus princípios de liberalismo democrático como sua vanguarda. Contudo, é necessário, diz Jules Harmand,

que procuremos conformar os nossos atos às condições próprias de dominação pela conquista que não é democrática, em vez de usarmos esta miserável hipocrisia destas mentiras de civilização que não enganam ninguém<sup>968</sup>.

De facto, Michel Foucault afirma que o colonialismo adquiriu a sua forma de dominação na passagem da rivalidade dinástica à concorrência política e económica dos Estados que ocorreu entre o século XVI e o século XVII. Esta foi, no entender de

<sup>965</sup> HARMAND, Jules (1910). Op. cit., pp. 9-10.

<sup>966</sup> Cfr. *Id.*, p. 6.

<sup>967</sup> SEMELIN, Jacques (2005). *Purifier et détruire. Usages politiques des massacres et génocides*. Paris, Éditions du Seuil, p. 1.

<sup>968</sup> HARMAND, Jules (1910). Op. cit., p. 12.

Foucault, uma das mais importantes mutações que ocorreu na história política do Ocidente, tendo como principal objetivo, o crescimento de poderes do Estado, por via de riquezas, alianças e conquistas<sup>969</sup>. E foi, precisamente, a partir deste pressuposto que a Europa começou a circunscrever a sua relação com o resto do mundo na esfera da dominação económica ou da colonização, isto é, da utilização comercial do resto do mundo. Desde este ponto de vista foucaultiano, a colonização é vista como um paradigma político ao qual se opõe a teoria jurídica da soberania, à maneira hobbesiano, que assenta a origem e a legitimidade do poder político no contrato e não na guerra ou na conquista. Assim, o colonialismo escapa à qualquer lógica da teoria jurídica da soberania, por pertencer ao discurso histórico-político sobre a sociedade que torna o poder político opressivo por superar os limites estabelecidos pelo contrato<sup>970</sup>.

No entanto, apoiando-se nos textos de Gil Manceron, Dino Constantini situa o momento histórico da afirmação e reafirmação da noção de missão civilizadora, como elemento dinamizador da empreitada colonial francesa e, conseqüentemente europeia, no IIº Decreto de abolição da escravatura, datada de 1848. Com efeito, a outorga do direito de participação política aos escravos, doravante reconhecidos como cidadãos e homens livres e iguais a qualquer ser humano, introduziu uma nova perspectiva de interpretação do fenómeno colonial. Este Decreto permitiu que a colonização assumisse uma identidade institucional, civilizacional e jurídico-legal de combate contra a barbárie, consubstanciado na prática da escravatura. E a partir deste momento, a expansão do colonialismo justificou-se como um instrumento de legitimação de intervenção militar na luta contra o crime de escravatura de sujeitos de direito, isto é, os negros. Com este Decreto, diz Dino Constantini:

a empreitada colonial passou a apresentar-se, não só como legítima, mas também como um dever moral” de abrir aos povos do mundo o “caminho do domínio da história, do progresso e da civilização [...] e de exportar os princípios universais do direito, da democracia e do respeito pela dignidade humana [...]”<sup>971</sup>.

De facto, Gil Manceron fundamenta a pretensão europeia da missão civilizadora da colonização a partir da declaração de Jules Ferry cujo teor diz: “se temos o direito de

<sup>969</sup> FOUCAULT, Michel (2004). *Sécurité, territoire, population. Cours au Collège de France 1977-1978*. Paris, Gallimard-Seuil, Édition Établie sous la direction de F. Ewald et Fontana, par M. Senellart, pp. 299-303.

<sup>970</sup> FOUCAULT, Michel (1997). *Il faut défendre la société. Cours au Collège de France 1975-1976*. Paris, Gallimard-Seuil, Édition Établie sous la direction de F. Ewald et Fontana, par Bertani et A. Fontana, pp. 84-85, 96.

<sup>971</sup> CONSTANTINI, Dino (2008). Op. cit., pp. 57-58.

irmos aos bárbaros [...] é porque temos a obrigação de os civilizar”<sup>972</sup>. Esta ideia contrariada por muitos na ocasião da sua apresentação no “*Le débat parlementaire sur la politique colonial de 25 Juillet 1885*”, tornou-se, na terceira República francesa, o pensamento oficial da República e parte integrante da história da expansão colonial ensinada nas escolas francesas e europeias. À luz desta ideia que parece reguladora, a colonização, “longe de representar uma ofensa à unidade do género humano, aparece como um instrumento decisivo de universalização de princípios republicanos<sup>973</sup>”. Mas do ponto de vista hermenêutico o conteúdo da missão civilizadora, tal como formulado é, em si mesmo, portador de um dualismo segregador, enraizado na filosofia de dominação e expressa na dialética estruturante do tipo de relação que estabelece entre o civilizador e bárbaro (o selvagem).

Uma tal estruturação da missão civilizadora opõe-se ao ideal republicano assente na afirmação do princípio de igualdade e de não segregação de seres humanos. Pois, ao preservar o lugar de dominação, a pretensão da missão civilizadora confundiu-se com o móbil inicial do colonialismo enquanto máquina de dominação e de exploração dos indígenas. Assim persiste o paradoxo que caracteriza a possível analogia preconizado entre os dois termos. A este propósito e de forma irónica, Nicolas Bancel, Pascal Blanchard e Françoise Vèrges questionam se é possível “falar de uma república colonial? A guisa de resposta, os três co-autores observam que “a República é o lugar de expressão do povo soberano. Seus habitantes são cidadãos”. Ao passo que “a colónia é o lugar de expressão da força e do arbitrário. Seus habitantes são sujeitos<sup>974</sup>”.

#### 4.3.4. *O paradoxo de uma missão civilizadora da colonização enquanto negação do próprio princípio civilizacional*

O retrato da colonização, pintado nas linhas anteriores, coloca-nos diante do paradoxo de uma missão civilizadora ou emancipadora que é, simultaneamente, negação do próprio princípio civilizacional, por ser um projeto de civilização ancorado na necessidade de dominação e de exploração. Ora, valorizar um tal paradoxo na problematização da colonização, nas suas formas mais modernas e refinadas enquanto resquícios de um fenómeno histórico com consequências no presente contexto político

<sup>972</sup> Cfr. MANCERON, Gilles (2003). *Marianne et les colonies. Une introduction à l’histoire coloniale de la France*. Paris, La Découverte, p. 102.

<sup>973</sup> Cfr. CONSTANTINI, Dino (2008). Op. cit., pp. 60-67.

<sup>974</sup> Cfr. BANCEL, Nicolas et alii (2003). Op. cit., p. 11.

africano, não deve significar apenas refletir de forma crítica sobre os diferentes estágios passados e sobre as decisões e os compromissos emergidos no quadro colonial, ou sobre o imaginário coletivo que forjou e no qual se joga, até hoje, o destino da África negra. Problematizar a colonização hoje, deve ser também uma exigência de repensar de maneira crítica o verdadeiro significado dos fundamentos do edifício teórico da política republicana e os ideais ocidentais de uma democracia republicana abraçados pelos Estados africanos para escapar à mentalidade colonialista<sup>975</sup>.

Porque toda a perspectiva discursiva que procura atribuir um valor positivo ao regime colonial sob a capa de uma república colonial instala-se num paradoxo que decorre da inconciliabilidade dos termos em análise. Aliás, é preciso sublinhar que em Dino Constantini os dois conceitos são apresentados numa relação que tende mais para o antagonismo do que para uma possível identidade ou analogia. Com efeito, Dino Constantini estabelece uma analogia entre a missão civilizadora e o universalismo republicano, por um lado, e entre o colonialismo, a violência e o arbitrário, por outro lado. Na sua ótica:

[...] o universalismo republicano foi deformado pela constância da sua cumplicidade histórica com o colonialismo, pelo seu enclausuramento ao estágio de instrumento de legitimação de convenientes taxonomias<sup>976</sup> culturais do discurso colonial<sup>977</sup>.

De facto, sem uma justa apreensão deste momento deformador do ideal do universalismo republicano, isto é, o momento que operou a passagem do entendimento dos direitos humanos para os direitos europeus, ou dos direitos dos povos indígenas para o direito das elites africanas, no caso de África, o universalismo republicano perde o seu carácter de um desafio a realizar e se transforma num património ideológico cuja missão é de legitimar os interesses e privilégios particulares em nome de um universalismo republicano abstrato e vazio de qualquer conteúdo e significado, porquanto o seu ideal criador se funda sobre o princípio de igualdade de todos os seres humanos<sup>978</sup>. Neste sentido, a conversão da realidade colonial em missão civilizadora pressupõe a negação de categorias do colonialismo como um facto histórico ocorrido no tempo e no espaço, cujas mais expressivas e configuradoras marcas de um quadro colonial extra-temporal são: a

<sup>975</sup> Cfr. CONSTANTINI, Dino (2008). Op. cit., p. 69.

<sup>976</sup> Lembramos que a taxonomia é o estudo científico responsável pela determinação e classificação sistemática de diferentes seres em distintas categorias.

<sup>977</sup> “[...] *L’universalisme républicain a été déformé par la Constance de sa complicité historique avec le colonialisme, de son repli au stade d’instrument de légitimation des commodés taxinomies culturelles du discours colonial*”. Cfr. *Id.*, p. 17.

<sup>978</sup> Cfr. *Ibid.*

exploração, a opressão, a alienação e a despersonalização. Porque o colonialismo recebe a sua inteligibilidade na afirmação da dominação do mais forte e na sujeição do mais fraco.

Trata-se de um binómio que, no entender de Dino Constantini, se opõe radicalmente à revolução de 26 de Agosto de 1789, que inaugura a idade de direitos, como fundamento do universalismo republicano, isto é, a Declaração dos direitos do homem e do cidadão. Um acontecimento histórico que se reveste de um carácter duplamente universal na medida em que aponta, por um lado, “ para a universalidade de todos componentes do género humano [...] apelando a sua igualdade natural” e, por outro lado, “fixa a conservação dos direitos humanos como objetivo universal de toda a empreitada política”<sup>979</sup>. No entanto, é digno de nota o facto de que este instrumento de afirmação universal dos direitos humanos, embora reforçado com o aparecimento da Declaração Universal dos Direitos Humanos de 10 de Dezembro de 1948, viu-se logo fragilizado com outros decretos paralelos que violam o princípio da universalidade.

Aliás, Dino Constantini recorre a René Maunier para realçar as referidas violações, sugerindo uma outra perspetiva de abordar a questão dos Direitos nas colónias. Em relação à usurpação de terras, evocada nas colónias de povoamento, por exemplo, René Maunier defende que ela obedece à mesma lógica em relação à ocupação inútil de extensões de terras por gente incapaz de as transformar em fonte de riqueza<sup>980</sup>. Provavelmente estas e outras contradições, em torno da universalidade dos direitos, terão levado Boaventura de Sousa Santos a considerar que a “constelação dos direitos humanos vive hoje um momento de turbulência”. Esta turbulência decorre, entre outras razões, por um lado, do entendimento convencional que constitui a própria face monolítica e hegemónica dos direitos humanos, mas poeticamente tidos como “universalmente válidos independentemente do contexto social, político e cultural em que operam os diferentes regimes de direitos humanos existentes em diferentes regiões do mundo”. Mas, por outro lado, tal como sublinha Boaventura de Sousa Santos no texto conjunto com Bruno Sena Martins, isto é, no capítulo sobre “O pluriverso dos Direitos Humanos” no qual procura mostrar que:

a universalidade abstrata dos direitos humanos hostiliza quaisquer conceções contra-hegémónicas decorrentes de perspetivas insurgentes, revolucionárias ou simplesmente não-eurocênticas”<sup>981</sup>.

<sup>979</sup> Cfr. CONSTANTINI, Dino (2008). Op. cit., p. 17.

<sup>980</sup> Cfr. *Id.*, p. 22.

<sup>981</sup> Cfr. SANTOS, Boaventura de Sousa/Bruno Sena MARTINS (2019). *O Pluriverso dos Direitos Humanos: A diversidade das lutas pela dignidade*. Lisboa/Portugal, Edições 70, pp. 12, 41.

Aliás, todo este raciocínio parece culminar num conjunto de questionamentos que aparecem tanto na “Demodiversidade: Imaginar novas possibilidades democráticas” em que Boaventura de Sousa Santos procura aferir se a grande maioria da população mundial tem sido efetivamente “sujeito de direitos humanos ou apenas objeto de discursos de direitos humanos”<sup>982</sup>. Preocupação retomada no capítulo introdutório do “Pluriverso dos Direitos Humanos: A diversidade das lutas pela dignidade” em que Boaventura de Sousa Santos apresenta uma série de questões bastante interpelativas que, em nosso entender, desafiam qualquer análise e discussão sobre questões atinentes aos discursos e práticas em torno dos Direitos Humanos no mundo, tais como: i) os direitos humanos constituem uma ajuda eficaz nas lutas dos excluídos, dos explorados e dos discriminados no mundo ou dificultam ainda mais as suas lutas? ii) A hegemonia reivindicada pelos direitos humanos resulta de uma vitória histórica ou de uma derrota histórica; iii) Por que há sofrimento humano injusto que não é considerado uma violação de direitos humanos? iv) Que outras linguagens de dignidade humana existem no mundo e qual é a sua compatibilidade com a linguagem dos direitos humanos?<sup>983</sup>

Todos estes questionamentos de Boaventura de Sousa Santos, põem a nu a incoerência da noção da universalidade dos Direitos Humanos, particularmente na estratégia de René Maunier que, para afirmar a existência de direitos no contexto colonial, procurou estender o âmbito de incidência da sua filosofia de direitos restritos, nas colônias de enquadramento, estabelecendo a lógica de distribuição de trabalho entre o trabalho de direção e o trabalho de execução em função das competências reais de cada raça. Deixando claramente visível a arbitrariedade colonial em relação às duas modalidades históricas de colonização em função de resultados preconizados. Pois, é no intuito de valorizar a terra e o território, realça Maunier, que o colono, em virtude de sua superioridade racial e civilizacional, assume a missão, isto é, o direito e o dever de dirigir e orientar a exploração de terras inutilizadas pelos povos incapazes a fim de garantir o bem-estar da humanidade. Daí a designação de “colônias de direção, de orientação, de educação da mão-de-obra de cor”, etc<sup>984</sup>.

De referir que esta categorização de colônias aparece também em Albert Sarraut que apelidou a missão civilizadora da colonização de projeto de educação ou de civilização dos indígenas a longo prazo. Todavia, não se pode ignorar, tal como refere

---

<sup>982</sup> Cfr. SANTOS, Boaventura de Sousa/José Manuel MENDES (2017). Op. cit., p. 65.

<sup>983</sup> Cfr. SANTOS, Boaventura de Sousa/Bruno Sena MARTINS (2019). Op. cit., p. 12.

<sup>984</sup> Cfr. MAUNIER, René (1943). Op. cit., p. 6.

Dino Constantini que com exceção da Indochina que já tinha uma longa tradição de ensino que os colonos não conseguiram dismantellar, o projeto educativo implementado em territórios coloniais teve um caráter essencialmente instrumental e elitista. A perspectiva instrumental foi responsável pela estruturação de um projeto pedagógico educativo voltado a produzir auxiliares necessários ao regime, sobretudo na dimensão braçal, enquanto a perspectiva elitista promoveu a formação de intermediários políticos e moralizadores de massas; na pior das hipóteses, substitutos do antigo colonizador.

De salientar que, para Albert Sarraut, o modelo do projeto pedagógico educativo adotado nas colônias baseou-se no receio de que a generalização de instrução escolar e a formação de qualidade ou as “altas especulações científicas” suscitariam uma massa crítica que acabaria por pôr em causa o próprio sistema colonial. Importa sublinhar que Albert Sarraut encontrou o seu argumento de razão, para sustentar o referido receio, na ausência de virtudes morais entre os indígenas como um todo. Em seu entender, os altos saberes nos indivíduos com profundas carências morais, tornam-se motivo de orgulho e de arrogância e entrave para o desenvolvimento e a estabilidade das colônias<sup>985</sup>.

Dino Constantini dá conta de que uma das convicções de Albert Sarraut é que “o saber não é uma virtude, nem única, nem suprema; suas qualidades mais decisivas são as virtudes morais que as populações indígenas não possuem” e uma delas é o amor ao trabalho que é tão-somente “uma das expressões decisivas da racionalidade do homem capaz de qualificar a natureza e de elevar a sua moralidade” e é, por isso mesmo, “condição decisiva de possibilidade de civilização”<sup>986</sup>. Na verdade, o argumento da indolência do negro é muito evocado nas teorias ocidentais que defendem a necessidade do poder tutelar sobre o negro. Na sua obra, “*Le Travail forcé aux colonies*”, Joseph Folliet<sup>987</sup> chama a si o discurso de Frédéric Le Play sobre a reforma social, para sublinhar a nobreza do trabalho, enquanto fator de moralização do humano, ao mesmo tempo que aponta para uma natural tendência indígena de resistência ao trabalho. No intuito de forçar à redução do indígena ao nível do animal, Folliet exalta o trabalho, não só, como um dos desafios de acesso à civilização, mas também como um apanágio do homem civilizado e prova inequívoca de superação da propensão animal que impele os povos não civilizados à lei do menor esforço.

---

<sup>985</sup> Cfr. SARRAUT, Albert (1931). *Grandeur et servitude coloniales*. Paris, Éditions du Sagittaire, pp. 80-82.

<sup>986</sup> Cfr. CONSTANTINI, Dino (2008). Op. cit., pp. 125-126, 128.

<sup>987</sup> Cfr. FOLLINET, Joseph (1934). *Le Travail force aux colonies*. Paris, Le Cerf, pp. 195-196.

Na mesma senda, Joseph Folliet, partindo do pressuposto de que “o trabalho é, depois da religião, da propriedade e da família, a instituição que melhor eleva a humanidade para a ordem moral”, vê no trabalho a possibilidade de uma emancipação moral e ao mesmo tempo social das colônias e dos colonizados. No entanto, Folliet considera que o caráter indolente do negro e a sua congênita repugnância pelo trabalho levanta a preocupação de como envolve-lo, de forma eficiente, num trabalho construtor do desenvolvimento. E tomando como referência a tese segundo à qual, o homem “para se acostumar a um trabalho regular, [...] deve primeiro resistir à propensão [...] animal, que o leva a evitar todo o esforço doloroso e a apropriar-se, por força ou por astúcia, aos bens do outro”, Folliet identifica no discurso do Le Play a necessidade da obediência, quer a uma autoridade estabelecida, quer a uma autoridade decorrente da lei moral que se impõe à vontade do ser humano como uma condição de possibilidade para domar os instintos animais que desencadeiam no negro a resistência ao trabalho<sup>988</sup>.

E admitindo que a força da lei moral é praticamente inexistente entre os negros, Joseph Folliet considera que a única via possível de tornar o negro ativo, pondo-o a trabalhar, é a da obediência a uma autoridade estabelecida. E René Marcier leva o argumento follietiano de obediência até às últimas consequências, aproximando-a ao princípio da coerção. Primeiro porque entendeu que não era possível pensar o desenvolvimento da Metrópole e, conseqüentemente, das colônias sem “a colaboração do indígena e, nomeadamente, sob a forma primeira que é o suporte dos seus braços [...]”<sup>989</sup>. Segundo, porque ao assumir a tese de Joseph Folliet, René Marcier conveceu-se de que o facto de os indígenas serem, “habitualmente, uma população indolente, apática, refratária a todo o esforço físico” obriga a deduzir que “um só meio parece capaz [...] de resolver a antinomia e vencer a inércia dos indígenas: o uso da coação, o trabalho forçado”. Em seu entender, a moralidade desta coerção, reside na sua dimensão teleológica que não se deve perder de vista: a convicção de que o dia em que o indígena “compreender o seu verdadeiro interesse, dobrar-se-á, espontaneamente, à lei do trabalho”<sup>990</sup>.

Entretanto, Joseph Folliet opõe-se ao argumento do trabalho forçado e defende a necessidade de educação do negro ao trabalho. Pois, o trabalho forçado produz efeitos contrários aos efeitos esperados. O trabalho forçado, diz Joseph Folliet, tem um efeito mais contra-educativo do que educativo, mais desmoralizante do que moralizante.

<sup>988</sup> Cfr. FOLLIET, Joseph (1934). Op. cit., p. 198.

<sup>989</sup> MARCIER, René (1933). *Le Travail obligatoire dans les colonies africaines*. Paris, Larose, pp. 8-10.

<sup>990</sup> Cfr. *Ibid.*



Convicto de que “a coerção nunca ajudou a desenvolver a iniciativa, nem a habilidade que suscita o gosto pelo trabalho”, Joseph Folliet defende que o trabalho por coerção cria uma espécie de psico-dependência, porque “quem se acostuma a trabalhar por chicote, o chicote passa a ser um estímulo necessário”<sup>991</sup>. Pelo que conclui que “o trabalho obrigatório só desencadeia o desgosto pelo trabalho”. E como alternativa, Joseph Folliet propõe uma educação escolar capaz de incidir na ação transformadora do trabalho e isso não precisa de grandes especulações científicas. É possível que com esta educação escolar, voltado para o trabalho, se desperte, de forma suave e sustentada, o gosto pelo trabalho aos indígenas, tendo em atenção que “a infância e a adolescência são manuseáveis”. Mas “é preciso assegurá-la pela escola, pelo ensino pós-escolar, pela aprendizagem industrial ou agrícola”. Por esta via, diz Joseph Folliet “suscitar-se-á uma mística do trabalho que fará compreender às crianças tudo quanto faltava na vida de seus pais”<sup>992</sup>.

Importa, contudo, referir que Dino Constantini situa o problema de analfabetismo real e funcional dos indígenas no espírito colonialista e não na natureza indolente destes últimos. E partindo do pensamento de Albert Sarraut, Dino Constantini defende que “os países europeus devem se [...] libertar do espírito colonialista” para moralizar as suas relações com outros povos. E contrariamente a Albert Sarraut, Dino Constantini mostra que os objetivos civilizadores da colonização, tal como a realização da unidade do mundo e a integração do negro no universalismo humano, estão longe de serem conseguidos. E o caminho para a sua consecução reside efetivamente no desafio de trabalhar “pela solidariedade dos povos, contra os preconceitos de cores e contra a ideia de raças eternamente inferiores”, tal como alude o próprio Albert Sarraut<sup>993</sup>.

E isso não acontece sem a reafirmação da coerência da missão civilizadora da colonização que impõe uma firme renúncia do dogma da inferioridade natural de raças e de cores e sem a reafirmação da necessidade de “fundar a legitimidade da ação colonial sobre um princípio sublime - o da produção da unidade do género humano”<sup>994</sup>. É preciso sublinhar, desde já, que o elemento de grande risco, neste projeto de Albert Sarraut, reside na convicção de que a Europa tem o dever de continuar a trabalhar até a plena realização da educação moral e civilizacional dos povos africanos. Por se tratar de uma convicção

---

<sup>991</sup> Cfr. FOLLIET, Joseph (1934). Op. cit., p. 253.

<sup>992</sup> Cfr. *Id.*, p. 305.

<sup>993</sup> Cfr. SARRAUT, Albert (1931). Op. cit., p. 231. & CONSTANTINI, Dino (2008). Op. cit., pp. 139, 141, 144.

<sup>994</sup> Cfr. *Id.*, p. 145.

que procura mascarar o projeto europeu de dominação contínua da África e dos africanos. Aliás, este é o pseudo ideal civilizador da colonização que marcou e marcará, ainda por muito tempo, o discursivo contemporâneo da colonização a vários níveis. Pseudo porque, tal como diz Fanon, a civilização europeia nasceu e consolidou-se na relação de forças. Prova disso é que Albert Sarraut aponta as divisões internas da Europa em torno do desafio da descolonização como uma ameaça, não só, ao progresso económico da Europa, como também à convicção de superioridade da raça branca sobre a qual assenta todos os pressupostos de dominação dos povos civilizados sobre as raças de cor<sup>995</sup>.

Albert Sarraut recorda aos europeus que a dominação europeia tira a sua força inquestionável na unidade política da Europa cujo momento mais solene se deu na conferência de Berlin, em 1885<sup>996</sup>. De facto, Félix Gouin, na sua qualidade de “*Président de l’Assemblée Consultive Provisoire – ACP*” da França, expressa esta vontade europeia de continuar a tutelar os destinos de África nos seguintes termos: “as colónias são [...] as criações da nossa carne e do nosso sangue que devemos proteger, ajudar, assistir cada dia mais para as conduzir, pouco a pouco, para um futuro melhor”<sup>997</sup>. Ora, se é evidente que aos olhos dos europeus e dos próprios africanos este futuro ainda não aconteceu, então não é menos evidente de que a vontade de conduzir os destinos do continente africano continua na ordem da convicção de muitos europeus e no imaginário coletivo de muitos africanos. Desde esta perspetiva, o próprio discurso contemporâneo da colonização como missão civilizadora apresenta-se como um esforço de justificação das ações coloniais sobre as quais pesam as críticas que negam, não só a intenção civilizadora, mas também a ação civilizadora que terá norteado toda a política colonial.

De notar, que Aimé Césaire, tal como Fanon, se opõe a qualquer ideia ou projeto europeu de desenvolvimento de África. E para desmascarar o argumento segundo o qual o engajamento dos africanos na luta pela descolonização de África foi uma espécie de recusa do desenvolvimento do continente africano pelos africanos, Césaire passa em revista, e em jeito de balanço, o vasto fresco dos horrores da dominação colonial em África. Partindo do pressuposto de que nenhum desenvolvimento vale mais do que a dignidade humana e o respeito pelos direitos e liberdades fundamentais dos povos, Césaire põe em questão a equação “colonização igual civilização” considerando que a

---

<sup>995</sup> Cfr. SARRAUT, Albert (1931). Op. cit., p. 213.

<sup>996</sup> Cfr. *Id.*, p. 213.

<sup>997</sup> Cfr. GOUIN, Félix (1944). “Discours prononcé”. In: Raymond-Marin LEMESLE. *Contexte et repères. Cinquantenaire des prémices de la Décolonisation. La Conférence de Brazzaville (30 Juin)*, p. 119.

equação mais ajustada à realidade vivida é: “colonização igual coisificação”<sup>998</sup>. Césaire funda o seu argumento de razão numa espécie de análise comparada entre os prejuízos e os ganhos produzidos pelo regime colonial nas colónias de África. E para pôr a nu o paradoxo de uma civilização, dita humanista, mas na prática contestadora da própria humanidade no diferente, Aimé Césaire desafia as perspetivas que exaltam os bem-feitos da colonização e ocultam os inúmeros prejuízos que o referido fenómeno causou e continua a causar à África e aos africanos, a partir de um conjunto de factos. Com efeito, Aimé Césaire contrapõe os progressos realizados nas colónias ao cilindramento cultural e ao aniquilamento sem precedente de potencialidades africanas nos seguintes termos:

falam-me de progressos, de realizações, de doenças curadas, de níveis de vida elevados acima de si próprios; eu falo de sociedades esvaziadas de si próprias, de culturas espezinhadas, de instituições minadas, de terras confiscadas, de religiões assassinadas, de magnificências artísticas aniquiladas, de extraordinárias possibilidades suprimidas<sup>999</sup>.

Às estatísticas sobre as infraestruturas rodoviárias conseguidas pelos governos coloniais, Aimé Césaire opõe os maus-tratos, o servilismo, o medo e outros complexos inculcados num povo deixado num estado de completa despersonalização, com a seguinte assunção:

lançam-me à cara factos, estatísticas, quilometragens de estradas, de canais, de caminho-de-ferro; mas eu falo de milhares de homens sacrificados no Congo-Oceano, falo dos que, no momento em que escrevo, cavam à mão o porto de Abidjan; falo de milhões de homens arrancados aos seus deuses, à sua terra, aos seus hábitos, à sua vida, à dança, à sabedoria; falo de milhões de homens a quem inculcaram sabiamente o medo, o complexo de inferioridade, o tremor, a genuflexão, o desespero, o servilismo<sup>1000</sup>.

Às dinâmicas do desenvolvimento agrícola desencadeadas pela administração colonial, Aimé Césaire opõe a destruição radical de culturas de subsistências e de economias adaptadas às condições locais das colónias, como pretexto para legitimar as rapinas de produtos e de matérias-primas para o benefício das respetivas metrópoles, tal como se pode ler neste extrato:

laçam-me em cheio aos olhos toneladas de algodão ou cacau exportado, hectares de oliveiras ou de vinha plantadas, mas eu falo de economias naturais, de economias harmoniosas e viáveis, de economias adaptadas à condição do homem indígena desorganizadas, de culturas de subsistências destruídas, de subalimentação instalada, de desenvolvimento agrícola orientada unicamente para benefício das metrópoles, de rapinas de produtos, de rapinas de matérias-primas<sup>1001</sup>.

<sup>998</sup> Cfr. CÉSAIRE, Aimé (1978). *Discurso sobre o colonialismo*. Lisboa, Livraria Sá da Costa Editora (Prefácio de Mário de Andrade), p. 25.

<sup>999</sup> *Ibid.*

<sup>1000</sup> *Ibid.*

<sup>1001</sup> *Id.*, p. 26.

E em relação à barbaridade e à tirania tradicional supostamente combatidas, Aimé Césaire denuncia a sobreposição de barbaridades numa perfeita cumplicidade entre os tiranos internos e os externos, tal como se pode apreender nesta afirmação:

ufanam-se de abusos suprimidos, eu também falo de abusos, mas para dizer que aos antigos – muito reais – sobrepuseram outros muito detestáveis. Falam-me de tiranos locais trazidos à razão, porém constato que, regra geral, eles fazem muito boa parelha com os novos e que, destes aos antigos e vice-versa, se estabeleceu, em detrimento dos povos, um circuito de bons serviços e cumplicidade<sup>1002</sup>.

E finalmente, contra o argumento de civilização dos povos indígenas, Aimé Césaire apresenta a proletarização e a petrificação dos autóctones feitos escravos na sua própria terra, como se pode depreender do seguinte extrato:

falam-me de civilização, eu falo de proletarização e de mistificação [...] Cada dia que passa, cada negação de justiça, cada carga policial, cada reclamação operária afogada em sangue, cada escândalo abafado, cada expedição punitiva, cada polícia e cada miliciano fazem-nos sentir o preço das nossas velhas sociedades<sup>1003</sup>.

Partindo destas observações, Aimé Césaire reduz a essência do colonialismo, tal como realçou Mário Pinto de Andrade, a dois aspetos característicos: na “exploração desenfreada de imensas massas humanas, que encontra a sua legitimidade e sustentabilidade na violência” e na “forma moderna de pilhagem”<sup>1004</sup>. Assim, se os níveis científicos, tecnológicos e organizacionais ostentados pela Europa colonial conferem-lhe a todos os títulos um estatuto de uma civilização, o mesmo já não se dá do ponto de vista da sua relação com as colónias. De onde se segue que a manutenção desta categoria (de civilização) no plano relacional, tal como testemunhado nas colónias de África, carece de uma justaposição de adjetivos para revelar a verdadeira natureza desta civilização. Trata-se, nos dizeres de Aimé Césaire, de uma civilização-decadente; de uma civilização-enferma e de uma civilização-mórbida por se ter revelado incapaz de resolver os grandes problemas que criou, nomeadamente, o problema do proletariado e o problema colonial, tal como se pode aferir nesta asserção:

uma civilização que se revela incapaz de resolver os problemas que o seu funcionamento suscita é uma civilização decadente. Uma civilização que prefere fechar os olhos aos seus problemas mais cruciais é uma civilização enferma. Uma civilização que trapaceia com os seus princípios é uma civilização mórbida<sup>1005</sup>.

<sup>1002</sup> Cfr. CÉSAIRE, Aimé (1978). Op. cit., p. 26.

<sup>1003</sup> *Ibid.*

<sup>1004</sup> Cfr. DE ANDRADE, P. Mário (1978). “Prefácio”: In: *Discurso sobre o colonialismo*. Lisboa, Livraria Sá da Costa Editora, p. 7.

<sup>1005</sup> CÉSAIRE, Aimé (1978). Op. cit., p. 13.

Há quem questione se Aimé Césaire não terá exagerado na sua análise sobre a missão civilizadora da colonização em África? Possivelmente sim, mas ele não é o único a ter esta perceção de coisas. René Grousset<sup>1006</sup>, quase duas décadas antes de Aimé Césaire, analisando o percurso evolutivo das civilizações, já constatava que nenhuma civilização apareceu, logo no início, tão promissora e tão ameaçada como a civilização ocidental. A ameaça contra a civilização ocidental, na ótica de René Grousset, não vem apenas da espada nuclear, vem, também e sobretudo, do egoísmo e do materialismo que inspiram os povos que a comandam<sup>1007</sup>. Está, portanto, evidente de que o regime colonial europeu foi, essencialmente, uma conquista assente em fins de exploração dos indígenas. De resto, esta ideia de uma Europa exploradora, no sentido mais açambarcador do termo, aparece também no “*le génocide*”, no qual Jean-Paul Sartre é perentório em afirmar que a colonização não é uma mera conquista, como foi a anexação de “Alsácia-Lorena”<sup>1008</sup>, pela Alemanha. Na sua verdadeira natureza, a colonização é um ato de genocídio cultural. Numa “*démarche*” fenomenológica, Sartre mostra que a colonização não acontece sem a liquidação sistemática de todas as características particulares de sociedades nativas e sem a recusa da sua integração massiva na metrópole<sup>1009</sup>.

O que denota claramente que a colónia tem uma função meramente instrumental, ou seja, a sua utilidade para o colono é essencialmente comercial - vender as suas matérias-primas e seus produtos agrícolas a um preço irrisório à metrópole. E, em retorno, a metrópole vende os bens manufacturados às colónias a preço do mercado. Este negócio que conta com a participação da burguesia nacional condena, na ótica de Jean-Paul Sartre, muitos africanos a viverem num submundo de miséria como negros fantasmas, continuamente recordados da sua condição de sub-humanos<sup>1010</sup>. Neste sentido, a colonização seja ela de exploração, de povoamento, de assimilação ou de autonomia, é sempre um projeto oposto aos ideais civilizacionais. Pelo que vale a observação de Aimé Césaire que considera que a maldição mais comum nesta matéria consiste em nos deixar

<sup>1006</sup> GROUSSET, René (1935). *Les croisades: Ce fut la première expansion coloniale de l'Occident*. Paris, Quadrige/Presses Universitaires de France, p. 76.

<sup>1007</sup> Cfr. *Ibid.*

<sup>1008</sup> Consta que “Alsácia-Lorena” é um antigo Estado do Império Alemão. Todavia, por razões de conflito armado entre a França e a Alemanha, este Estado chegou de pertencer, ora à França, ora à Alemanha. Mas quer numa, quer noutra situação preservou sempre o seu vínculo cultural e, em certa medida, política com a Alemanha. Cfr. Imago Mundi: Encyclopédie gratuite en ligne. In: [www.cosmovisions.com/histAlsace-Lorraine.htm](http://www.cosmovisions.com/histAlsace-Lorraine.htm), 9 de Julho de 2019.

<sup>1009</sup> Cfr. SARTRE, Jean-Paul (1967). *Ensemble de manuscrits sur le génocide et le tribunal Russel*. Paris, Gallimard, p. 39.

<sup>1010</sup> Cfr. *Ibid.*

iludir, de boa-fé, por uma hipótese coletiva e hábil que enuncia mal o problema para melhor justificar as soluções que se lhe aplicam, conferindo facilmente legitimidade a um conjunto de práticas abomináveis, atribuindo-lhes a categoria de um mal necessário com vista a um presumível fim nobre – a civilização dos selvagens. Mas no fundo, a colonização não passa de uma máquina de exploração e de despersonalização do negro<sup>1011</sup>.

#### *4.3.5. A missão civilizadora da colonização nos limites da violência e do arbitrário*

Se do ponto de vista da análise conceitual pudemos aferir uma certa correlação entre a colonização e a civilização, tal como ficou patente nos pontos anteriores, a mesma sensação de correlação não se revelou evidente do ponto de vista discursivo e factual. De facto, os pressupostos de “in-humano”, de “i-moral” e de “indolência”, evocados como características congénitas dos indígenas (negros) para justificar o discurso sobre a missão civilizadora da colonização, conferiram ao fenómeno colonial uma imagem de um projeto de dominação assente num pseudo humanismo, por se tratar, tal como diz Fabien Eboussi Boulaga, de uma dominação que se confunde com uma suposta missão de “humanização do colonizado pela transformação da sua natureza exterior por meio do trabalho organizado e racional e pela moralização da sua natureza interior”<sup>1012</sup>. É precisamente nesta roupagem civilizacional assumida como apanágio de Estados modernizados, organizados e humanizados que a colonização logrou ganhar mais adeptos, incluindo muitos intelectuais africanos, que dissimulam o seu desejo mimético de dominação sob a capa de um suposto universalismo do saber civilizador diante do qual se posicionam como os únicos legítimos intérpretes. Um saber que, nos termos de Eboussi Boulaga, encobre ainda a violência e o arbitrário<sup>1013</sup>.

Há que admitir que no plano factual, a missão civilizadora parece ter optado pelo esquema estatístico de catalogação de qualidades (expressão de superioridade), como prerrogativas do mundo ocidental, estabelecendo o seu correspondente paralelismo com os defeitos (expressão de inferioridade), como peculiaridade dos negros. Ora, se as qualidades são um apanágio ocidental e os defeitos uma peculiaridade africana, a missão civilizadora se torna uma questão de domínio do bem sobre o mal, visando o triunfo do

<sup>1011</sup> Cfr. CÉSAIRE, Aimé (1978). Op. cit., p. 14.

<sup>1012</sup> Cfr. BOULAGA, E. Fabien (1977). Op. cit., p. 68.

<sup>1013</sup> Cfr. *Ibid.*

bem. A analogia que daqui decorre, diz Fabien Eboussi Boulaga, aproxima o conceito de “civilização” ao de “dominação” e ambos ao conceito de “colonização” que atira a civilização para um terreno coberto de equívocos, onde o conceito de civilização titubeia entre a vontade de emancipar e desenvolver os negros e a vontade de os dominar e oprimir<sup>1014</sup>.

Surge, desde logo, a seguinte questão: é possível que a missão civilizadora mantenha a sua vocação originária, com o seu método de catalogação de qualidades e defeitos que estruturam a identidade ontológica e cultural dos dois grupos em análise, numa dinâmica antagónica que fecha as partes numa “incomunicabilidade” e numa “não-transmissibilidade” que converte a particularidade em particularismo? Dito de outro modo, é possível manter o projeto civilizacional num contexto de afirmação de si, acompanhado da negação total do outro, ou da negação total de si, acompanhada de uma afirmação absoluta do outro? É destas incógnitas que decorre a relevância da indagação sobre o verdadeiro retrato da colonização. É evidente que Fanon é bastante incisivo e direto na sua análise. Para ele, a colonização é, antes de mais, uma “violência”, conceito que, de resto, dá título ao Iº capítulo do *“Les Damnés de la Terre”*<sup>1015</sup>. Para Fanon a violência é o elemento estratégico e estruturante da lógica colonial.

Trata-se, em seu entender, de uma violência que extrai sua originalidade na substantivação do colonizado que a própria situação colonial segrega e alimenta. E Jean-Paul Sartre corrobora este entendimento fanoniano da colonização, pois é com ele que desconstrói a pretensão civilizadora atrelada à colonização, desvendando o seu verdadeiro retrato, com a seguinte confissão:

sabeis muito bem que somos exploradores, sabeis que nos apoderamos do ouro e dos metais e, posteriormente, do petróleo dos novos continentes e que trouxemos para as velhas metrópoles, com excelentes resultados: palácios, catedrais, capitais industriais. E quando a crise ameaçava, estavam ali os mercados coloniais para a amortecer ou desviar. A Europa empanturrada de riquezas concedeu de jure a humanidade a todos os seus habitantes. Todos nós lucramos com a exploração colonial. Unidos pelo lucro, os metropolitanos batizavam com os nomes de fraternidade e amor as comunidades de seus crimes<sup>1016</sup>.

Com esta confissão, Jean-Paul Sartre, não só refuta, de forma inequívoca, o argumento de uma suposta missão civilizadora da colonização, como também revela o verdadeiro retrato da colonização. E como Sartre, Fanon, Césaire e outros, Abert

<sup>1014</sup> Cfr. BOULAGA, E. Fabien (1977). Op. cit., p. 68.

<sup>1015</sup> Cfr. FANON, Frantz (1968). Op. cit., p. 23. & FANON, Frantz (2002). Op. cit., p. 448.

<sup>1016</sup> SARTRE, Jean-Paul (1968). Op. cit., p. 17.

Memmi<sup>1017</sup> reforça a lista dos oponentes de uma tão propalada missão civilizadora da colonização. Na sua ótica, a colonização “não é uma missão cultural ou moral, ela é, antes de mais, uma empresa económica cujo objetivo é a dinamização de uma condição de proveito particular para os povos colonizadores”. O zelo pelas colónias tem uma única justificação “ganha-se mais, gasta-se pouco”. Vai-se à colónia porque “as situações são asseguradas, os tratamentos elevados, as carreiras mais rápidas e os negócios mais frutuoso”. Qualquer outro argumento é um mero pretexto<sup>1018</sup>.

Aliás, se o sentido e a motivação da colonização tivessem uma intenção civilizadora na sua origem, colocar-se-ia a questão de saber como foi que o colono não conseguiu, durante muito tempo “ver a miséria do colonizado e a relação de uma tal miséria com a sua opulência?”. É, de resto, sabido que a essência da situação colonial repousa precisamente na assimetria relacional que caracteriza o ambiente colonial. Ou seja, no contexto colonial a situação do colonizado é a antítese da situação do colonizador, a elevação do nível de vida do colono se faz inteligível em função do baixo nível de vida do colonizado. A evidência disto, diz Albert Memmi, reside no seguinte facto:

se o colonizador pode beneficiar de uma mão-de-obra, de uma domesticidade numerosa e menos exigente, é porque o colonizado é explorável à mercê do colonizador e não é protegido pelas leis da colónia. Se o colonizador obtém tão facilmente os postos administrativos é porque são reservados para si e que o colonizado é excluído; quanto mais à vontade o colonizador respira, mais sufocado fica o colonizado<sup>1019</sup>.

Importa realçar que na sua análise do fenómeno colonial, Albert Memmi parece revelar três elementos ou situações estruturantes da colonização: i) a situação económica de privilegiados; ii) o sistema político de opressão e iii) um complexo afetivo que se consubstancia na negação do colonizado. Por isso, a colonização não acontece sem, antes desvirtuar o colonizador cuja missão é de pôr em marcha um sistema económico e político baseado sobre a desigualdade, o desprezo e a exploração sistemática de recursos naturais e do capital humano reduzido a uma mão-de-obra barata. Neste sistema de exploração económico-política a manutenção da vida do colonizado não é prova da moralidade, nem da humanidade ou da sensibilidade jurídica ou religiosa do colonizador. Ela é, antes, uma necessidade de manutenção do próprio sistema enquanto tal, pois com o desaparecimento do “colonizado desaparece também a colonização e colonizador, respetivamente<sup>1020</sup>. Daí

<sup>1017</sup> MEMMI, Albert (1985). Op. cit., p. 29.

<sup>1018</sup> Cfr. *Ibid.*

<sup>1019</sup> *Id.*, pp. 33-34.

<sup>1020</sup> Cfr. *Id.*, p. 159.



a necessidade de afirmação destes três elementos que constituem o fundamento a partir do qual se elabora a ideia de superioridade da civilização europeia assente num preconceito racial que atropela o direito de uns para afirmar o privilégio de outros, tomando como pressuposto a seguinte falácia:

os europeus conquistaram o mundo porque a sua natureza os dispunha para tal, os não-europeus foram colonizados porque a sua natureza os condenava para o efeito<sup>1021</sup>.

Este mito tornado convicção afetou de tal maneira o imaginário coletivo europeu ao ponto de tornar, segundo Albert Memmi, todos os brancos cúmplices do espírito colonialista, pelo menos, por via da afirmação inconsciente da ideia de sua superioridade sobre o negro. E é isto que faz com que quando o “colonizador toma consciência da relação injusta que o une ao colonizado, aplica-se a fundo para encontrar argumentos que o absolve” ou que, no mínimo, eliminem dele qualquer sentimento de culpa e qualquer vontade de reparação da referida relação e justificar o seu privilégio, exaltando o mérito de uns e demérito de outros. E para alimentar a sua boa consciência, diz Albert Memmi, o colonizador convence-se de que é:

portador de valores da civilização e da história, ele realiza uma missão e tem o imenso mérito de iluminar as trevas ignominiosas do colonizado [...] a colonização é legítima em todos os seus sentidos e consequências<sup>1022</sup>.

A partir desta premissa, Albert Memmi deduz que no regimento do sistema colonial o fator racial não é um fator periférico, mas sim, um elemento estruturante da situação colonial porque “no coração da doença europeia está a atitude racista necessária para a manutenção do sistema colonial”<sup>1023</sup>. Mas no intuito de evitar qualquer equívoco em relação ao que chama de atitude racista, Albert Memmi, mostra no seu “*Portrait d’un juif*”, que a afirmação da diferença, ou seja, ser ou reconhecer-se diferente não é uma atitude racista, mas sim uma condição ontológico-existencial. Pois, “ter consciência de si é ter consciência de si como diferente. Ser é ser diferente”<sup>1024</sup>. Todavia a afirmação da diferença torna-se uma atitude racista em contextos em que a diferença é valorizada e transformada em categoria de proveito absoluto e afirmada como um privilégio e condição de dominação do diferente. Logo, o racismo é, segundo Albert Memmi, a mola impulsora do sistema colonial que se consubstancia na ideia de “utilização

<sup>1021</sup> MEMMI, Albert (1985). Op. cit., pp. 75-94.

<sup>1022</sup> *Id.*, p. 131.

<sup>1023</sup> MEMMI, Albert (1994). *Le Racisme*. Paris, Gallimard, p. 55. & Cfr. MEMMI, Albert (1985). Op. cit., p. 145.

<sup>1024</sup> MEMMI, Albert (2003 (1962)). *Portrait d’un juif*. Paris, Gallimard, pp. 84-85.

proveitosa de uma diferença<sup>1025</sup>. A colonização é, neste sentido, a instauração de um sistema de vida assente na relação comparada que torna explícita os aspetos estéticos, económicos, jurídicos e políticos que configuram o retrato mítico valorativo do dominador e depreciativo do dominado<sup>1026</sup>.

Com esta análise, Albert Memmi chega à conclusão de que existe uma espécie de paixão natural do colonizador pela condição congénita de ociosidade do colonizado, com todas as suas implicações éticas, estéticas e sociológicas por ser o lugar mesmo de afirmação da sua necessidade dominadora que encontra a sua síntese neste retrato mítico<sup>1027</sup>. De salientar que no retrato mítico do negro dissipam-se todas as qualidades individuais e coletivas deste último. A razão desta dissipação reside no facto de que o negro é compreendido no interior de uma idiossincrasia coletiva e homogénea, estruturada pelo colono a partir de um quadro de ausências ou insuficiências biológica, psicológicas, científicas, éticas, organizacionais e imaginárias, sobre o qual assenta a tese de uma humanidade não acabada<sup>1028</sup>. À luz desta razão dedutiva, a má ação do colonizado confirma a sua natureza consubstanciada nesta idiossincrasia coletiva e homogénea e os seus atos bem conseguidos são vistos como um mero acaso ou uma rara exceção da sua espécie.

Para reforçar o seu argumento, Albert Memmi recorre a exemplos que elucidam o quadro psicológico que define toda a metafísica do olhar do colonizador sobre o colonizado ou do branco sobre o negro, numa relação de empregador e empregado assente na seguinte lógica dedutiva:

se a doméstica colonizada não aparece, o colonizador não dirá que está doente, ou que está a sabotar ou a não respeitar o contracto laboral. Mas afirmará: não se pode contar com eles<sup>1029</sup>.

Esta lógica dedutiva assente na ideia da homogeneidade existencial do negro como elemento corrosivo de toda a moral, é o elemento estruturante do caminho da desumanização, da coisificação e da condenação progressiva e coletiva do colonizado votado ao desprezo e à exploração por via de uma culpabilização que precede o seu ser e o seu agir. É precisamente nisso que reside a peculiaridade da filosofia colonial que se consubstancia na violência e no arbitrário. Mas o mais interessante não é a peculiaridade da filosofia colonial, mas o facto de que esta perceção da colonização, como um regime

<sup>1025</sup> MEMMI, Albert (1994). Op. cit., p. 14.

<sup>1026</sup> Cfr. *Id.*, p. 14.

<sup>1027</sup> MEMMI, Albert (1985), Op. cit, p. 99.

<sup>1028</sup> Cfr. MEMMI, Albert (2003). Op. cit., pp. 84-85.

<sup>1029</sup> MEMMI, Albert (1984). Op. cit., p. 105.

arbitrário, absurdo, opressivo, bárbaro e explorador parece reunir um enorme consenso entre os estudiosos do referido fenómeno histórico. No seu “*Rapport sur les colonies*”, Antoine Pierre Joseph Marie Barnave, faz a seguinte qualificação do regime colonial:

[...] Este regime é absurdo, mas está estabelecido [...]: É opressivo, mas faz existir muitos milhões de homens em França [...]: É bárbaro, mas pretender a sua abolição é provocar uma maior barbárie [...]<sup>1030</sup>.

De facto, Antoine Barnave deixa bem explícito o facto de que, num contexto colonial, independentemente do sistema legislativo em vigor, as leis, por mais que interessam as colónias, são sempre e essencialmente a favor da Metrópole, isto é, a favor da senhora e soberana potência legisladora cuja realidade, história e as características específicas definem a distância entre a Metrópole e as colónias<sup>1031</sup>. Mas talvez seja preciso reconhecer que no que se refere às análises sobre a colonização não existe um outro retrato mais acabado quanto aquele pintado por Jean-Paul Sartre quando se dirige aos seus co-ocidentais aproximadamente nestes termos: vós, tão liberais, tão humanos que levais o amor da cultura humanista até aos preciosismos patamares e fingis esquecer que tendes colónias e que nelas se praticam massacres em vosso nome. O vosso humanismo pretende ser universal, mas esfuma-se nos mais distintos tratamentos desumanos e no trabalho forçado em que submeteis o indígena sem qualquer contrato, antes com intimidações. Uma vez que ninguém pode espoliar, escravizar ou matar o seu semelhante sem que incorra num crime, “os nossos soldados dão por assente que o colonizado não é homem”<sup>1032</sup>.

Essa tropa de choque, prossegue Jean-Paul Sartre, recebeu a missão de transformar este enunciado abstrato em realidade. O objetivo é rebaixar os colonizados ao nível do macaco superior para justificar que os tratem como bestas de carga e garantir a sua subjugação e exploração pela via da sua completa desumanização. E para completar a missão do seu total aniquilamento, ordenais às tropas de choque de liquidar as suas tradições, substituir a língua deles pela nossa, destruir a sua cultura sem lhes dar a nossa, embrutecê-los pela fadiga. Desnutri-los e inculcar neles o medo com os fuzis, desterrá-los e obrigá-los a cultivar para nós. Se resistirem os soldados atiram mortalmente sobre o relutante, se cedem são indivíduos degradados e não mais homens. E nesta condição a vergonha fende-lhes o carácter e desintegra-lhes a personalidade<sup>1033</sup>.

<sup>1030</sup> BARNAVE, A. P. J. Marie (1791). Op. cit., pp. 3, 25.

<sup>1031</sup> Cfr. *Id.*, pp. 6, 23.

<sup>1032</sup> Cfr. SARTRE, Jean-Paul (1968). Op. cit., p. 9.

<sup>1033</sup> Cfr. *Ibid.*

É óbvio que uma tal análise, não só evidencia a violência e o arbitrário intrínsecos à própria linguagem e ação colonial, como também reafirma a incompatibilidade da colonização com a vocação civilizadora, tal como concebida na revolução republicana, acima evocada. E é desde esta perspectiva que Dino Constantini, inspirando-se num artigo de René Maunier, referenciado por Arthur Girault<sup>1034</sup>, afirma que a experiência secular mostrou claramente que o elemento significativo e substancial da situação colonial reside na construção e manutenção de uma “relação binária”, ou seja, numa lógica social visivelmente maniqueísta. De onde se conclui que a colonização é o fenómeno político que une dois tipos de povos, a priori, julgados diferentes, numa convivência discriminante que opõe o colonizador ao colonizado. Uma convivência que:

confronta dois grupos desiguais, superpostos e hierarquizados [...], um grupo superior e outro grupo inferior, um grupo dominante e outro grupo dominado [...] um grupo legislador e outro grupo legislado, um grupo administrador e um outro grupo administrado [...]<sup>1035</sup>.

Desde este ponto de vista, a colonização é a afirmação da violência e do arbitrário e, conseqüentemente, negação do ideal republicano. Pelo que se torna, inclusive, compreensível o equívoco de Raoul Allier que qualifica qualquer esforço de transformar ou de civilizar os negros como um projeto utópico (e talvez quisesse, mesmo, dizer atópico) e vão, não tanto por causa da anquilose intelectual e moral que os projeta para um estado de insuperação perpétua, tal como alega Raoul Allier, mas sobretudo pelo facto de a colonização tirar a sua substanciação da necessidade maniqueísta<sup>1036</sup>. Aliás, o próprio discurso sobre a pretensão civilizadora da colonização foi edificado a partir de uma base ambígua, imoral e irracional. Um pressuposto que leva a admitir que a própria razão ocidental nem sempre foi sensível ao princípio da não contradição. E para reforçar a nossa sensação de uma tal insensibilidade lógica, Raoul Allier confere à colonização a missão de realizar a unidade do género humano, unificando a humanidade dividida, assimilando os não-civilizados, transformando-os em homem completos. Concluindo que a vocação civilizadora da colonização consiste em “fazer de todos estes indígenas verdadeiros homens, homens completos, homens capazes de se compatibilizar com todo o progresso que vai ao seu encontro”<sup>1037</sup>.

<sup>1034</sup> Cfr. GIRAULT, Arthur (1943). Op. cit., p. 18.

<sup>1035</sup> Cfr. CONSTANTINI, Dino (2008). Op. cit., p. 92.

<sup>1036</sup> Cfr. ALLIER, Raoul (1927). *Le non-civilisé et nous. Différence irréductible ou identité foncière?* Paris, Payot, pp. 288-289.

<sup>1037</sup> Cfr. *Id.*, p. 287.

Parece-nos que Raoul Allier não se dá conta da ambiguidade que a sua própria compreensão da noção de “humanidade” acarreta. A leitura de Raoul Allier levanta, em nosso entender, uma certa dificuldade de discernir se estamos perante duas humanidades a serem unificadas, sendo uma em ato e outra em potência e, por conseguinte, capaz de se transformar com vista a atingir a sua plenitude ontológica ou se estamos perante uma não-humanidade a ser diluída numa humanidade mediante o processo de assimilação para se tornar humanidade. Esta ambiguidade subjacente no raciocínio de Allier torna, na nossa ótica, o seu argumento muito inconsistente e difícil de ser sustentado. E diante da perda de consistência do argumento do diferencial humano, os defensores da situação colonial apostam no argumento científico, tecnológico e administrativo, bem como no sentido da responsabilidade enquanto características do mundo civilizado, tal como insinua Albert Sarraut. Com efeito, Sarraut, tal como foi referido nos parágrafos anteriores, defende a tese segundo a qual:

no plano administrativo o indígena, sobretudo no país negro, é, em geral, preguiçoso, indolente, imprevisto. O negro gosta de falar aqui, no banheiro, lá, sob a mulembeira, a cantar, a dançar, a fumar, sobretudo a dormir<sup>1038</sup>.

Importa, no entanto, notar que se os argumentos do tipo antropológico nortearam as linhas estruturantes da “colonização de subjugação ou de exploração”, estes argumentos do tipo cultural acrescidos de taras morais, tais como: a dissimulação, a improbidade, a incontinência sexual, a falta de honestidade, a ausência do sentido do bem, do belo e do justo, a falta de atitude, de iniciativa e de aptidão ao raciocínio teórico e prático, a falta de sentido de responsabilidade e de compromisso, todas estas taras atribuídas ao negro e que, doravante, passaram a definir a sua condição de inferioridade<sup>1039</sup> legitimaram a “colonização de assimilação ou de povoamento” - o modelo de colonização considerado por Raoul Allier como sendo o mais próximo da missão civilizadora, enquanto processo de educação para a civilidade<sup>1040</sup>. Quanto aos argumentos do tipo científico, tecnológico, filosófico, económico e administrativo, estes continuam a liderar a lista dos argumentos que de forma sorrateira sustentam a colonização de autonomia que, tal como insinua Dino Constantini, parece estar ainda vigente no atual contexto poscolonial<sup>1041</sup>.

<sup>1038</sup> SARRAUT, Albert (1931). Op. cit., p. 138.

<sup>1039</sup> ALLIER, Raoul. (1927). *Le non-civilisé et nous. Différence irréductible ou identité foncière?* Paris, Payot, p. 288.

<sup>1040</sup> Cfr. *Id.*, p. 288.

<sup>1041</sup> Cfr. CONSTANTINI, Dino (2008). Op. cit., p. 94.

Aliás, o próprio Albert P. Sarraut assume que os argumentos apresentados por Lothrop Theodore Stoddard na “*Rising tide of color against white world-supremacy*”, relega a possibilidade de uma verdadeira autonomia dos africanos (negros) para um futuro longínquo. Porquanto o fim da menor idade e o começo da maior idade, que coincide com o fim do direito tutelar, dependem, essencialmente, da autonomia económica e da organização política racional e operacional da África, pelos africanos, sem recurso a supervisão ou assessoria europeia ou ocidental<sup>1042</sup>. Esta posição de Albert Sarraut reafirmada pelo General Charles De Gaulle ao defender que a África vive ainda uma forte necessidade de colonização porque revela uma “insuficiente capacidade organizativa e criativa” que não lhe permite vislumbrar um horizonte temporal da sua maior idade para, conseqüentemente, puder aspirar o fim da colonização, embora coberta de uma certa verdade, não deixa de ser uma forma mascarada de vingar a violência e arbitrariedade colonial no contexto poscolonial dos Estados africanos<sup>1043</sup>.

Dizíamos, coberta de uma certa verdade na medida em que o General Charles de Gaulle defende que nenhum progresso é possível “se os homens [...] não se elevarem, pouco a pouco, até ao nível em que sejam capazes de participar, na sua própria terra, na gestão dos seus próprios assuntos” e serem eles próprios os arquitetos do seu projeto de Estado<sup>1044</sup>. E é uma forma mascarada de vingar a violência e a arbitrariedade na medida em que o discurso europeu sobre a colonização reserva o direito de proclamar o fim da menor idade dos africanos e, conseqüentemente, o fim da necessidade do poder ou de direito tutelar à Europa e não aos africanos. De referir que Charles de Gaulle fundamentou esta tese apoiando-se na “*La Psychologie de la colonisation*” de Dominique-Octave Mannoni, obra que, por assim dizer, trouxe um suporte científico valioso e decisivo para a legitimação do “poder tutelar” dos europeus sobre os indígenas, na medida em que procurou, no essencial, confirmar a existência de um “complexo de dependência de ordem natural” entre os colonizados.

Os indígenas, diz Dominique-Octave Mannoni, “são psicologicamente feitos para serem dependentes [...] Eles precisam da dependência, postulam-na, reclamam-na e exigem-na”<sup>1045</sup>. Mas, contrariamente a Dominique-Octave Mannoni, Boaventura de

<sup>1042</sup> Cfr. SARRAUT, Albert (1931). Op. cit., p. 231.

<sup>1043</sup> Cfr. DE GAULLE, Charles (1944). “Discours à l’ouverture de la Conférence africaine française le 30 Janvier 1944”. In: Raymond-Marin LEMESLE. *Contexte et repères. Cinquantenaire des prémices de la Décolonisation. La Conférence de Brazzaville de 1944*, p. 123.

<sup>1044</sup> Cfr. *Ibid.*

<sup>1045</sup> MANNONI, Dominique-Octave (1950). Op. cit., p. 35.

Sousa Santos, apoiando-se nos escritos da Elizabeth Schmidt<sup>1046</sup> e do Zine Magubane<sup>1047</sup> mostra que a teoria da necessidade de dependência dos africanos não se funda numa natureza psicológica congénita dos africanos, ela é consequência de uma metafísica de olhar do génio ocidental assente numa introjeção que assemelha a África ao corpo da mulher visto desde a perspetiva patriarcal eurocêntrica. Com efeito, Boaventura de Sousa Santos, parte do discurso colonial para mostrar que a Europa vê a África a partir da sua conceção tradicional do corpo em relação à alma, mas sobretudo a partir do corpo da mulher visto desde os binóculos da lógica patriarcal para justificar, tanto a sua subalternidade, quando o seu desprezo, enquanto lugar de depravação sexual. E observa, no entanto, que esta analogia que parte da imaginação à crença tem implicações práticas no plano de relações globais entre a Europa e a África, na medida em que consolida a ideia de uma suposta necessidade de controlo ou do poder tutelar que a Europa, de variadíssimas formas, abertas ou veladas, se arroga na sua relação com a África.

Na verdade, esta metáfora, de uma África feita mulher, elevada ao plano de uma convicção estruturante do imaginário coletivo dos europeus, transformou a África e os africanos, simultaneamente, em objeto de desejo, de desprezo e de dominação para os ocidentais e seus simulacros<sup>1048</sup>. Importa, no entanto, dizer que a tese do poder tutelar, enquanto consequência de uma suposta necessidade congénita de dependência dos africanos, embora se tenha relevado infundada, do ponto de vista científico, continua, do ponto de vista prático, a fragmentar a opinião académica e política, tanto no contexto africano, quanto no contexto europeu. Basta pensar na ingerência permanente, muitas vezes dissimulada (mas consentida pelos Estados africanos) dos Estados ocidentais nos problemas internos dos Estados ditos “soberanos” do terceiro-mundo, em geral e de África, em particular ou no recorrente recurso dos africanos aos Estados ocidentais na tentativa de encontrar soluções para os seus problemas internos, a vários níveis, etc.

---

<sup>1046</sup> SCHMIDT, Elizabeth (1991). “Patriarchy, Capitalism, and the Colonial State in Zimbabwe”. In: *Signs* – Journal of women in culture and society, 16 (4), pp. 732-756.

<sup>1047</sup> MAGUBANE, Zine (2004). *Bringing the Empire Home: Race, Class and Gender in Britain and Colonial South Africa*. Chicago, University of Chicago Press.

<sup>1048</sup> SANTOS, Boaventura de Sousa (2020). Op. cit., p. 189.

4.3.6. *Fraqueza e força da tese sobre a suposta necessidade congénita do poder tutelar intrínseco à natureza do negro: Uma tentativa colonialista de conciliar o inconciliável*

Retomando os argumentos de Dominique-Ocatave Mannoni sobre a suposta propensão natural de dependência do negro, Frantz Fanon<sup>1049</sup> desmistifica a existência da necessidade de um poder tutelar intrínseco à natureza do negro, considerando-o como uma espécie de determinismo ideologicamente criado, amplamente difundido e cristalizado no imaginário coletivo, tanto dos europeus, quanto dos africanos para justificar a teoria de exploração absoluta subjacente no fenómeno colonial. Pois, do ponto de vista científico, diz Fanon, nada confirma uma tal necessidade em relação à população negra tida como “parada na sua evolução, impermeável à razão, incapaz de dirigir os seus próprios negócios, exigindo a presença permanente de uma direção” ocidental<sup>1050</sup>.

Parece-nos, todavia, que, não obstante Fanon ter apontado a fraqueza da tese em análise, a teoria da menor idade aplicada à África dos nossos dias, não pode deixar de suscitar alguma inquietação de natureza filosófica. Pois, se cinquenta anos depois, os europeus, em particular e os ocidentais, em geral, tal como é o caso de Nicolas Sarkozy, de Donald Trump, etc., recorrem ainda a um tal mito, temos que admitir uma dupla interpretação na ordem do possível: ou estes europeus ficaram estagnados na sua pretensão ideológico-histórica; ou os negros continuam a dar uma tal impressão aos seus observadores internos e externos, embora um tal argumento não pareça suficiente para justificar a necessidade de um poder tutelar dos ocidentais (brancos) sobre os africanos (negros) como uma das funções civilizadoras da colonização. Aliás, as várias reticências que existem, do ponto de vista teórico, em reconhecer ou não a validade de uma suposta missão civilizadora da colonização em África, tal como defendem algumas doutrinas, perdem logo a sua validade no plano factual.

Porque, se constitui um facto histórico de que, ao longo do percurso colonial, o colono viu-se, algumas vezes, forçado a humanizar ou, melhor, a simular a humanização da sua ação como forma de tentar desviar as reivindicações cuja força e legitimidade provinham das inúmeras evidências de despersonalização e de desumanização do negro colonizado, não é menos factual que as várias iniciativas coloniais voltadas para a criação de condições para o bem-estar das colónias encontravam uma grande antítese, em muitos

<sup>1049</sup> Cfr. FANON, Frantz (2011b). “L’An V de révolution algérienne”. In: Frantz FANON: *Oeuvres: Peau noire, masques blancs; L’An V de la révolution algérienne; Les Damnés de la terre; Pour la révolution africaine*, Paris, Éditions La Découverte, p. 276.

<sup>1050</sup> Cfr. *Ibid.*



casos, nos mais altos níveis de pobreza em que estavam mergulhadas muitas populações das respectivas metrópoles. À guisa de exemplo, Fanon retrata o caso da França, mostrando que:

a amargura desiludida de Cartier ante a obstinação da França em vincular a si indivíduos a quem deveria alimentar, enquanto tantos franceses viviam na penúria, traduzia a impossibilidade em que se achava o colonialismo de se converter em programa desinteressado de ajuda e amparo aos povos colonizados<sup>1051</sup>.

É, de facto, esta dificuldade de conciliar o inconciliável que dá azo à toda a ambiguidade que preside ao discurso sobre a missão civilizadora da colonização. E é, em nosso entender, esta ambiguidade que justifica, por exemplo, que Raoul Allier, ao mesmo tempo que reconhece a existência de um a vocação civilizadora no projeto da colonização, isto é, a responsabilidade política (de tipo republicano) e moral dos países civilizados obrigados a moralizar o mundo dos bárbaros e a produzir a unidade do gênero humano, identifica também, no plano prático, as circunstâncias da derrapagem da missão civilizadora da colonização, apontando o espírito de negócio e a falta de qualquer horizonte humano como momento de abandono do ideal civilizador da colonização e da sua substituição por um sistema desumano de exploração. Porque a colonização enquanto processo de civilização, diz Raoul Allier:

afasta-se, com toda a clareza, de concepções [...] limitadas aos interesses do negócio e que, em virtude de uma falta de horizonte humano, culminam numa exploração sistemática e quase impiedosa de populações administradas<sup>1052</sup>.

Analisada, desde este ponto de vista, a colonização enquanto projeto de civilização é expressão da faculdade humana ou da necessidade racional de expansão humana que transcende os limites de qualquer determinismo instrumentalista, por se tratar de uma visão que se funda na consciência de direitos e de deveres das partes envolvidas<sup>1053</sup>. Dentro desta perspectiva civilizadora, as noções de submissão e de dominação, independentemente da existência ou não de uma necessidade de poder tutelar intrínseca à natureza dos indígenas, inviabilizam o verdadeiro sentido e significado da colonização que deve ser vista, tal como diz Georges Hardy, como um momento provisório de assunção de um “grupo fraco por um organismo forte” que se responsabiliza, de forma “mais ou menos egoísta, mais ou menos altruísta, em

<sup>1051</sup> FANON, Frantz (1968). Op. cit., p. 173.

<sup>1052</sup> ALLIER, Raoul (1927). Op. cit., p. 280.

<sup>1053</sup> Cfr. CONSTANTINI, Dino (2008). Op. cit., p. 99.

desenvolver os recursos deste grupo e de elevar o seu nível de vida”<sup>1054</sup>. Mas, para lá da dimensão invasora que encerra a pretensão de uma missão civilizadora da colonização definida de forma unilateral e obrigatória, a afirmação de Georges Hardy não deixa de ser irónica e reveladora da própria ambiguidade da generosidade ocidental, se for aprovada a sua existência. Pois, ao realçar um envolvimento mais ou menos egoísta, mais ou menos altruísta, Georges Hardy deixa implícita a falta de vontade de superação do impulso de dominação e a da necessidade de submissão, enquanto elementos estruturantes da colonização, seja ela de exploração, de assimilação ou de autonomia.

Daí que, no entender de Fanon, a colonização, independentemente dos adjetivos que se lhe associam (colonização de assimilação ou de autonomia), é sempre colonização, isto é, uma dinâmica de violência, de exploração e de despersonalização do colonizado. Pois, nenhuma colonização é capaz de converter a sua missão de exploração e dominação numa missão civilizadora. Aliás, a máquina colonial revelou-se, desde muito cedo, incapaz de proporcionar aos povos colonizados as condições materiais suscetíveis de os fazer esquecer a preocupação pela sua dignidade, enquanto seres humanos e donos de uma terra onde eram feitos escravos. Todavia, Fanon não ignora que, do ponto de vista da propaganda, a colonização apresentou-se sempre como um compromisso de civilização dos indígenas, o que justifica a sua necessidade de defender a tese sobre a suposta necessidade de poder de tutela congénita e intrínseca à natureza do colonizado. Mas tudo não passa de uma falácia, pois, observa Fanon:

quando refletimos nos esforços empregados para provocar a alienação cultural tão característica da época colonial compreendemos que nada foi feito ao acaso e que o resultado global pretendido pelo domínio colonial era convencer os indígenas de que o colonialismo devia arranca-los das trevas<sup>1055</sup>.

Pelo que se deve deduzir que colonialismo e civilização são dois projetos diametralmente opostos. De facto, se a colonização, enquanto projeto de exploração, tal como reconhece René Maunier, se funda numa ambição utilitarista (no sentido de proporcionar o maior bem-estar possível ao maior número de colonizadores), assente na dominação violenta e na imposição de uma autoridade ilimitada, não moderada e não partilhada, então é necessário reconhecer que a colonização se consubstancia num exercício abusivo de poder. Um poder cuja missão é a sua própria reprodução e expansão<sup>1056</sup>. Mas, paradoxalmente, René Maunier afirma que embora a colonização de

<sup>1054</sup> Cfr. HARDY, W. Georges (1937). Op. cit., p. 19.

<sup>1055</sup> FANON, Frantz (1968). Op. cit., p. 175.

<sup>1056</sup> Cfr. MAUNIER, René (1943). Op. cit., p. 10.

assimilação conserve alguns traços analógicos com o poder paternal, ela nasce da solidariedade de sociedades mais fortes, mais desenvolvidas e civilizadas que assumem o dever moral e cívico de socorrer os grupos mais atrasados. Com esta assunção, Maunier considera que a colonização de assimilação assinala o momento de evolução conceitual da colonização na medida em que significou o fim da “paternidade poder” ou da “paternidade potência” e o início da “paternidade tutela” no sentido do direito civil<sup>1057</sup>.

Vale dizer que a colonização de assimilação se apresenta, do ponto de vista conceitual, como uma medida de proteção de menores, carentes de um poder parental com a obrigação de os representar em todos os atos civis e de administrar os seus bens. Neste sentido, o objetivo da “paternidade tutela” enquanto “poder-dever”, segundo René Maunier, é de proporcionar aos seus sujeitos o conforto e o bem-estar<sup>1058</sup>. É preciso referir que este entendimento maunierano da colonização é compartilhado por Arthur Girault para quem a responsabilidade tutelar dos europeus sobre os africanos decorre diretamente da maturidade civilizacional ocidental e deve culminar com a consecução da maior idade política, económica e administrativa ou organizacional dos indígenas. Porque, segundo Arthur Girault, colonizar é “educar os indígenas, fazer-lhes evoluir para o estado [...] da civilização”<sup>1059</sup>.

No entanto, a questão que se levanta é a de saber quais são as referências para a aferição da referida maior idade? Quem a determina, quem deve aferir a sua consecução e com que instrumentos? A resposta parece vir de Dino Constantini que, partindo da hipótese da maturidade grupal preconizada por René Maunier e Arthur Girault, funda a analogia entre o “poder paternal” e o “poder colonial” colocando a sua equivalência entre o “povo colonizador e o adulto, isto é, o indivíduo plenamente racional e capaz do domínio de si” e o seu oposto, isto é, o “povo colonizado e a criança enquanto ser ainda imaturo, irracional, incapaz de agir de forma autónoma”<sup>1060</sup>. Mas ainda assim, permanece uma questão: é possível pensar a categoria de menor idade e a necessidade de poder-tutelar” atribuída aos africanos fora da própria necessidade colonial de exploração?

De recordar que Georges Hardy defende que a necessidade do “poder-tutelar” em África encontra o seu verdadeiro fundamento na miséria e na insegurança que assolam estes povos. Estas peculiaridades das comunidades dos indígenas, salienta Georges

---

<sup>1057</sup> Cfr. MAUNIER, René (1943). Op. cit., p. 11.

<sup>1058</sup> Cfr. *Ibid.*

<sup>1059</sup> Cfr. GIRAULT, Arthur (1943). Op. cit., p. 23.

<sup>1060</sup> Cfr. CONSTANTINI, Dino (2008). Op. cit., p. 102.

Hardy, constituem o reflexo da inexistência de uma organização política legítima e racional entre os negros<sup>1061</sup>. E para exaltar o papel libertador da colonização e denunciar a veia desumana das lideranças africanas, Georges Hardy declara que:

antes da ocupação europeia [...] todos viviam sob o punho de dinastias despóticas ou numa hierarquia que permitia apenas aos fortes de tiranizar os fracos. Eram constantemente invadidos pelas guerras, massacres, pilhagens e raptos em massa [...] e as condições do meio natural [...] os mantinha numa inferioridade e miséria<sup>1062</sup>.

Foi a partir desta narrativa reducionista da África pré-colonial, também posta em causa por Aimé Césaire nos parágrafos anteriores deste trabalho, que Georges Hardy conclui que a colonização é um ato de caridade que se faz aos indígenas. Ou seja, é um dever moral em prol da humanidade que se resume na assunção de uma ingente missão de libertar os indígenas da miséria e da situação de inferioridade de uma tirania fratricida que se deleitava com sacrifícios humanos, com a antropofagia e o comércio de escravos<sup>1063</sup>. Para complementar a reflexão de Georges Hardy, Joseph Folliet eleva a colonização à categoria de direito e dever moral de sociedades desenvolvidas, com uma estrutura política legítima. Um dever que se concretiza na exigência de acabar com as políticas politicamente não organizadas e com as tiranias incapazes de garantir os direitos mínimos de qualquer sociedade política, isto é, a segurança e o bem-estar dos indígenas. De facto, Joseph Folliet toma o argumento da “presença de uma tirania intolerável que esmaga as massas ou uma notável parte de cidadãos [...]” como uma das principais razões que terá ditado o exercício deste direito de colonizar para civilizar os bárbaros. Com efeito, Joseph Folliet afirma o dever moral europeu de libertar os povos ditos bárbaros nos seguintes termos:

a caridade feita dever dos povos mais evoluídos em tomar a defesa dos fracos, de os socorrer e de os libertar, mesmo pela força se as resistências injustas colocarem obstáculos é um imperativo civilizacional<sup>1064</sup>.

Mas em última análise, Joseph Folliet não consegue dissimular o instinto explorador que preside a todo o discurso colonial ao defender que enquanto durar a sua responsabilidade tutelar, o “Estado colonizador tirará partido dos recursos deste povo, até que atinja a idade adulta, isto é, a consciência e a capacidade política<sup>1065</sup>. Como se pode aferir, o horizonte teleológico deste discurso é a exaltação do mérito e da moralidade da

<sup>1061</sup> Cfr. HARDY, W. Georges (1937). Op. cit., p. 14.

<sup>1062</sup> *Id.*, p. 208.

<sup>1063</sup> Cfr. *Ibid.*

<sup>1064</sup> FOLLIET, Joseph (1935). Op. cit., p. 220.

<sup>1065</sup> Cfr. *Id.*, p. 201.

empreitada colonial, para lá dos seus eventuais excessos, aqui e lá. Aliás, a necessidade de introduzir esta perspetiva colonial como matéria curricular na escola, visa precisamente mostrar, tal como diz Georges Hardy, que:

por mais que a acusem de crimes de que não é sempre responsável, a colonização contemporânea tem, pelo menos, o mérito de ter estabelecido a paz nos países devorados pelas guerras intestinais, pelas razias e invasões<sup>1066</sup>.

De notar que para Georges Hardy a pacificação dos povos enquanto missão civilizacional da colonização e condição da ação colonial é, em si mesma, uma “obra de moralização que já se revelava superior às autoridades que substituíra”<sup>1067</sup>. E para apagar, ainda mais, qualquer sentimento de mal-estar ou de culpabilidade no imaginário coletivo europeu, Louis Le Fur, no seu “*Précit de droit international public*” consagra o modelo de “Estado-nação” como critério de determinação da existência ou não de um território do ponto de vista do direito internacional na perspetiva do mais forte. O seu silogismo é simples: o Estado-nação é o único modelo de organização política reconhecido pelos europeus. Ora, as populações não civilizadas vivem em estruturas políticas complexas ou politicamente não organizadas, ou seja, não se constituem em “Estado-nação”. Logo, estes Estados são considerados inexistentes e os seus territórios desocupados ou territórios sem donos<sup>1068</sup>.

Este discurso pode parecer passado e inofensivo ou, mesmo, incongruente com a razão moderna da soberania dos Estados. Mas, na verdade, constitui, em certos circuitos políticos e intelectuais de hoje, o elemento norteador de uma certa geopolítica internacional que parece comandar a história contemporânea da nossa contemporaneidade mais contemporânea. E os factos tendem a demonstrar que a ausência de uma má consciência em torno de teorias e práticas coloniais caracteriza as práticas e o discurso político francês, em particular, e europeu, em geral, tanto ontem, quanto hoje. De facto, Charles André Joseph Marie de Gaulle, mesmo na qualidade de “*Président du Comité Français de Liberation Nationale*”, não vacilou em afirmar, durante a “*Conférence africaine française de 30 Janvier de 1944*”, que “tudo quanto a República (Francesa) retirou à África foi o seu enclausuramento imemorável, a sua distância com a história”. Para ele, tal como reafirmou Nicolas Sarkozy num passado mais recente, a colonização foi um ato de amor, de generosidade e de bondade, realizada em prol do

<sup>1066</sup> Cfr. HARDY, W. Georges (1937). Op. cit., p. 395.

<sup>1067</sup> Cfr. *Ibid.*

<sup>1068</sup> Cfr. LE FOUR, Louis (1931). *Précis de droit international public*. Paris, Dalloz, pp. 301-303.

“desenvolvimento de riquezas e do bem de homens” negros-africanos mergulhados na miséria e na violência atroz desde a aurora da história. Pelo que “a bondade da obra realizada [...] é uma evidência que não necessita de qualquer demonstração”<sup>1069</sup>.

E para cimentar a sua convicção, Charles de Gaulle assume, com um certo sarcasmo, característico do espírito colonialista, que o génio imortal da França se evidencia na sua capacidade de “elear os homens ao cume da dignidade e da fraternidade de onde um dia todos se poderão unir”. E como a ambiguidade discursiva é a característica original do discurso colonial, Charles de Gaulle defende, paradoxalmente, que a possível integração dos negros na roda da história e o seu conseqüente acesso à dignidade humana é um processo longo e tortuoso que não acontecerá sem o alcance da sua plena capacidade política que, por sinal, coincide com o fim da sua menor idade cuja referência é o modelo económico, político e organizacional de sociedades ocidentais<sup>1070</sup>. Para mostrar a não isolabilidade do discurso de Charles de Gaulle, desconstruir a pretensão civilizadora que impregna os discursos eurocentristas sobre a colonização e desvendar a sua ambição exploradora, Dino Constantini, retoma a tese de Louis Le Fur aludindo que com a expressão “territórios sem dono”, Louis Le Fur, pretendia indicar os territórios que “não apresentam uma organização política comparável àquela que prevalece no Ocidente” como se o Ocidente fosse a única referência válida a partir da qual as coisas adquirem algum significado<sup>1071</sup>.

Na sua análise, Dino Constantini deixa transparecer que a mais profunda pretensão deste raciocínio reside na necessidade de justificar que estes territórios, em virtude da sua utilidade económica, “podem ser considerados como abertos a uma ocupação colonial [...] regular”. E para contrapor o quadro de legitimação do direito de ocupação colonial regular; um direito que, em nosso entender, parece absurdo, mas norteia o “direito internacional prático” que regula as relações políticas Norte-Sul<sup>1072</sup>, Dino Constantini afirma que o declarado “estado de menor idade” ou de incapacidade política imputada aos negros, tomados não individualmente, mas coletivamente, como argumento de razão prática para a sua não integração “como sujeitos jurídicos no quadro do direito internacional” é a prova da arbitrariedade de um movimento de exploração que procura, a todo custo, assumir-se como um projeto civilizacional. Pois, apesar da abolição do

---

<sup>1069</sup> DE GAULLE, Charles (1944). Op. cit., pp. 121-122.

<sup>1070</sup> Cfr. *Id.*, p. 123.

<sup>1071</sup> Cfr. CONSTANTINI, Dino (2008). Op. cit., p. 104.

<sup>1072</sup> Cfr. *Ibid.*

dogma que decretava a inferioridade definitiva de algumas raças ter permitido o reconhecimento de uma humanidade comum, precisamos de admitir que existe ainda uma inferioridade sancionada por uma hierarquia que define o direito provisório dos “povos adultos” sobre os “povos de menor idade”<sup>1073</sup>.

Aliás, a assunção coletiva, consciente ou inconsciente, do facto de que a distância que opõe os dois povos se cristaliza no binário que separa os povos ditos civilizados e não civilizados, desenvolvidos e subdesenvolvidos, entre os que privilegiam a invenção e os que vivem segundo a tradição, deve nos levar a admitir que o real desafio do Ocidente hoje consiste na conversão da sua vocação colonizadora numa autêntica missão civilizadora, assumindo o dever moral e político de eliminar esta distância, levando a civilização e o desenvolvimento aos povos ditos e tidos de menor idade, no intuito de os levar ao pleno desenvolvimento e não à sua plena humanidade, como se fossem seres ontologicamente amputados e separados da essência humana. Este é, na ótica de Dino Constantini, o caminho de restabelecimento da unidade do gênero humano e de afirmação objetiva da igualdade natural entre os homens. De salientar que o discurso de Dino Constantini é uma crítica contra a visão monolítica da história, por entender que a assunção do modelo político, económico, administrativo e cultural desenvolvidos pelo Ocidente como o único caminho de acesso ao desenvolvimento pleno dos humanos, isto é, o progresso e a modernidade ocidentais, a civilização ocidental decidiu o adiamento da inclusão de outros povos no presente da história<sup>1074</sup>.

Importa, aliás, recordar que Aimé Césaire evoca o exemplo japonês para questionar a monopolização da modernidade. Césaire questiona se o facto de o Japão ter resistido a toda pressão da dinâmica de alienação europeia e ter conseguido trilhar o caminho do desenvolvimento, à sua maneira, não torna incorreta e pernicioso a assunção de que o estado de desenvolvimento material e espiritual de povos colonizados depende necessariamente do Ocidente? Para responder à sua pergunta retórica, Aimé Césaire defende que não é razoável, nem é possível vaticinar a trajetória de desenvolvimento que estes povos teriam tomado na condição de liberdade e de originalidade<sup>1075</sup>. O caso do Japão, acima evocado, simboliza a sequestração da modernidade pela Europa, em particular e pelo Ocidente, em geral, e serve de bom indicador para atestar que a modernidade não está necessariamente ligada à ocupação europeia, ao mesmo tempo, que

---

<sup>1073</sup> Cfr. CONSTANTINI, Dino (2008). Op. cit., p. 104.

<sup>1074</sup> Cfr. *Id.*, pp. 107-108.

<sup>1075</sup> Cfr. CÉSAIRE, Aimé (1976). Op. cit., p. 65.

mostra que a Europa, com a sua história colonial, sequestrou (monopolizou) a modernidade, inviabilizando o movimento de progresso da humanidade que já se tinha desencadeado no mundo e teria produzido resultados perfeitamente imprevisíveis. Na ótica de Aimé Césaire, a Europa tem a responsabilidade de ter:

quebrado a dinâmica interna de civilizações que não tinha ainda realizado todas as suas promessas, por não as ter permitido desenvolver e realizar toda a riqueza de formas contidas em suas cabeças<sup>1076</sup>.

O mundo ganharia mais, diz Aimé Césaire, se a Europa tivesse tolerado e permitido o desenvolvimento de civilizações não europeias “bem vivas, dinâmicas e prósperas” e se as tivesse deixado “inteiras e não mutiladas”. Césaire, ao contrário de Albert Sarraut, não fundamenta o perigo latente que a civilização europeia alimentou contra si própria nas altas especulações científicas em que teriam sido iniciados os indígenas. Para Aimé Césaire o perigo latente que pesa contra a Europa resulta do facto de ter destruído todas as pátrias e de ter esvaziado as etnias e suas culturas tradicionais<sup>1077</sup>. O auto-envenenamento da Europa, diz Aimé Césaire, está na sua opção e deliberação de implantar no mundo “modelos de pensamento da burguesia capitalista” cuja profundidade de inserção nas sociedades poscoloniais “acaba por comprometer a humanidade [...]”. Porque “a expansão capitalista tem por necessário corolário o desenvolvimento de pulsões de aquisição (ambição material) do ser humano”. De resto, é um dado assente que o Ocidente “nunca esteve tão-longe de poder assumir as exigências de um humanismo verdadeiro, de poder viver um humanismo verdadeiro” como no tempo em que se abarrotou de discursos humanistas. O colonialismo com o seu instinto capitalista é a máquina de embrutecimento do humano, primeiro do próprio colono como garantia da assunção da sua máquina embrutecedora, com efeitos transversais que atingem jornalistas, académicos, teólogos, sociólogos, etnólogos, artistas, políticos e intelectuais no geral, enquanto fazedores, controladores, moralizadores, manipuladores e compradores da opinião pública<sup>1078</sup>.

A vocação originária da colonização, diz Aimé Césaire, é trabalhar na “descivilização dos colonizadores, no seu embrutecimento, no verdadeiro sentido da palavra, para os degradar e despertar os seus instintos encubados para a cobiça, para a violência, para o ódio racial, para o relativismo moral”. A colonização na sua verdadeira natureza e vocação é um projeto de regressão do continente europeu ao estado de

<sup>1076</sup> CÉSAIRE, Aimé (1976). Op. cit., p. 442.

<sup>1077</sup> Cfr. *Ibid.*

<sup>1078</sup> Cfr. CÉSAIRE, Aimé (2004). Op. cit., pp. 21, 68.



selvageria que se propunha substituir pela civilização. Com o encorajamento da violação de tratados internacionais, com a legitimação de mentiras propagadas e com a assunção de preconceitos irracionais construídos e transformados em convicções racionalizadas, com a legalização de expedições punitivas, de prisões injustas e de torturas desumanas toleradas, com a exaltação do orgulho racial afirmado pelo desprezo do diferente, enfim, com a normalização de todas as atitudes e práticas que pintaram o verdadeiro retrato da colonização, a Europa instalou um veneno da barbárie na sua veia e na veia de territórios africanos moldados pela mundividência colonial<sup>1079</sup>.

Trata-se de um veneno com maior possibilidade de rápida propagação do que o próprio projeto civilizacional tão propalado. Este veneno, chamada violência e arbitrariedade, é congénito ao instinto imperialista do capitalismo de onde emerge, nos termos de Aimé Césaire:

uma burguesia condenada a ser cada vez mais impertinente e mais abertamente feroz, mais desprovida de pudor, mais sumariamente bárbaro [...] É o desabrochar de uma lei de desumanização progressiva do humano que pode culminar na generalização da violência<sup>1080</sup>.

#### *4.3.7. A afirmação da etno-antropologia colonial no limite da zoologia como um dos lugares de despersonalização, de desenraizamento do negro e de derrapagem do ideal civilizacional da colonização*

Retomando a questão da missão civilizadora da colonização, Johannes Fabien<sup>1081</sup> considera que o momento do desvio do ideal civilizacional da colonização deu-se com a consagração da chamada etno-antropologia ou, simplesmente, antropologia colonial. Com efeito, a etno-antropologia foi, sem qualquer sombra de dúvida, responsável pelo discurso ideológico que tornou possível o escândalo da conversão do ideal civilizador em estratégia ocidental de dominar para melhor explorar. De facto, a antropologia colonial, tal como refere Johannes Fabien, assumiu-se como um discurso alocrómico, isto é, como uma ciência de homens diferentes em tempos diferentes. Um “discurso em cujo referente foi afastado do presente do sujeito falante e pensante [...]”, quando no final de contas, o outro da antropologia coincide com outras pessoas que são nossos contemporâneos<sup>1082</sup>. Assim se conclui que o génio, certamente, mau da etno-antropologia, que ditou a

<sup>1079</sup> Cfr. CÉSAIRE, Aimé (2004). Op. cit., p. 21.

<sup>1080</sup> *Id.*, pp. 12, 54.

<sup>1081</sup> FABIEN, Johannes (1983). *Time and the other: How anthropology makes its object*. New York, Columbia University Press, p. 143.

<sup>1082</sup> Cfr. *Ibid.*

perversão da missão civilizadora em estratégia ocidental de opressão e despersonalização do negro, reside na sua peculiaridade de arquitetar um conjunto de maus tratos e de sofrimentos contra o negro sem qualquer sentido de responsabilidade, de solicitude, de simpatia ou de empatia. E o momento mais alto desta etno-antropologia, enquanto estratégia de apoio ao sistema opressor e desumanizador do negro, deu-se com a lavagem cerebral que logrou, tanto do colonizador, quanto do colonizado, na medida em que conseguiu, tal como foi dito nos parágrafos anteriores, embrutecer, primeiro o próprio opressor e, posteriormente, o oprimido, tendo, para o efeito, tornado a colonização possível, tanto na sua forma histórica, quanto nas suas formas contemporâneas mais refinadas.

De facto, o sistema colonial, tal como diz Fanon, anulou a sã consciência dos intervenientes no processo de opressão, tornou-os incapazes de qualquer racionalidade e razoabilidade, bem como de qualquer sensibilidade humana de compaixão, legitimando, deste modo, a violência contra homens reduzidos à quintessência do mal para moralizar o imoral. Ideia, de resto, reforçada por Achille Mbembe que afirma que a antropologia colonial assentou a sua filosofia de ação num conjunto de estratégias que permitiram a captação da força e do desejo de auto-emancipação no oprimido e propiciaram a diminuição das suas potencialidades e da sua auto-estima, bem como o desvio de toda a sua atenção para investimentos improdutivos com a finalidade de bloquear todas as suas aspirações perante a vida<sup>1083</sup>. Foi precisamente a partir dos postulados da etno-antropologia ou antropologia colonial de exploração e despersonalização do negro que Fanon conclui que a violência é a característica intrínseca à própria natureza colonial. Pois, dela decorre a certeza de que o encontro entre o colonizador e o colonizado teve sempre o retrato da violência e nunca foi expressão de uma vontade civilizadora de acolhimento ou de humanização<sup>1084</sup>.

Aliás, Fanon situa a peculiaridade do espírito colonialista no impulso de recusa do outro, enquanto diferente; numa espécie de vontade dúbia que vacila entre a recusa do diferente como uma alteridade humana válida e a necessidade de uma pseudo-integração do mesmo enquanto exigência de uma lógica hegemónica que se consubstancia na necessidade de vincar os pilares de dominação como forma de consolidar uma relação baseada na cristalização de dois princípios bipolarizados – o de superioridade e o de inferioridade. Ao deduzir que a violência é o elemento estruturante da antropologia

---

<sup>1083</sup> Cfr. MBEMBE, Achille (2016). Op. cit., p. 12.

<sup>1084</sup> Cfr. FANON, Frantz (2008). Op. cit., p. 101.

colonial, Fanon rejeita o mito de uma suposta predisposição natural do negro em ser colonizado, mostrando que a colonização é uma substantivação de um encontro que:

se desenrolou sob o signo da violência e sua coabitação – ou melhor, a exploração do colonizado pelo colono – foi levado a cabo com grande reforço de baionetas e canhões [...] A violência [...] presidiu ao arranjo do mundo colonial, [...] ritmou incansavelmente a destruição das formas sociais dos indígenas, [...] <sup>1085</sup>.

De recordar que Aimé Césaire já considerava a colonização como violência no sentido mais bruto da palavra e, conseqüentemente, uma antítese da civilização, na medida em que desciviliza, simultaneamente, o colonizador e o colonizado <sup>1086</sup>. Para Césaire, a colonização operou como um conjunto de métodos e estratégias anti-anropológicas com vista a despertar no colonizador todo tipo de instinto maléfico incubado na animalidade humana: o instinto de cobiça, de violência, de ódio contra o preto ou o negro, do relativismo moral ou da perda de consciência do mal, forjando um nazismo em que os cúmplices se tornam, posteriormente, vítimas, depois de o legitimar. Pelo que não restam dúvidas de que entre a colonização e a civilização a distância é infinita <sup>1087</sup>. Prova disso é que em todas as expedições coloniais acumuladas; em todos os estatutos coloniais elaborados; em todas as circulares ministeriais expedidas não se encontra um único que ressalte o valor humano dos africanos. Pelo que se deve concluir que, na sua verdadeira essência, a antropologia colonial é uma anti-anthropologia que se confunde com a própria colonização, enquanto projeto de descivilização e de embrutecimento, no mais profundo sentido do termo, primeiro do colonizador e depois do colonizado <sup>1088</sup>.

Importa salientar que existe uma larga unanimidade em torno deste entendimento sobre a colonização como violência ou processo de coisificação dos negros. Jean-Paul Sartre, por exemplo, defende que a violência é a peculiaridade que distancia a colonização da civilização. Na sua análise sobre o fenómeno colonial, Sartre afirma que as trapaças não disfarçadas da violência constituem o “*modus operandi*” próprio do sistema colonial. E os factos atestam que a colonização é a expressão mais eloquente da imoralidade narcisista da qual emerge o impulso que modifica inevitavelmente qualquer indivíduo que adere à uma dinâmica colonial, dando-lhe boa consciência e boas razões de ver no outro

<sup>1085</sup> FANON, Frantz (1968). Op. cit., pp. 26, 30.

<sup>1086</sup> Cfr. CÉSAIRE, Aimé (1978). Op. cit. pp. 7, 14.

<sup>1087</sup> CÉSAIRE, Aimé (1955). *Discours sur le colonialisme*. Paris, Présence Africaine, p. 77.

<sup>1088</sup> Cfr. *Id.*, p. 66.

um simples animal<sup>1089</sup>. Um outro dado, aparentemente, periférico e que, no entanto, se reveste de uma certa relevância na análise da antropologia colonial, enquanto lugar de imoralidade e de depravação de valores morais nas colónias, prende-se com o facto de, na maioria dos casos, tal como revela Michel Foucault, na “*La société punitive*”, os europeus expedidos para as colónias de África eram os delinquentes, os vagabundos, os criminosos condenados, os militares indisciplinados, as prostitutas, numa palavra, todos os povos marginalizados e indesejáveis na Europa<sup>1090</sup>.

Discorrendo sobre o tipo de indivíduos enviados à África, no intuito de tentar deduzir as possíveis consequências lógicas decorrentes desta presença no comportamento dos colonizados, Achille Mbembe elabora o seguinte raciocínio: se é verdade que o perfil de pessoas selecionadas para as colónias, isto é, indivíduos indesejáveis<sup>1091</sup> nas metrópoles, homens e mulheres considerados como supérfluos, pobres assistidos pelos respetivos Estados, prostitutas, vagabundos e delinquentes, aqueles cujos crimes e a depravação cívica e moral representavam, em certa medida, um pesadelo para as metrópoles, contribuiu para uma vida imoral e violenta nas colónias, também não é menos verdade que a corrida pela extração de recursos naturais e a exploração de grupos sociais subalternos como mão-de-obra barata ou gratuita concorreu para o reforço da imoralidade e da violência, tanto nas colónias de povoamento, tidas como extensão da metrópole, quanto nas colónias de exploração tidas como puros mercados assimétricos e desiguais para o enriquecimento da metrópole<sup>1092</sup>.

Todas estas asserções tornam assertórico o juízo segundo o qual, qualquer análise objetiva da situação colonial termina na conclusão de que o colonialismo foi, inequivocamente, uma antítese da civilização. Nos termos de Césaire, uma aventura de piratas e de caçadores de ouro e comerciantes cujo fim era saquear a África, aniquilar os autóctones para atingir a escala mundial de concorrência dos interesses económicos, de uma forma antagónica a qualquer projeto de humanização. Trata-se, segundo Aimé Césaire, de uma ambição que encontrou o seu maior impulso na sombra da religião e no maléfico pretexto de civilização de onde derivou a força e o apetite que, num determinado momento da história, desvendou as suas reais intenções<sup>1093</sup>.

<sup>1089</sup> Cfr. SARTRE, Jean-Paul (1967). Op. cit., p. 39.

<sup>1090</sup> FOUCAULT, Michel (2013). *La Société Punitive. Cours au Collège de France 1972-1973*. Paris, Gallimard-Seuil, Édition Établie sous la direction de F. Ewald et Fontana, par B.E. Harcourt, p. 52.

<sup>1091</sup> Sem prejuízo à existência de muita boa gente que ocorreu às colónias, sobretudo por razões religiosas, como é o caso de vários missionários. Cfr. MBEMBE, Achille (2016). Op. cit. p. 21.

<sup>1092</sup> Cfr. MBEMBE, Achille (2016). Op. cit., pp. 20-21.

<sup>1093</sup> Cfr. CÉSAIRE, Aimé (1955). Op. cit., p. 55.

É óbvio que para Aimé Césaire o pedantismo cristão foi o grande mentor deste projeto de rapinagem e responsável pela dessacralização e desumanização dos africanos, por ter enunciado uma equação ética e religiosamente desonesta e politicamente pretensiosa: *cristianismo* igual *civilização* e *paganismo* igual *selvagismo*<sup>1094</sup>. Pois, na realidade, a praxis colonial nunca se identificou com qualquer projeto de evangelização dos povos africanos, nem com um projeto filantrópico a favor destes últimos, nem mesmo com uma vontade de reduzir as suas fronteiras de ignorância ou de combater as suas doenças endémicas. A praxis colonial nunca foi um esforço de impedir as tendências tiranas contra os africanos e muito menos um projeto de expansão do nome de Deus e da sua vontade ou um projeto antropológico e jurídico de defesa dos direitos fundamentais dos negros<sup>1095</sup>. Pelo que não se pode, de boa-fé e reta intenção, aproximar a colonização da civilização, sobretudo na proporção em que foi implementada em toda a extensão da África negra. Pois, é um dado assente de que a colonização em África foi e tem sido, a todos os títulos, um autêntico projeto de negação, não só, da civilização, mas também da humanidade do negro e, conseqüentemente, do universalismo humano.

Para reforçar a ideia de Césaire, Fanon recorda a atitude do colono que, em várias circunstâncias, fez recurso a “uma linguagem zoológica, usando expressões como: “[...] hordas, fedor, bulício [...]” e outros adjetivos relacionados com o mundo animal para descrever e designar os negros<sup>1096</sup>. Esta animalização do colonizado é, para Fanon, a expressão mais eloquente de uma violência absoluta que despessoaliza e desenraíza o aviltado de sua humanidade. Este facto constitui uma evidência de que, na sua perspectiva antropológica, o colono procurou sempre puxar da sua criatividade narcisista os necessários subsídios para alimentar o seu instinto “*nihilista*”. O seu recurso aos atributos bestiais para explicitar, da melhor maneira possível, a real imagem subjacente nos conceitos “indígena e selvagem” é a expressão inconsciente da sua vontade de aniquilar o negro. Fanon recorda que no contexto colonial a própria linguagem constitui o lugar por excelência de questionamento da humanidade dos negros vistos como:

demografia galopante, massas históricas, rostos de onde fugiu qualquer traço de humanidade, corpos obesos que não se assemelham mais a nada, corte sem cabeça nem cauda, crianças que dão impressão de não pertencerem a ninguém, preguiça estendida ao sol, ritmo vegetal...<sup>1097</sup>.

<sup>1094</sup> Cfr. CÉSAIRE, Aimé (1955). Op. cit., p. 55.

<sup>1095</sup> Cfr. *Ibid.*

<sup>1096</sup> Cfr. FANON, Frantz (1968). Op. cit., p. 31. & Cfr. FANON, Frantz (2002). Op. cit., p. 456.

<sup>1097</sup> *Id.*, p. 32. & *Id.*, p. 457.

Conclui-se, desde logo, que a validade histórica da narrativa fanoniana sobre o recurso à linguagem zoológica, pelo colono, para se referir aos negros suscita uma série de questionamentos, tais como: é possível pensar num projeto de civilização em que os supostos sujeitos à civilização são feitos animais e votados ao anátema? É sensato falar de um projeto de civilização dos animais sem converter a própria racionalidade civilizadora numa irracionalidade animal? Para tentar justificar a paradoxal irracionalidade animal de uma civilização cuja racionalidade é o epicentro da sua ação, muitos pensadores preferiram considerar as afirmações de Fanon como sendo irresponsáveis e repletas de inverdades, qualificando-o de agitador e instigador da violência, ante a sua incisiva caracterização do sistema colonial. Podemos, a título de exemplo, citar Pierre Bourdieu, de quem procedem os adjetivos que pesam contra Fanon, e ironicamente considerado, por Michael Burawoy como um dos autores que figuram da lista dos intelectuais como: Albert Camus, Simone de Beauvoir, Germaine Tillion, Jacques Amrouche e outros que, como Fanon e Sartre, tiveram a ousadia de denunciar, cada um à sua maneira, a violência intrínseca ao sistema colonial, forjando um discurso que continua a influenciar o debate político em torno da colonização e da descolonização na atualidade<sup>1098</sup>.

De facto, no seu “marxismo encontra Bourdieu”, Burawoy defende que apesar da enorme distância que separa o quadro teórico-reflexivo de Bourdieu e Fanon, isto é, “o marxismo terceiro-mundista, por um lado, e teoria da modernização, por outro lado”, o pensamento destes dois autores apresenta inúmeras similitudes, sobretudo, entre o Fanon do “*Le Damnés de la terre*” de 1961 e o Bourdieu de “*Sociologie de l’Algerie*”, de 1958. Embora não seja objeto deste debate, julgamos oportuno e procedente mencionar, a título de exemplo, algum extrato da obra de Bourdieu no qual defende que a violência é uma das características intrínsecas à natureza própria do sistema colonial em termos muito semelhantes aqueles que aparecem nas páginas 26 e 30 do “*Le Damnés de la terre*” de Fanon (1968). Neste texto Bourdieu afirma taxativamente que:

o sistema colonial, enquanto tal, não poderá ser destruído senão através de um questionamento radical. Todas as mutações são submetidas à lei de tudo ou nada. Este facto está na consciência, pelo menos, de forma confusa, quer entre os membros da sociedade dominante, quer entre os membros da sociedade dominada [...]. Mas é preciso admitir que o primeiro e único questionamento radical do sistema é aquele que o próprio sistema engendrou, isto é, a revolução contra os princípios que o fundaram [...] A situação colonial criou o desprezível e ao mesmo tempo o desprezo; mas criou também a revolta contra o desprezo.

<sup>1098</sup> Cfr. BURAWOY, Michael (2010). *O marxismo encontra Bourdieu*. Campinas, Editora de Unicamp, p. 109.

Assim, cresce, cada vez mais, a tensão que divide a sociedade no seu conjunto<sup>1099</sup>.

Parece-nos que, do ponto de vista cronológico, a teoria da contra-violência desenvolvida por Frantz Fanon tem a sua fonte de inspiração em Pierre Bourdieu. Mas fora de qualquer suspensão, o certo é que para os dois a colonização é um sistema de violência que gera violência e se ultrapassa pela violência. E para desconstruir o atributo de agitador aplicado a Fanon, Jean-Marie Soungoua<sup>1100</sup> denota uma certa confusão semântica entre os verbos agitar e interpelar. Pois, em seu entender, a preocupação de Fanon foi de interpelar, mais do que agitar o homem do terceiro-mundo, sobretudo o negro-africano, a tomar consciência de sua alienação e a mobilizar-se para se desfazer dela. Na sua ótica, foi o recurso ao método fenomenológico que permitiu que Fanon, numa dinâmica eidética, isto é, de descida ao mais fundo do fenómeno da “colonização”, conseguisse pôr a nu, não só, a dose da sua violência congénita, como também o seu poder de despersonalização do negro. Desde esta perspectiva, conclui Jean-Marie Soungoua, que todas as correntes de pensamento que tendem a reduzir Fanon a um instigador de violência ou a um propagador intrépido do ódio racista fazem uma leitura equivocada dele.

No mesmo diapasão, Alice Cherki defende que Fanon não terá sido apologista, nem instigador da violência, foi, sim, um pensador e um tematizador da violência. Pelo que rotulá-lo de instigador da violência contra o europeu (branco) é, no mínimo, um equívoco, pois, são várias as passagens da sua obra que se constituem numa verdadeira antítese de uma tal tese<sup>1101</sup>. Uma delas aparece no “*l’An V de la Révolution Algériène*” em que Fanon, descrevendo o contexto colonial, assume e reconhece que na Argélia os democratas europeus vivem uma vida difícil pelo facto de estarem inseridos num mundo regido por princípios que condenam e rejeitam. E muitos deles abraçam, de forma aberta, comprometida e, algumas vezes, com consequências drásticas, a causa da libertação de África, enquanto outros o fazem de forma clandestina. E, variadíssimas vezes, Fanon fala dos judeus que se assumiram como parte integrante da Argélia e foram, como os argelinos, vítimas de tratamentos racistas, muitos deles, partilhando a sorte dos argelinos

---

<sup>1099</sup> BOURDIEU, Pierre (1958). *Sociologie de l’Algérie*. Paris, Presses Universitaires de France (PUF), pp. 28, 129.

<sup>1100</sup> SOUNGOUA, Jean-Marie (1986). “Comment écouter le cri des “Damnés de la terre”. In: L’actualité de Frantz Fanon. *Actes du Colloque International de Brazzaville*. Op. cit. p. 228, pp. 227-236.

<sup>1101</sup> Cfr. CHERKI, Alice (2000). Op. cit., p. 12.

na prisão<sup>1102</sup>. Aliás, Karima Berger recorda que a utopia de Fanon se consubstanciava no ardente desejo de ver Estados africanos efetivamente humanos, democráticos e com uma visão de Estado fundada na liberdade individual, na justiça social e numa organização política assente no respeito total de grupos étnicos, na inclusão e na igualdade de todos os cidadãos, sem distinção de raças, religião ou sexo<sup>1103</sup>.

---

<sup>1102</sup> Cfr. FANON, Frantz 2011 (1959). Op. cit., p. 141.

<sup>1103</sup> Cfr. BERGER, Karima (1998). *L'Enfant des deux mondes*. Paris, Éditions de l'Aube, p. 330.



## CAP. V.

## CIVILIZAÇÃO E COLONIZAÇÃO: DOIS PROJETOS ANTAGÍNICOS

## Frantz Fanon e a denúncia de uma civilização decadente e hipócrita

**5.1. A estrutura social binária do mundo colonial: Uma construção social delimitadora de espaços, segregadora da violência e lugar de negação do ideal civilizacional**

Não são precisas grandes elucubrações científicas para se perceber que a violência colonial começa na própria estrutura social binária montada pelo colono enquanto lugar de determinação, “*a priori*”, do tipo de relações que caracterizam as interações entre os habitantes dos dois mundos em oposição. De facto, se na sua essência a colonização significa marginalização e dominação, então a estrutura social que lhe confere corpo e forma só se torna inteligível na lógica binária que permite e facilita a articulação de uma relação que opõe os exploradores aos explorados, os dominadores aos dominados, os opressores aos oprimidos, os superiores aos inferiores e os homens aos sub-homens. Esta estrutura social delimitadora de espaços e segregadora da violência é animada, por um lado, pelo ódio narcisista (gratuito) contra o diferente e, por outro lado, pelo propósito de criar um ambiente de medo e inibição no colonizado, no intuito de facilitar e dinamizar a exploração do capital humano e a pilhagem de recursos naturais<sup>1104</sup>.

Fanon destaca quatro atividades que sintetizam a peculiaridade do sistema colonial: despersonalização, dominação, exploração e pilhagem. É neste quadrado de ações coloniais que reside a essência de todo o sistema colonial cuja expressão mais visível é a afirmação da estrutura maniqueísta da sociedade. Uma estrutura com duas dinâmicas e duas formas distintas de ser e de estar na vida: numa zona da sociedade colonial “as matérias-primas vão e vêm, legitimando a presença do colono [...]” e permitindo que o colono faça a sua história e faça da sua vida uma epopeia, uma odisséia. Na outra zona,

a coisa colonizada, oprimida, espoliada, alimenta como pode esse movimento, que vai sem transição dos confins do território aos palácios e às docas da metrópole<sup>1105</sup>.

<sup>1104</sup> Cfr. NGANGWESHE, Jean-Jacques (2018). *La Charte de L'Impérialisme 1885*. Belgique, Musée Royal de L'Afrique Centrale, Tervuren, pp. 1-4.

<sup>1105</sup> Cfr. FANON, Frantz (1968). *Op. cit.*, p. 38. & Cfr. FANON, Frantz (2002). *Op. cit.*, p. 463.

Foi, de facto, este vasto fresco dos horrores da dominação colonial em África que Aimé Césaire passa em revista quando chamado a dissertar sobre uma possível relação entre civilização e colonização. Na ocasião, Aimé Césaire pintou um quadro que situou a essência do colonialismo em dois aspetos: o de “regime de exploração desenfreada de imensas massas humanas, que encontra a sua legitimidade e sustentabilidade na violência” e o de “uma forma moderna de pilhagem”<sup>1106</sup>. Césaire mostra, deste modo, que o maniqueísmo colonial é, em si mesmo, uma antítese a qualquer projeto civilizacional, não só, pelo facto de se ter constituído num fator provocador de desprezo e ignomínia dos colonizados, mas também e sobretudo, por se ter assumido como um fator desestabilizador e suscitador de ódio e de violência entre os habitantes das duas zonas.

E Fanon mostra que, para lá desta vocação de desestabilização social, no plano psicológico o maniqueísmo do colono produziu um maniqueísmo do colonizado. Ou seja, à teoria do “colono mal absoluto” deu lugar à teoria do “indígena mal absoluto”<sup>1107</sup>. Na sua estrutura originária, a colonização é separatista e excludente. E tanto é assim que logrou cimentar o distanciamento entre as tribos ao introduzir adjetivos diferenciadores entre elas. Fanon associa a criação da estrutura fronteiriça forte e intimidatória entre os dois polos (uma estrutura que visa assegurar a atmosfera de submissão e de inibição dos explorados) à tensão latente e subjacente à configuração geopolítica típica do contexto colonial, patente na consciência do opressor. Assim, a colonização e a violência são duas faces da mesma moeda cuja estrutura viabiliza um mundo cindido em dois e cuja “linha divisória, a fronteira é indicada pelos quartéis e delegacias de polícia”. Para assegurar a manutenção de uma tal estrutura social que se confunde com a violência, o colono, diz Fanon, criou a figura do gendarme altamente instruído em técnicas de opressão e de violência qualificada para ser o seu porta-voz junto dos colonizados<sup>1108</sup>.

Criou também a figura do professor conselheiro e desorientador, cuja função é de embrutecer as mentes, confundir e inviabilizar toda a espécie de análise objetiva e crítica da real situação social, inculcando em cada indígena princípios cívicos, morais e religiosos com vista a consolidar as suas formas estéticas de um respeito não clarividente nem objetivo pela hierarquia branca e pela ordem estabelecida. Ao porta-voz do civilizado conferiu-se o direito e a boa consciência de levar a violência, sempre que necessário à

---

<sup>1106</sup> Cfr. CÉSAIRE, Aimé (1978). Op. cit., p. 7.

<sup>1107</sup> Cfr. FANON, Frantz (1968). Op. cit., p. 73.

<sup>1108</sup> Cfr. *Ibid.*

casa e ao cérebro do indígena<sup>1109</sup>. Num tal contexto, o ensino religioso, a formação de reflexos cívicos e morais e as formas estéticas do respeito pela ordem estabelecida têm, no entender de Fanon, um único propósito: “criar em torno do explorado uma atmosfera de submissão e inibição que torne consideravelmente mais leve a tarefa das forças da ordem”. Na verdade, a missão específica do intermediário é de dissuadir qualquer desejo de reivindicação de quaisquer direitos pelos colonizados. Na prática o intermediário é mais violento do que o próprio colono<sup>1110</sup>.

Nesta conformidade, o regime colonial não produziu apenas riquezas (para as respetivas metrópoles) por via de exploração, ele produziu, na mesma proporção de riquezas, o ódio e o sentimento de vingança, consagrou a cegueira da violência, simbólica e real, como linha divisória entre os puros e impuros, cuja degeneração desemboca inevitavelmente numa violência global<sup>1111</sup>. Tomando as críticas de Carl Gustav Jung como pretexto, Fanon tematiza as relações da geografia psíquica e da geografia espacial no contexto colonial, sendo esta última uma consequência prática da primeira. De facto, Fanon, evoca a compartimentação do mundo, como arranjo ou disposição geográfica do mundo colonial cujo fundamento reside na cisão psíquica do inconsciente ocidental binarizado que coloca uma linha divisória entre os opostos<sup>1112</sup>. E considera a presença de militares, policiais e outros intermediários moralistas de conveniência os agentes intensificadores da polarização até à clivagem, numa clara negação de qualquer conciliação entre os polos, cristalizando, deste modo, uma dicotomia social em que o princípio de diferenciação e de exclusão recíproca é o elemento estruturante da própria geografia colonial. E é precisamente esta estrutura social assente na violência simbólica e real que Fanon denuncia quando diz:

nas colónias o interlocutor legal e institucional do colonizado, o porta-voz do colono e do regime de opressão é o gendarme ou o soldado. [...] o ensino religioso [...], a formação de reflexos morais [...] criam em torno do explorado uma atmosfera de submissão e inibição que torna consideravelmente mais leve a tarefa das forças da ordem [...] O intermediário do poder utiliza uma linguagem de pura violência [...] não torna mais leve a opressão, não dissimula a dominação. Exibe-a, manifesta-a com a boa consciência das forças da ordem [...] leva a violência à casa e ao cérebro do colonizado<sup>1113</sup>.

<sup>1109</sup> Cfr. FANON, Frantz (1961). Op. cit., p. 28.

<sup>1110</sup> Cfr. FANON, Frantz (1968). Op. cit., pp. 27-28.

<sup>1111</sup> Cfr. MBEMBE, Achille (2016). Op. cit., p. 12.

<sup>1112</sup> Cfr. FANON, Frantz (1968). Op. cit., p. 28.

<sup>1113</sup> FANON, Frantz (2002). Op. cit., pp. 453-454.

Este testemunho fanoniano mostra claramente que o mundo colonial é estreito, semeado de interdições e marcado pela violação sistemática dos direitos fundamentais dos indígenas. A compartimentação da vida em bairros, escolas e hospitais dos indígenas, por um lado, e em cidades, escolas e clínicas de civilizados, por outro lado, é a norma reguladora do mundo colonial. A exclusão recíproca e a recusa de qualquer hipótese de conciliação entre as duas zonas geográficas, na sua dimensão espiritual ou mental e espacial, é o elemento distintivo da realidade colonial. Este entendimento fanoniano do mundo colonial leva-o a situar a originalidade do instinto colonial no princípio da diferenciação ontológica e social e na cristalização da desigualdade económica entre duas espécies: a branca e a negra. Nas colónias a infraestrutura económica é igualmente superestrutura. A causa é consequência. O indivíduo é rico porque é branco e é branco porque é rico. Pois, a patologia narcisista de superioridade racial estrutura no imaginário individual e coletivo do colonizador a convicção de que ser branco significa ser superior e, conseqüentemente, rico e, ser negro é o oposto disto.

No entender de Fanon, este maniqueísmo que toma balanço no plano simbólico no qual o branco é a representação do bem, do belo e do bom e o negro como seu oposto, determina a natureza da estrutura social montada pelo regime colonial<sup>1114</sup>. E para denunciar a lógica maniqueísta que impregna a situação colonial, Fanon mostra que “a cidade do colono é sólida e segura, asfaltada, iluminada, limpa e confortável. O bairro indígena é, precisamente, o oposto disso, aí os homens estão uns sobre os outros e as casas umas sobre as outras”. O que revela claramente que o espírito colonialista tira a sua originalidade na alegria de uma vida opulenta que contrasta com a vida de miséria. Para dar conta da assimetria como elemento estruturante desta lógica bipolarizadora da realidade, Fanon retrata as duas zonas habitacionais nos seguintes termos: a cidade do colono é uma cidade vida, mas o bairro do colonizado é um bairro de sobrevivência milagrosa; a cidade do colono é segura, mas no bairro indígena a insegurança é o próprio cartão-de-visita; a cidade do colono é uma cidade sólida, toda de pedra e ferro, iluminada, asfaltada, as ruas limpas, lisas, sem buraco, mas o bairro indígena é o oposto disso<sup>1115</sup>.

Na cidade do colono os habitantes estão permanentemente saciados e repletos de boas iguarias. Em contrapartida, o bairro indígena ou negro é um lugar mal-afamado e mal povoado; um mundo sem intervalos, mundo de famintos, de analfabetos, de doentes e de indigentes. E para destacar a miséria como expressão simbólica e real de uma

---

<sup>1114</sup> Cfr. FANON, Frantz (1968). *Op. cit.*, p. 29. & FANON, Frantz (2002). *Op. cit.*, p. 455.

<sup>1115</sup> Cfr. *Id.*, pp. 27-29. & Cfr. *Id.*, pp. 453-454.

estrutura social de tipo colonial, Fanon contrasta a opulência com a indigência, nos seguintes termos:

o bairro indígena é faminto, inseguro e sem qualquer iluminação. Aí nasce-se, não importa como e morre-se, não importa a onde. O bairro do colonizado é um bairro acorçado, ajoelhado, acuado; um bairro de negros<sup>1116</sup>.

Com esta descrição Fanon revela que a originalidade da mentalidade colonial reside no propósito de nunca dissimular as enormes diferenças económicas e sociais que configuram os níveis de desigualdade entre as duas realidades humanas. E não tem a menor dúvida de que este quadro de violência, simbólica e real, que presidiu ao mundo colonial foi responsável pela destruição de todas as formas sociais dos indígenas, na medida em que arrasou completamente os sistemas de referências da economia, os modos da aparência e, em muitos casos, as suas formas mais espontâneas de manifestação cultural. E, conseqüentemente, forjou um povo sem alma e sem referência originária. É caso para dizer que o colono criou categorias sub-humanas para destruir a auto-estima dos negros. Fez deles uma espécie de quintessência do mal, considerando-os como: seres impermeáveis à moral e à ética; ausência e negação de valores; mal absoluto, elementos corrosivos que destroem tudo o que de ética e de estética que deles se aproxima; elementos deformadores que desfiguram tudo o que se refere à estética ou à moral; os colonizados (negros) são, para o colono branco, depositários de forças cegas, etc.<sup>1117</sup>.

Esta caracterização do negro que emerge de uma “metafísica de preconceitos” e se cristaliza numa metafísica do olhar constitui, não só, o elemento segregador do mundo colonial, mas também o lugar da negação de uma integração autêntica do negro num projeto civilizacional, ao mesmo tempo que constitui o elemento estruturante da violência simbólica e real contra o negro. Para elucidar o caráter factual desta violência, Fanon faz alusão a M. Meyer Habib que em plena Assembleia Nacional Francesa, não hesitou em defender a tese segundo a qual a mistura entre europeus e africanos constitui uma espécie de prostituição da República, assumindo que:

os valores republicanos [...] tornam-se irreversivelmente envenenados e pervertidos desde que entram em contacto com a população colonizada. Os costumes do colonizado, suas tradições, [...] sobretudo seus mitos, são a própria marca desta indigência, desta depravação constitucional<sup>1118</sup>.

<sup>1116</sup> FANON, Frantz (1968). Op. cit., p. 29. & FANON, Frantz (2002). Op. cit., p. 455.

<sup>1117</sup> Cfr. *Id.*, p. 31. & Cfr. *Id.*, p. 456.

<sup>1118</sup> *Id.*, p. 31. & *Id.*, p. 456.

Apoiando-se nas reflexões sartreanas<sup>1119</sup> sobre a questão dos judeus, Fanon mostra que o negro é produto da negrofobia ocidental. E numa análise de tipo dedutivo, Fanon conclui que “se os judeus são judeus é porque vivem no seio de uma comunidade que os toma por judeus”, corroborando a tese sartriana segundo à qual: “é o anti semitista que faz o judeu”<sup>1120</sup>. Esta verdade aplica-se “*mutatis-mutandis*” à situação do negro colonizado. Com o seu humanismo excludente, o colono fez e continua a fazer o colonizado. Na verdade, o colono não fez apenas o negro, mas fez dele também um problema. Chester Bomar Himes no seu romance “*S’il braille lâche-le*” assegura que “falar do problema do negro não é apenas dizer que a raça cria problema, mas é fundamentalmente dizer que ela é o problema”<sup>1121</sup>. Fanon corrobora o ponto de vista de Chester Bomar Himes mostrando que “os sujeitos racializados são sobredeterminados pela representação que os outros se fazem deles”<sup>1122</sup>. A dimensão dramática desta representação não reside no aspeto linguístico preconceitual, mas sim na sua interiorização, quer pelo colonizado, quer pelo colonizador, cuja profundidade, no concreto histórico, erige a relação de domínio e de servidão.

Para Fanon, esta sobredeterminação pela representação é uma autêntica negação ontológica (antropológica) do negro cuja determinação já não procede da sua presença efetiva, mas da representação que o colono se faz dele. O que configura, segundo Fanon, um quadro ontológico que não é apenas de “desigualdade de consciências (branca e negra), mas, sobretudo, de rotura do laço interno destas duas consciências, dando lugar a uma não-relação que, contudo, não invalida a dependência”. Porque o negro, visto como o “não-outro”, isto é, o excluído do campo da alteridade branca no plano ontológico (antropológico) pode ainda ser visto como um servo no plano socioeconómico<sup>1123</sup>. Neste sentido, a real dimensão do fenómeno colonial transcende o puro âmbito da exploração e subjugação do povo colonizado, pois é necessário acrescentar-lhe os outros aspetos subtis e amargos tais como: a alienação e a despersonalização. Por isso, falar da colonização em Fanon, tal como diz Jacques Augustin Berque, é falar sobretudo da alienação e da despersonalização de um colonizado em busca de um caminho para a liberdade, emancipação e reintegração individual e coletivo na vida política e cosmopolítica<sup>1124</sup>.

<sup>1119</sup> SARTRE, Jean-Paul (2004). Op. cit., p. 72.

<sup>1120</sup> Cfr. *Ibid.*

<sup>1121</sup> HIMES, B. Chester (1998). *S’il Braille, lâche-le*. Paris, Gallimard, p. 70.

<sup>1122</sup> Cfr. FANON, Frantz (1971). Op. cit., p. 88.

<sup>1123</sup> Cfr. RENAULT, Matthieu (2011). Op. cit., p. 67.

<sup>1124</sup> BERQUE, A. Jacques (1965). *Dépossession du monde*. Paris, Éditions du Seuil, p. 92.

O que consolida a convicção fanoniana segundo à qual a independência jurídica ou política dos Estados é apenas um momento transitório, uma fase do processo de descolonização e não a descolonização enquanto tal, porque a liberdade ou a libertação não é uma questão meramente formal, mas um desafio sempre em construção e, como tal, oposto à qualquer pretensão de um processo concluído<sup>1125</sup>. De facto, Fanon recorda de forma muito incisiva aos líderes africanos do seu tempo que:

a independência trouxe aos homens colonizados a reparação moral e consagrou a sua dignidade. Mas precisam ainda de encontrar tempo para elaborar uma sociedade, construir e afirmar um sistema de valores; o foco incandescente onde o cidadão e o homem se desenvolvem e se enriquecem nos domínios cada vez mais preponderante da vida<sup>1126</sup>.

Nesta conformidade, questionar a colonização é reivindicar uma identidade própria. Quem somos, de onde viemos, o que queremos ser, e como pretendemos sê-lo? Questionar a colonização é tomar consciência de uma identidade em crise e encontrar caminhos para a sua re-afirmação. O que não constitui uma questão meramente sloganica, mas um compromisso que se consubstancia num programa realista e objetivo capaz de conduzir a resultados concretos. Para denunciar a possibilidade de perpetuação do clima e da lógica colonial no contexto poscolonial, Fanon defende que os conceitos de colono e da colonização têm um significado ultra-racial e ultra-espacial. Na sua ótica, o retrato do colono estrutura-se num “contexto colonial” que desponta de um desejo de afirmação de si como diferente dos outros do qual decorre a vontade e a necessidade de compartimentação e fragmentação do mundo como condição de afirmação do estatuto de superioridade sem o qual desaparece o contexto colonial, bem como o interesse pela coexistência destas duas realidades assimétricas. Assim, o espírito colonial é semelhante a uma empresa de desculturação total dos povos. Porque “o colonialismo não se satisfaz apenas em encarcerar os povos nas suas malhas e em esvaziar o cérebro do colonizado de toda a forma e conteúdo [...] Mas faz também questão de distorcer e desfigurar a identidade do oprimido para o aniquilar”<sup>1127</sup>.

A congênita missão do colono, na sua dimensão ultra-racial e ultra-espacial, é de fazer o colonizado. “É o colono que faz e continua a fazer o colonizado”. De facto, Fanon mostra que para lá do seu cunho racial, a “originalidade do contexto colonial” e o seu carácter supra-temporal e supra-espacial reside na vontade de uma afirmação de sociedades

<sup>1125</sup> Cfr. JOUVE, Edmond (1986). “Les Damnés de la terre. Livre-phare pour le Tiers monde”. In: L’actualité de Frantz Fanon. *Actes du Colloque International de Brazzaville*. Op. cit. p. 27.

<sup>1126</sup> FANON, Frantz (1970). Op. cit., p. 41.

<sup>1127</sup> Cfr. *Id.*, pp. 6, 13.

diferenciadas, uma estrutura social inspirada num maniqueísmo delirante<sup>1128</sup>. Para realçar o carácter intemporal do espírito colonial, Fanon mostra que em qualquer tempo ou época os homens podem fazer a experiência colonial sempre que estiverem em estruturas sociais que procuram aprofundar as desigualdades sociais como forma estratégica de cilindrar e sujeitar os outros, porquanto:

a originalidade do contexto colonial é que as realidades económicas, as desigualdades e a enorme diferença de modos de vida não conseguem mascarar as realidades humanas<sup>1129</sup>.

Partindo desta asserção Jean-Paul Sartre no prefácio do “*Les Damnés de la terre*”, defende que o novo contexto colonial em África pode se estruturar em torno de certas tendências cujas mais comuns são: a arbitrariedade dos líderes, o culto à personalidade, assunção da cultura ocidental e o retorno ao passado longínquo da cultura africana, etc<sup>1130</sup>. E no fim das contas este enfoque do mundo colonial, seu arranjo e sua configuração geográfica permite visualizar a delimitação das aristas a partir das quais se deve reorganizar os Estados-poscoloniais. Pois, destruir o mundo colonial deve significar abolir uma zona e enterra-la definitivamente. Este é, de resto, o desafio da descolonização enquanto processo de libertação e movimento chamado a modificar e a transformar, de maneira muito profunda, seres espectadores sobrecarregados de inessencialidade em atores privilegiados, colhidos pela roda-viva da história. Pois, a verdadeira descolonização para a África é um compromisso de reintroduzir o negro na rota do universalismo humano, reafirmando a sua dignidade humana tanto no plano local, quanto no plano nacional e internacional<sup>1131</sup>. Trata-se, parafraseando Gabriel dos Santos Rocha, de relançar os “Condenados da Terra”, numa autêntica revolução cujo fim é a transformação radical e integral de todos os sectores da personalidade e de condições materiais de vida dos povos<sup>1132</sup>.

## **5.2. Existe (ou existiu) algum projeto europeu de modernização de África? Indagando a validade do enunciado supra-referenciado dentro e fora do discurso político e académico europeu (ocidental)**

Existe (ou existiu) algum projeto europeu (ou colonial) de modernização de África? Esta é uma das questões que levantamos no início deste quinto capítulo. E a sua

<sup>1128</sup> FANON, Frantz (1970). Op. cit., pp. 18, 144.

<sup>1129</sup> *Id.*, p. 9.

<sup>1130</sup> SARTRE, Jean-Paul (1966). Préface: *Les Damnés de la terre*. Paris, Maspero, p. 12.

<sup>1131</sup> Cfr. FANON, Frantz (1968). Op. cit., pp. 27-29.

<sup>1132</sup> Cfr. ROCHA, Dos S. Gabriel (2015). *Antirracismo, negritude e universalismo em Pele negra, máscaras brancas de Frantz Fanon*. São Paulo, Universidade de São Paulo, p. 112.



razão de ser decorre, não só, da necessidade de problematizar as teses que procuram mostrar que as independências dos Estados africanos representam o momento de regressão ou de estagnação dos referidos Estados do ponto de vista do desenvolvimento e da modernização, como também da urgência de confrontar as novas tendências políticas e académicas, internas e externas ao contexto africano, que defendem que sem o apoio significativo da Europa, a África passará ao lado do desenvolvimento. No fundo, estas teses defendem, mesmo sem o afirmar, a necessidade da prossecução da missão civilizadora da colonização em África. Pois, defender uma tal necessidade é, em última análise, defender a existência de um projeto europeu ou ocidental (e hoje podemos incluir asiático) de modernização de África.

Em face deste postulado assumido como um ato de fé, por alguns, e como convicção ou mera ilusão, por outros, surge o seguinte questionamento: é possível compatibilizar a necessidade de dominação com a vontade de promover ou de emancipar o alvo da nossa necessidade de dominação? Parece-nos que as teses de Guillaume Suréna trazem alguns elementos de resposta sobre o assunto em análise. Com efeito, Guillaume Suréna apresenta uma reflexão que nos parece fundamental para tentarmos compreender a complexidade da questão ora levantada. No seu artigo intitulado “*Psychanalyse et anticolonialisme: L’influence de Frantz Fanon*”, Guillaume Suréna lamenta o desperdício de uma oportunidade que teria resultado num possível encontro “inter-civilizacional” frutífero, e que, no entanto, foi frustrado pela vontade dominadora do instinto colonial ocidental. Os textos surenianos mostram que, do ponto de vista prático, a civilização ocidental nunca teve qualquer plano de promover, nem de reconhecer as outras civilizações como parceiras importantes para um crescimento conjunto<sup>1133</sup>.

A ambição da civilização ocidental, diz Guillaume Suréna, foi sempre de “conhecer para melhor dominar e subjugar”. E compartilhando o sentimento de Claude Levi-Strauss, Guillaume Suréna deplora o facto de que o:

encontro de civilizações tão-diferentes poderia ter sido o momento de um intercâmbio fecundo e de um enriquecimento mútuo, como lamentou o antropólogo francês Claude Levi-Strauss. Mas para a metafísica europeia, desde a Grécia antiga, o saber foi sempre o equivalente de “*maitriser*”, isto é, de dominar [...]<sup>1134</sup>.

<sup>1133</sup> Cfr. SURÉNA, Guillaume 2011 (1993). “Psychanalyse et anticolonialisme: L’influence de Frantz Fanon”. In: *Madinin’Art-Critiques culturelles de la Martinique*, (Juin), pp. 438-439.

<sup>1134</sup> SURÉNA, Guillaume 2011 (1993). Op. cit., pp. 443-444.

Foi assim na Grécia antiga, foi assim até ao século XX e nada justifica que não continue assim nos dias que hão-de-vir. Guillaume Suréna recorda que num passado mais recente da história da Europa, a colonização assumiu o carácter de dominação dos povos e dos seus recursos naturais. Para afirmar o seu distanciamento com os indígenas, os europeus mostraram-se mais interessados em aprofundar as suas teorias sobre a “*partenogénese*”<sup>1135</sup> dos africanos para os submeter mais facilmente, do que em conceber um plano estratégico de desenvolvimento ou de modernização da África<sup>1136</sup>. Na mesma senda de Guillaume Suréna, Iva Maria Cabral apresenta-nos uma descrição histórica com dados que confirmam o interesse colonial pela exploração (económica) em detrimento de qualquer projeto de desenvolvimento de África ao mostrar que desde o início do século XVII, com as grandes navegações e os descobrimentos das américas, o interesse em conquistar novas terras para os fins de exploração esteve no centro das ambições europeias<sup>1137</sup>.

Foi com base neste interesse que emergiu a chamada colonização de exploração e de povoamento e, mais tarde, a colonização de assimilação e de autonomia. Sendo a primeira forma de colonização equivalente ao momento no qual prevaleceram os interesses mercantis num quadro em que as colónias tinham uma utilidade meramente lucrativa junto da metrópole. Enquanto a colonização de povoamento colocou o elemento motivacional no desenvolvimento de uma atividade económica com garantias de melhorar a qualidade de vida de quem aí acorria<sup>1138</sup>. Aliás, são muitos os estudos que apontam para o facto de que a colonização de povoamento, no continente africano, foi sempre acompanhada de desterramento dos autóctones em zonas aráveis ou em zonas de pastagens e, em muitos casos, da supressão dos eventuais direitos que detinham<sup>1139</sup>. Referindo-se a um contexto muito mais pretérito ao de Frantz Fanon, de Aimé Césaire, de Jean-Paul Sartre e outros, Iva Maria Cabral, traz ao de cima a ideia de dominação e de exploração como elementos catalisadores do interesse europeu em África, reforçando, deste modo, a desconstrução da hipótese de um possível plano colonial de desenvolvimento a favor da África e dos africanos.

<sup>1135</sup> Trata-se de um processo de reprodução assexuada, geneticamente chamada de clonagem, em que se observa a formação de novos indivíduos semelhantes aos seres de onde derivam.

<sup>1136</sup> *Id.*, p. 444.

<sup>1137</sup> Cfr. CABRAL, De T. V. Iva Maria (2015). *A Primeira Elite Colonial Atlântica: Dos homens honrados brancos de Santiago à nobreza da terra – Finais do séc. XV – início do séc. XVII*. Cabo-Verde, Pedro Cardoso Livraria, p. 25.

<sup>1138</sup> Cfr. *Id.*, pp. 26, 29.

<sup>1139</sup> Cfr. Colonização de povoamento. In: <https://pt.wikipedia.org/wiki/coloniza%C3%A7%C3%A3o>. Enciclopédia livre, 15/02/2017

Partindo de vários registos existentes sobre o fenómeno colonial, Iva Maria Cabral atesta, por um lado, que a experiência ultramarina se resumia na conquista de praças do Norte de África e na fixação de guarnições. E mostra, por outro lado, que os europeus arriscavam viver por tempo indeterminado nos territórios tropicais de África, não pelo desejo de levar a civilização às terras longínquas de África, mas por causa dos inúmeros privilégios económicos e sociais que tinham, os quais incluíam, em alguns casos, a sociedade escravocrata de produção no Atlântico<sup>1140</sup>. Ora, se tomamos em linha de conta as diversas constatações dos autores supra mencionados, em torno da existência ou não de um projeto colonial de civilização ou modernização de África, chegamos à conclusão de que é, efetivamente, insustentável a hipótese de um suposto projeto de desenvolvimento colonial a favor da África e dos africanos, num contexto de exploração no sentido mais radical e mais bruto do termo, isto é, uma exploração, não só, de recursos naturais dos territórios africanos colonizados mas também do seu próprio capital humano.

Aliás, Aimé Césaire, no seu “*Discours sur le colonialisme*”, sublinha a ideia de que a colonização é a expressão mais eloquente da ganância do aventureiro e do pirata, do comerciante e do armador, do pesquisador de ouro e do mercado, do apetite e da força, tendo por detrás a sombra maléfica projetada de uma forma de civilização que, a dado momento da sua história, se viu obrigada, internamente, a alargar à escala mundial a concorrência das suas economias<sup>1141</sup>. Este desfazimento entre o projeto de modernização de África, muito aludido por políticos e intelectuais europeus e não só, e a ação exploradora, que constitui a realidade colonial, encontra o seu fundamento no próprio espírito colonialista. O único espírito a partir do qual se pode perceber que a França, em particular e a Europa, em geral, defensores acérrimos de uma civilização assente nos famosos pilares da revolução francesa (*liberté, égalité et fraternité*), conseguissem progressivamente, tal como afirma Dino Constantini, transformar os princípios civilizacionais da democracia e do humanismo-republicano tão-reclamados na Europa, em instrumentos de justificação de dominação, com regulares violações nas colónias, dando lugar a uma degeneração sem precedente da pretendida “missão civilizadora” da colonização em África<sup>1142</sup>.

Neste sentido, tanto o discurso de Charles André Joseph Marie De Gaulle, quanto os outros discursos, que identificam na colonização contemporânea um projeto de

---

<sup>1140</sup> Cfr. CABRAL, De T. V. Iva Maria (2015). Op. cit., p. 25.

<sup>1141</sup> Cfr. CÉSAIRE, Aimé (1978). Op. cit., p. 15.

<sup>1142</sup> Cfr. CONSTANTINI, Dino (2008). Op. cit., p. 33.

modernização de África, enfermam de um paradoxo que configura o caráter cínico e congénito ao próprio espírito colonialista. Na verdade, é este cinismo que encontramos em Charles De Gaulle quando procura recuar ao ideal republicano para fundar a superioridade ocidental no seu compromisso de libertar os povos ainda subjugados da terra, como consequência da vocação universalista e igualitária da França, em particular e do Ocidente, em geral. De recordar que Charles André Joseph Marie De Gaulle refuta a possibilidade de uma colonização assente sobre um narcisismo racista, porque, na sua ótica, a superioridade francesa ou ocidental “reside na sua vocação universalista e igualitária”, isto é, na sua vocação republicana<sup>1143</sup>. Este discurso humanista e universalista assente na defesa do ideal republicano de igualdade, fraternidade e liberdade é, na verdade, o lugar mesmo da denúncia do cinismo intrínseco ao espírito colonialista.

E que, por conseguinte, permite a qualquer analista, de bom senso, concluir que todo o discurso que exalta a missão civilizadora do fenómeno colonial, seja ele de matriz ocidental ou não-ocidental, deve nos obrigar a uma maior cautela e à uma análise crítica para aferir o seu justo valor. Esta foi, de facto, a posição assumida por Jean-Paul Sartre quando na “*Orphée noir*”, convida, como é aliás sua peculiaridade em quase todas as suas intervenções sobre a questão colonial, os europeus a observarem a objetividade que decorre dos acontecimentos, em vez de se perderem em discursos ideológicos e propagandistas. Baseando-se na objetividade dos factos, Jean-Paul Sartre põe a nu a seguinte verdade:

eis os homens negros de pé e que olham para nós [...] Pois, o branco gozou três mil anos de privilégio de ver sem ser visto [...] Hoje, estes homens negros olham para nós e o nosso olhar volta para os nossos olhos<sup>1144</sup>.

É lógico que esta afirmação de Sartre suscita um outro questionamento: o de saber se o espírito colonialista europeu que se consubstancia no instinto de afirmação de superioridade racial pode ser compatível com o projeto de modernização de África? Importa, desde logo, dizer que a desconstrução do discurso colonial sobre o pretensioso projeto de modernização de África começa no próprio contexto político e académico ocidental. A par dos autores acima referenciados, Henri Massis, por exemplo, na sua obra

<sup>1143</sup> DE GAULLE, Charles (1943). “Discours prononcé à Alger, 14 Juillet 1943 (Place du Forum)”. In: Raymond-Marin LEMESLE. *Contexte et repères*. Cinquantenaire des prémisses de la Décolonisation, pp. 310-316.

<sup>1144</sup> SARTRE, Jean-Paul (1948b). *Orphée noir*. Introduction à l’anthologie de la nouvelle poésie nègre et malgache de langue française, Léopold Sédar Senghor. (Extrait choisis par Charles Bann), Paris, PUF, p. ix.

“*Défense de l’Occident*”, considera o projeto de civilização dos indígenas como um perigo, uma ameaça ao destino da civilização ocidental e, conseqüentemente, ao destino do homem<sup>1145</sup>. No seu argumento, Henri Massis mostra que o referido perigo resulta do facto de que a civilização dos indígenas acabaria por se constituir no momento de um despertar radical da consciência indígena que permitiria aos indivíduos colonizados a por o próprio direito ocidental de civilizar os bárbaros em causa. Neste sentido, o projeto de civilizar os indígenas é, na ótica de Henri Massis, um veneno para o Ocidente na medida em que representa uma ocasião propícia para a fragilização interna do Ocidente<sup>1146</sup>.

É óbvio que a análise de Henri Massis assenta sobre o espírito colonialista que torna o projeto de civilização dos indígenas, em si mesmo, fraturante. E é preciso reconhecer que esta fratura em torno dos dois ideais antagónicos (dominar e emancipar ao mesmo tempo) da colonização atinge tanto os países colonizadores, quanto os países colonizados, na medida em que opõe o espírito colonialista, explorador e dominante existente em qualquer um dos lados, ao espírito não-colonialista, emancipador e humanista ou universalista também presente, tanto em África, quanto na Europa. Por conseguinte, a crise ou o perigo previsto por Henri Massis, encontra o seu verdadeiro respaldo dentro dos próprios elementos estruturantes do seu próprio discurso.

Primeiro porque a sua compreensão do homem é uma compreensão que reduz a noção de humanidade ao âmbito do Ocidente. Segundo, porque o seu discurso legitimador da dominação ocidental e do direito de exploração de outros povos constitui, em nosso entender, a verdadeira razão desta ameaça contra a humanidade. Todavia, temos de admitir que Henri Massis não se tenha dado conta de que esta negação explícita da humanidade, com tudo o que ela implica, é o verdadeiro lugar de tensão de onde emergem as revoltas sociais. Desde este ponto de vista, a ameaça que pesa sobre o Ocidente não reside no facto de que “cada nação europeia possui o monopólio da civilização, do direito e da justiça” mas sim na decisão de usar a civilização destas nações como condição para subjugar as outras nações<sup>1147</sup>.

Neste sentido, o argumento de Henri Massis é a antítese do seu próprio discurso, na medida em que defende que a “civilização ocidental [...] representa a única civilização válida que seja aberta ao género humano” ao mesmo tempo que admite a existência de “um sintoma de mal-mental” ocidental em relação ao projeto de civilização dos selvagens.

---

<sup>1145</sup> Cfr. MASSIS, Henri (1927). *Défense de L’Occident*. Paris, Librairie Plon, p. 1.

<sup>1146</sup> Cfr. *Id.*, p. 1.

<sup>1147</sup> Cfr. *Id.*, p. 5.

Pois, para ele, o projeto de civilização dos indígenas é “uma verdadeira demissão do espírito civilizador, um delito contra a racionalidade, a civilização e a inteligência”. Porquanto o engajamento de civilizados em defesa de indígenas, particularmente, de negros ou de tribos de selvagens, diz Henri Massis, significa, em última análise, um engajamento contra a própria civilização europeia. Daí a necessidade de denunciar, no entender de Henri Massis, o “falso universalismo jurídico que pretende colocar sobre o mesmo pé de igualdade raças superiores com raças inferiores, isto é, povos civilizados com povos não-civilizados”<sup>1148</sup>.

De salientar que a posição de Henri Massis não é uma posição isolada. Para além de textos relacionados já referenciados nas partes anteriores deste trabalho, Dino Constantini recua no tempo para mostrar a relação entre o discurso de Henri Massis e o Código Civil francês de 1791. O Código Civil que decidiu a exclusão das colônias francesas e não só, do direito comum, institucionalizando uma cisão social, juridicamente fundamentada, entre as populações brancas e negras, legitimando, ao mesmo tempo, a violência e o arbitrário. Primeiro, no plano simbólico e, posteriormente, no plano concreto, numa clara declaração de recusa de reconhecimento e de integração dos negros na vida da metrópole<sup>1149</sup>. Esta fragmentação social, legitimada pelo Código Civil supracitado, serviu de base para a consagração de uma nova compreensão do conceito de “humanidade” que confundiu, no plano prático, os direitos humanos aos direitos de uma cidadania reservada apenas aos europeus. Dando origem a um paradoxo, no caso da França, de uma República que nunca deixou de contestar a violência de que foi sendo vítima ao longo da história e que, no entanto, se transformou numa máquina de violação dos direitos dos outros, sem qualquer fundamento legítimo<sup>1150</sup>.

De recordar que Jean-Paul Sartre desvenda a contradição desta civilização ocidental defensora de direitos humanos que, no entanto, não hesita em reduzir os outros humanos à categoria de sub-humanos, admitindo a existência do instinto bárbaro entre os europeus com a seguinte confissão:

[...] não fomos bastante polidos com os indígenas [...] teria sido mais justo e mais prudente conceder-lhes certos direitos. Eles pretendiam apenas ser admitidos em massa e sem padrinhos nesse clube fechadíssimo que é a nossa espécie, e eis que esse desencadeamento bárbaro e louco não os poupa, assim como não poupa os maus colonos<sup>1151</sup>.

<sup>1148</sup> Cfr. MASSIS, Henri (1927). Op. cit., p. 6.

<sup>1149</sup> Cfr. CONSTANTINI, Dino (2008). Op. cit., pp. 33, 53.

<sup>1150</sup> Cfr. *Id.*, p. 286.

<sup>1151</sup> SARTRE, Jean-Paul (1961). Op. cit., p. 13.

O que na verdade Jean-Paul Sartre denuncia, para lá da incapacidade de uma verdadeira equidistância patente no extrato supra-referenciado, é a estratégia de um discurso ideológico que, no plano psicológico, confere legitimidade a todos os atos bárbaros dos colonizadores sobre os colonizados e desvenda a ironia de uma civilização cuja linha de demarcação com a barbaridade não é explícita. Tudo isto retrata o drama de uma civilização que, segundo Césaire, não conseguiu dissimular a violência contra o colonizado, nem mesmo com a ideia de dignidade humana, universal e abstrata, apregoada pelos seus moralistas, como um dos valores mais sublimes entre os humanos, em especial, pela religião cristã, mais consagrada ao serviço do imperialismo do que ao serviço de Deus. Aliás, Boaventura de Sousa Santos recorda que a redução dos indígenas à categoria de sub-humanos, pelos intelectuais e humanistas ocidentais do século XV e XVI, à qual estiveram associados muitos crimes contra os indígenas de América-latina e de África, contou com um apoio significativo das igrejas cristãs e, muito particularmente, da Igreja Católica.

De facto, a resposta do Papa Paulo III sobre a humanidade dos indígenas na Bula “*Sublimis Deus*” de 1537 que dá conta da existência de uma “*anima nullius*”, ou seja, da existência de uma alma vazia no indígena serviu de pretexto e fundamento para a elaboração de muitos diplomas jurídicos e de muitos ensaios científicos e filosóficos que atentaram contra a dignidade e a humanidade destes últimos, tendo, para o efeito, legitimado vários tipos de atrocidades nas clónias<sup>1152</sup>. Para completar esta reflexão, Jean-Paul Sartre, no “Prefácio” do “*Les Damnés de la terre*”, põe em causa qualquer pretensão de uma missão civilizadora subjacente à colonização, sublinhando a pertinência deste livro, também alcunhado: “bíblia da descolonização”, nos seguintes termos:

este livro não precisava de um prefácio, tanto menos porque não se dirige a nós. Contudo, eu lhe fiz um para levar a dialética até ao fim. É necessário que nós, europeus, nos descolonizemos, isto é, extirpemos, por meio de uma operação sangrenta, o colono que há em cada um de nós. Examinemo-nos, se tivermos coragem, e vejamos o que se passa connosco. Encaremos primeiramente este inesperado: “*strip-tease*” do nosso humanismo; o nosso humanismo não é senão uma ideologia mentirosa, uma requintada justificação da pilhagem. Sua ternura e seu preciosismo caucionam nossas agressões. O próprio regime e os não violentos pensamentos estão condicionados por um instinto milenar de opressão. Liberdade, igualdade, fraternidade e amor, tudo tagarelice para dissimular um humanismo racista. Uma vez que o europeu só se faz homem fabricando escravos, monstros e sub-homens<sup>1153</sup>.

<sup>1152</sup> Cfr. SANTOS, Boaventura de Sousa/Maria Paula MENESES. 2018 (2010). Op. cit., p. 29.

<sup>1153</sup> SARTRE, Jean-Paul (1968). Op. cit., p. 15-16.

No fundo Jean-Paul Sarte deixa transparecer, de forma clara e inequívoca, tal como sublinha Fanon, de que a Europa nunca teve um projeto de desenvolvimento das colónias, nem um plano de integração dos indígenas na metrópole<sup>1154</sup>. Este postulado fanoniano encontra um reforço argumentativo em Iva Maria Cabral quando mostra como a lógica do lucro presidiu a todas as estratégias e legislações coloniais. De facto, Iva Maria Cabral apresenta vários dados que confirmam muitos dos enunciados de Fanon. Os seus textos mostram, por exemplo, que as decisões políticas do regime colonial português criavam condições para que os filhos da média e baixa nobreza portuguesa, neste particular, mercadores e aventureiros vislumbrassem no território recém-descoberto uma oportunidade e um trampolim para o vasto mercado africano cujo acesso se abria na costa ocidental do continente africano e para os lucros que as mercadorias, daí advindas, traziam<sup>1155</sup>.

Pelo que é lógico conjecturar que, num tal jogo de lucro fácil, o que realmente estava em jogo era a exploração de recursos naturais e do capital humano negro, reduzido ao nível de simples meios ideais para minimizar os custos e maximizar os lucros. E num tal contexto, como é óbvio, a preocupação pelo desenvolvimento de África e pela integração dos africanos no clube dos evoluídos e emancipados seria uma espécie de atentado ao espírito de negócio que preside o espírito colonialista europeu ou ocidental. De facto, esta conjectura encontra um respaldo no discurso de Joseph-Marie de Maistre que radicaliza a atitude de recusa do “outro”, isto é, do negro tido como uma ameaça ao “nós” ideologicamente construído e consagrado como o único paradigma possível de humanidade. Ao descrever o sentimento experimentado pelos europeus no encontro com os negros de África, Joseph-Marie de Maistre dá conta, sem o afirmar, de como a colonização foi uma verdadeira recusa de integração do negro num suposto projeto universal de civilização ao fazer a seguinte confissão:

havia uma extrema verdade neste primeiro movimento dos europeus que se recusaram, no século de Colombo, em reconhecer seus semelhantes, homens degradados que povoavam o novo mundo [...] Era impossível fixar um instante do olhar no selvagem sem ler o anátema escrito, não digo somente na sua alma, mas até na forma exterior do seu corpo<sup>1156</sup>.

Pode se inferir que o anátema dos indígenas, isto é, dos negros não se consumou ao extermínio, na perspetiva do colono, por razões de índole puramente instrumental,

<sup>1154</sup> Cfr. FANON, Frantz 2011 (1959). Op. cit., p. 12.

<sup>1155</sup> Cfr. CABRAL, De T. V. Iva Maria (2015). Op. cit., p. 27.

<sup>1156</sup> DE MAITRE, Joseph, Apud. Aimé CÉSAIRE (1978). Op. cit., p. 73.



como se pode depreender desta passagem de Joseph De Maistre, transcrita por Aimé Césaire, quando diz:

sob o ponto de vista de seleção, consideraria deplorável o desenvolvimento numérico muito grande dos elementos amarelos e negros, que seriam de eliminação difícil. Se, todavia, a sociedade futura se organizar numa base dualista, com uma classe dolico-loira dirigente e uma classe de raça inferior confiada à mais grosseira mão-de-obra, é possível que este último papel incumba aos elementos amarelos e negros. Neste caso, aliás, não seria um embaraço, mas uma vantagem para os dolico-loiros<sup>1157</sup>.

Visto desde esta perspectiva, a colonização apresenta-se como o lugar de manifestação e cristalização de um “narcisismo *nihilista*” consubstanciado na ideia e na ideologia de uma raça superior que se julga no direito de combater todo o tipo de risco de contágio. Trata-se de uma vontade “*nihilista*” que emerge da dificuldade de aceitação do diferente, como consequência de um mito de pureza civilizacional enganoso, pretensioso, pernicioso, perigoso e oposto à aspiração política, enquanto exigência de construção de uma comunidade humana na qual a consciência da multiplicidade dos humanos e a necessidade de reciprocidade entre seres diferentes se tornam “*conditio sine qua non*” de prosperidade e sobrevivência da própria espécie humana. Parafraseando Martha Nussbaum, diríamos que a colonização não é só o lugar de construção, mas também de consolidação deste mito que alimenta uma falsa convicção de pureza etnocêntrica ou “*classecêntrica*”, geradora da violência contra os excluídos. Uma violência que compromete a possibilidade de se fazer da política o lugar por excelência da profundidade humana. Porquanto a colonização constitui a própria negação do entendimento da política como espaço universal de intermediações onde se joga a liberdade e interagem os humanos enquanto seres livres e autônomos<sup>1158</sup>.

### **5.3. Missão civilizadora da colonização: Uma incoerência política e desonestidade intelectual**

Nas linhas anteriores ficou explícito que a colonização conseguiu, ao longo do tempo, desvendar o seu verdadeiro retrato como um dos maiores estágios da violência contra seres humanos. No entanto, persistem vozes que ainda defendem os bem-feitos da colonização, ou seja, a sua vocação civilizadora. O que, obviamente, leva a questionar de onde procede uma tal convicção ou ambiguidade? À guisa de resposta, Dino Constantini

<sup>1157</sup> DE MAITRE, Joseph, Apud. Aimé CÉSAIRE (1978). Op. cit., p. 73.

<sup>1158</sup> Cfr. NUSSBAUM, C. Martha (2010). *Not for profit: Why democracy needs the humanities*. Princeton & Oxford, Princeton University Press, p. 48.

reporta-nos para o longínquo ano de 1944, ano em que a Europa viveu uma fragmentação interna em relação à situação colonial com o surgimento de um elevado número de vozes contra o sistema colonial. Nesta altura, diz Dino Constantini, a Europa viu-se forçada a elaborar um novo discurso político e ideológico no intuito de conferir um novo retrato à colonização, reafirmar a sua legitimidade e justificar a sua continuidade, ante a multiplicação de vozes contestatárias, tanto no interior dos países colonizadores, quanto nos países colonizados<sup>1159</sup>.

Com efeito, o argumento europeu de legitimação do novo modelo colonial adotado desde 1944, estruturou-se, no essencial, em torno de três eixos fundamentais: i) a “recusa explícita do racismo, ii) a insistência sobre a potencial unidade do género humano e iii) a necessidade de propagação do carácter moral da empreitada colonial em nome do interesse universal do género humano”. Uma das implicações práticas de um tal discurso foi, sem dúvida, a deliberação e o enquadramento na Constituição francesa de 27 de Outubro de 1946 que autorizava a concessão do estatuto de cidadãos da União francesa a todos os colonizados das respetivas colónias “sem especificar as implicações de uma tal cidadania”<sup>1160</sup>. Uma medida que, de resto, foi adotada por muitas outras potências coloniais que acabaram por conferir uma cidadania nacional aos povos das suas respetivas colónias, sem resolver o real problema da sua efetiva integração e aceitação na metrópole, uma recusa motivada, pelo instinto de exploração e por uma espécie de patologia eurocentrista<sup>1161</sup>. Pelo que se pode admitir, parafraseando Martha Nussbaum, que o projeto civilizacional da Europa colonial, caso tenha existido, terá sido traído pela ganância e arrogância “eurocentristas” encorajadas por uma jactância ostensiva feito veneno, instalado na veia de muitos europeus cegados pelo mito de superioridade racial e pela avidez do lucro cuja solidificação se dá com o asselvajamento do terceiro-mundo, em geral, e da África, em particular<sup>1162</sup>.

Em boa verdade, este instinto egoísta e materialista remonta os escritos de Ernest Renan para quem o colonialismo representava uma necessidade política de primeira ordem. Ou seja, a conquista de um país de raça inferior pela raça superior que se instala na colónia através de um governo é, na sua ótica, algo de extrema normalidade que nada

---

<sup>1159</sup> Cfr. CONSTANTINI, Dino (2008). Op. cit., p. 155.

<sup>1160</sup> Cfr. *Id.*, p. 155.

<sup>1161</sup> Cfr. *Ibid.*

<sup>1162</sup> Cfr. NUSSBAUM, C. Martha (2010). Op. cit., pp. 48-50.

tem de chocante<sup>1163</sup>. Para Ernest Renan, a colonização só se torna chocante se, e somente se, as conquistas forem entre raças iguais. Assim, se por um lado, estas conquistas devem ser desencorajadas e censuradas quando envolvem povos de raças iguais, elas devem ser encorajadas entre as raças desiguais, porquanto a degeneração e, em certos casos, a regeneração de raças inferiores pelas raças superiores deve estar na ordem providencial da humanidade. De notar que Ernest Renan funda a sua convicção numa geografia humana de dominação expressa na seguinte assunção:

*regere imperio populos*, eis a nossa vocação [...] A natureza criou uma raça de trabalhadores industriais – é a raça chinesa [...], uma de jornaleiros agrícolas – é a raça negra [...], uma raça de senhores e de soldados é raça europeia<sup>1164</sup>.

Partindo deste raciocínio, Ernest Renan chega à conclusão de que a redução da raça nobre à classe trabalhadora, em condições degradantes, como aquelas infligidas aos negros, geraria revoltas. E numa enorme ousadia e ironia intelectual, Ernest Renan, não obsta o seu instinto de superioridade racial, ao defender paradoxalmente numa obra clinicamente intitulada: “*La Réforme Intellectuelle et Morale de la France*” a seguinte posição:

nós esperamos não a igualdade, mas sim a dominação. O país de raça estrangeira deverá voltar a ser um país de servos, de jornaleiros agrícolas ou de trabalhadores industriais. Não se trata de suprimir as desigualdades entre os homens mas de as ampliar e as converter em lei<sup>1165</sup>.

Este entendimento, simultaneamente moderno e contemporâneo da colonização leva Césaire a afirmar, de forma muito irónica, tal como faz também Iva Maria Cabral, que o século XX produziu um colono muito distinto, muito humanista e muito cristão, mas que não passa de uma autêntica encarnação de Hitler. O colono do século XX, diz Aimé Césaire, traz em si “um Hitler que se ignora, mas que vive nele. Se, por alguma razão, o vitupera é, certamente, por falta de coerência lógica ou pelo instinto de afinidade racial. Pois, os factos atestam que o que muitos europeus não perdoam a Hitler não é o crime em si, nem tão-pouco o crime contra a humanidade, mas é o crime contra o homem branco, a humilhação do homem branco”<sup>1166</sup>. Neste sentido, a colonização é, segundo Césaire, uma expressão coletiva do hitlerismo ocidental que se evidencia na maioria dos discursos colonialistas dos quais se pode claramente aferir que a repulsa ocidental do

<sup>1163</sup> Cfr. RENAN, Ernest (1871). *La Réforme intellectuelle et morale. Précédé de: Les origines de la France contemporaine*. Par Jean-François Revel. Paris, Le Monde en 10-18, Union Générale d’Éditions, p. 69.

<sup>1164</sup> RENAN, Ernest (1871). Op. cit., p. 69.

<sup>1165</sup> Id., pp. 69-70.

<sup>1166</sup> Cfr. CÉSAIRE, Aimé (1978). Op. cit., p. 18.

nazismo não reside no “crime em si, o crime contra a humanidade”. O repugnante no nazismo “não é a humanidade do homem em si [...] é a humanidade do homem branco”. O crime de Hitler foi de ter aplicado ao homem europeu tratamentos “colonialistas até então aplicados apenas aos árabes de Argélia [...] e aos negros”<sup>1167</sup>.

Vale aqui realçar que Césaire fala em expressão coletiva do hitlerismo ocidental porque, em última análise, a colonização é um sistema com fortes incidências sobre o imaginário coletivo. E, como tal, afeta e condiciona o olhar e o agir coletivo dos contendores, independentemente da sua boa ou má vontade individual. Como um sistema de progressiva coisificação do ser humano, a colonização faz de cada membro da sociedade colonizadora um potencial “cúmplice objetivo do crime colonial”. Neste sentido, a colonização, diz Aimé Césaire, é uma “cabeça da ponte numa civilização de barbárie” que degenerou “na negação pura e simples da civilização”<sup>1168</sup>. E para apontar o caminho da sua degeneração, Aimé Césaire mostra que uma civilização que forja argumentos para justificar a (des)razão da colonização é “uma civilização doentia, uma civilização moralmente atingida [...]”. E no caso da Europa, diz Césaire, antes mesmo “de ser vítima da loucura nazista, a Europa foi durante toda a sua história colonial cúmplice da lógica” colonialista; uma lógica que se torna alógica na exacerbada e doentia vontade de potência que encerra. A sua (des)razão reside no instinto de dominação que se opõe à toda a racionalidade que procede da reta razão e torna paradoxal o próprio discurso sobre a missão civilizadora da Europa, em particular e do Ocidente, em geral<sup>1169</sup>.

Um tal paradoxo se faz luz no próprio intitulado da obra do filósofo francês, Ernest Renan “*La Réforme intellectuelle et morale*” cujo conteúdo influenciou significativamente as políticas ambivalentes levadas a cabo no passado, mas que continuam a caracterizar as relações entre a África e as potências económicas mundiais. De facto, Aimé Césaire deplora a situação de uma civilização tão prestigiada, mas que se revelou incapaz de proteger o seu próprio prestígio ao apostar na construção de um sistema social assente numa tendência abusivamente monopolizadora, tanto da humanidade, quanto do universalismo. O colonialismo enquanto forma prática de implementação de corolários de uma tal convicção europeia de “pensar o universal a partir dos seus únicos postulados e por meio de categorias próprias” é uma negação sem precedente da pretendida missão civilizadora, porquanto configura o quadro de um crime

<sup>1167</sup> Cfr. CÉSAIRE, Aimé (2004). Op. cit., p. 14.

<sup>1168</sup> Cfr. *Id.*, pp. 18, 24.

<sup>1169</sup> Cfr. *Id.*, pp. 38-39.

contra o homem e uma antítese à própria humanidade por confinar a esfera do humano e do direito no espaço europeu ou ocidental.

Esta assunção europeia é, em si mesma, uma negação do universal na medida em que o universo não é uma invenção, nem uma descoberta de qualquer civilização, ele é uma vocação intrínseca ao homem. Pelo que “[...] cortar o homem do universo é cortar o homem do humano”. Ou seja, é isolá-lo da humanidade “num orgulho suicidário [...]” ou “numa forma racional e científica da barbárie”. Ora, cortar o homem do universo, diz Aimé Césaire, é “cortar o homem de si mesmo e de suas raízes mais humanas”. Logo, a pretensão colonial de uma missão civilizadora é a “principal mentira a partir da qual proliferam todas as outras”<sup>1170</sup>. Pois, na sua natureza e vocação a colonização não está associada a qualquer processo de libertação ou de emancipação, nem mesmo a qualquer dever moral para com a humanidade.

A colonização, como fenómeno histórico, deve ser entendida como “um sistema económico e social fundado no dinheiro”. E do ponto de vista do seu desenvolvimento sociohistórico, a colonização é uma suprema barbárie, um narcisismo pouco expressivo por ser aplicado aos arábes da Argélia e aos negros de África. Mas, na sua essência, a colonização constitui a negação mais profunda do humanismo universal e, ao mesmo tempo, uma clara renúncia dos ideais filosóficos, morais e cristãos de uma civilização que se diz humanista<sup>1171</sup>. Frantz Fanon fala em patologia de uma civilização que fundou a sua filosofia de ação na estigmatização do diferente e na fragmentação do mundo em dois eixos distintos e antagónicos: o do bem e o do mal. Trata-se de uma construção patológica de dois mundos, o de um “nós” imaculado e de um “eles” vil, perigoso e contagioso, usando a expressão de Arjun Appadurai<sup>1172</sup>.

Este quadro do mundo fragmentado em “nós” e em “eles” impõe-nos, de alguma maneira, a necessidade de retomar algumas questões acima colocadas, tais como: é possível sustentar racional e logicamente o argumento da missão civilizadora num contexto colonial de clara recusa da alteridade? Como compreender uma missão civilizadora assente numa lógica social do terceiro excluído? E parece-nos que Jean-Paul Sartre apresenta, de alguma maneira, certos elementos de resposta a estas perguntas quando denuncia a ambiguidade de uma tal missão civilizadora, pondo em destaque o

---

<sup>1170</sup> Cfr. CÉSAIRE, Aimé (1978). Op. cit., p. 84.

<sup>1171</sup> *Id.*, pp. 18-19.

<sup>1172</sup> APPADURAI, Arjun (2007). *Géographie de la colère: La violence à l'âge de la globalisation*. Paris, Éditions Payot & Rivages, p. 19.

elemento irónico que a sustem, nos seguintes termos: “[...] Esta vez a Europa acreditou em sua missão: havia helenizado os asiáticos e criado esta espécie nova: os “negros gregolatinos”. Surgiu, no entanto, uma outra geração que alterou o problema. Seus escritores, seus poetas, “com incrível paciência trataram de nos explicar que os nossos valores não se ajustam bem à verdade da sua vida”, mas não era possível de os rejeitar, nem de os assimilar inteiramente. Pois, tal como dizem, e com razão, “vosso humanismo supõe-nos universal e vossas práticas particularizam-nos”<sup>1173</sup>.

Mas sabemos que a integração plena desta nova espécie no universalismo humano arruinaria o sistema assente na ideia da super-exploração. Os liberais, diz Sartre, reconhecem que não fomos bastante polidos com os indígenas, assumem que teria sido mais justo e mais prudente que lhes tivéssemos concedido certos direitos e reconhecer a sua humanidade<sup>1174</sup>. E Fanon, a exemplo de Jean-Paul Sartre, rejeita a possibilidade de uma vocação civilizadora de uma civilização originariamente hostil ao diferente. Na sua ótica, “os europeus nunca cessaram de opor a cultura branca às outras inculturas”. O colonialismo “nunca se importou em negar uma após outras as culturas das diferentes nações” do continente africano e não só. Foi precisamente esta hostilidade ocidental, em relação as culturas africanas, que fez com que os colonizados alienados, arrancados das suas raízes, ignoradas pelo colono e mal substituídas pela cultura ocidental, mergulhassem numa profunda crise de identidade<sup>1175</sup>.

Daí a necessidade de saber se é ainda sustentável, do ponto de vista lógico e factual, o postulado segundo o qual a África terá recusado o projeto de desenvolvimento que configurava a missão civilizadora da potência colonial, ao engajar-se na luta pela descolonização? Ou, se a estrutura compartimentada e maniqueísta do mundo colonial pode ser compatível com um projeto de desenvolvimento inclusivo? Não existe, por conseguinte, qualquer dúvida de que as reticências e dúvidas sobre uma possível analogia entre a colonização e a civilização são desprovidas de qualquer fundamentação. Aliás, tal como diz Fanon, as próprias expedições coloniais oficiais atestam claramente que a colonização obedecia a um conhecido esquema que defendia:

a necessidade de fazer reinar a ordem entre os bárbaros, a proteção de conceções e interesses de países europeus, a contribuição generosa da civilização ocidental – não mostrando suficientemente a estereotipia dos meios utilizados pelas metrópoles para se apegar às colónias<sup>1176</sup>.

<sup>1173</sup> Cfr. SARTRE, Jean-Paul (1968). Op. cit., p. 4.

<sup>1174</sup> Cfr. *Id.*, p. 13.

<sup>1175</sup> Cfr. FANON, Frantz (1968). Op. cit., p. 176.

<sup>1176</sup> Cfr. FANON, Frantz (2011d). Op. cit., p. 739.

Em face de todas estas evidências, Fanon defende que a alegação de uma missão civilizadora da colonização não configura apenas uma incoerência política, mas também uma desonestidade intelectual. E Renato Noguera afirma, a este respeito, que o filósofo martinicano teve o mérito de desconstruir o mito de um suposto projeto universal de civilização subjacente no “espírito europeu” que incluía a civilização de outros povos. E recorda que esta pretensão ganha muitas vezes a sua consistência na mascarada hegemonia e estratégia conciliadora de uma política que se afirma numa dinâmica ambivalente que oscila entre a vontade e a necessidade de “purificar e destruir”, usando a expressão de Jacques Semelin, como uma peculiaridade europeia ou ocidental cujo fim é escamotear e justificar os crimes coloniais e neocoloniais<sup>1177</sup>.

De onde se conclui que a violência colonial não é uma violência xenofóbica gratuita, trata-se, sim, de um procedimento estratégico cujo fim é desumanizar o colonizado, desintegrar a sua personalidade e embrutecê-lo para o reduzir a uma máquina de produção de riquezas para o colono. A violência colonial é, na ótica de Fanon, um projeto de tripla exploração dos indígenas: i) das suas riquezas naturais; ii) da sua força de trabalho e iii) da sua cultura e, conseqüentemente, da sua humanidade. Fanon fundamenta a sua cogitação a partir dos textos de Jean-Paul Sartre que mostram que o colono em vez de integrar o colonizado preferiu violentá-lo, subjugá-lo e aliená-lo. Com efeito, Jean-Paul Sartre resume o projeto colonial na seguinte orientação:

nada deve ser poupado para liquidar as suas tradições, para substituir a língua deles pela nossa, para destruir a sua cultura sem lhes dar a nossa. É preciso embrutecê-los pela fadiga. Desnutridos, enfermos, se ainda resistem, o medo concluirá o trabalho [...] vem civis que se instalam na terra e os obrigam a cultivá-las para eles [...] se resistem os soldados atiram [...] se cedem, degradam-se; a vergonha e o temor vão fender-lhes o caráter e desintegrar-lhes a personalidade<sup>1178</sup>.

Em definitivo, civilização e colonização são dois projetos antagônicos, daí que nem a dissimulação da colonização em missão civilizadora permitiu-lhe escapar da sua peculiaridade congénita – a violência. Ora, num tal contexto de violência, explícita ou dissimulada, a contra-violência torna-se uma exigência e uma forma de resistir à irracionalidade da própria violência colonial.

<sup>1177</sup> NOGUERA, Renato (2018). “Dos Condenados da Terra à Necropolítica: Diálogos filosóficos entre Frantz Fanon e Achille Mbembe”. In: *Revista Latinoamericana do Colégio Internacional de Filosofia*, nº3, Edição de Maio, p. 59.

<sup>1178</sup> SARTRE, Jean-Paul (1968). Op. cit., p. 9.

#### 5.4. Violência atrai violência: Frantz Fanon e o diagnóstico dos possíveis contornos da violência colonial sobre os indígenas

Não são poucos os políticos e teóricos da ciência política e da filosofia política que atribuem a exacerbação da violência anti-racial que marcou a fase das lutas de libertação nacional das colônias a Fanon do “*Les Damnés de la terre*” e a Jean-Paul Sartre do “Prefácio” da mesma obra. Aliás, François Maspero tinha qualificado o referido “Prefácio” de Jean-Paul Sartre como “bela, violenta e útil”, sobretudo em relação aos franceses. De facto, este “Prefácio”, publicado no Jornal “*Esprit*”, bem antes da edição do “*Les Damnés de la terre*”, viria a ser determinante na interdição deste livro em França<sup>1179</sup>. Muitos analistas chegam mesmo a qualificar Fanon como um indivíduo irascível por natureza que sempre nutriu um ódio visceral pelos indivíduos de raça branca. Mas Alice Cherki contrapõe com um testemunho pessoal, atestando que, em todas as suas relações interpessoais, Fanon sempre se mostrou aberto à dinâmica inter-racial enquanto apologista de uma identidade em movimento longe de qualquer possibilidade de alienação das identidades particulares ou do seu encapsulamento, como pretendeu a negritude.

Aliás, esta terá sido, no entender de Alice Cherki, uma das possíveis razões que terá levado Guy Sibtou a afirmar que Fanon foi um dos últimos internacionalistas<sup>1180</sup>. De salientar que, tal como lutou contra a exploração, a violência, a alienação e o maniqueísmo social, enquanto elementos constitutivos da estrutura do mundo colonial que vivenciou, Fanon distanciou-se das novas elites africanas, sobretudo as dos novos Estados independentes cujas políticas, na sua ótica, mantiveram atuais as suas interrogações sobre as novas, e nem sempre dissimuladas, formas de exploração, de violência, de arbitrariedade e de alienação que concorrem para manutenção de uma estrutura social indubitavelmente maniqueísta, a exemplo do modelo colonial<sup>1181</sup>.

Foi, precisamente esta verticalidade e coerência de Fanon que levou François Maspero, apoiado pela esquerda francesa, a contestar a interdição da obra de Fanon por entender que o livro era uma espécie de análise histórica e sociológica com enquadramento mundial. O reconhecimento desta verticalidade e coerência que conferem crédito à obra de Fanon, impulsionou também o Jornal “*l'Express*” que, em Novembro de 1961, reservou várias páginas ao “*Les Damnés de la terre*”. Uma ação também

---

<sup>1179</sup> Cfr. CHERKI, Alice (2000). Op. cit., p. 290.

<sup>1180</sup> Cfr. *Id.*, p. 341.

<sup>1181</sup> Cfr. *Id.*, p. 354.



replicada no princípio de Dezembro do mesmo ano, pelo Jornal “*Jeune Afrique*”. E é interessante considerar, a este propósito, o testemunho de Alice Cherki que deixa bem claro que durante a sua vida Fanon não derramou o sangue de quem quer que fosse, pelo contrário, nunca deixou de deplorar os vários assassinatos, quer dos autóctones pelos colonialistas, quer dos representantes dos movimentos de libertação entre si, sobretudo os casos de assassinato de Félix Moumié e de Patrice Eméry Lumumba que nunca deixou de lamentar e condenar<sup>1182</sup>.

Mas o clima de violência instalada pela máquina colonial, ignorando completamente a velha máxima segundo à qual “violência atrai violência”, forçou-o a começar o seu livro com o capítulo sobre a violência, procurando responder a duas questões fundamentais: i) quais são as condições necessárias para se chegar a uma descolonização efetiva, isto é, ao fim da violência colonial atroz? ii) Quando é que se pode assumir que a situação está madura para se desencadear o movimento de libertação nacional e quais são as forças de vanguarda para o sucesso de um tal movimento? Este capítulo ao lado do “Prefácio” de Jean-Paul Sartre, forjou nos circuitos de intelectuais, de políticos e de formadores de opiniões, em França e fora dela, o retrato de um Fanon instigador e apologista da violência, quando, na verdade Fanon faz apenas uma radiografia da violência colonial e identifica a contra-violência do colonizado como um corolário necessário e último recurso dialético do fenómeno colonial<sup>1183</sup>.

De facto, quem conviveu com Fanon, diz Alice Cherki, sabe que Fanon não é um violento. Porquanto é o amor, a generosidade, o humanismo e o sentido de justiça que melhor retratam a peculiaridades da pessoa de Fanon. Este reconhecimento é, praticamente, consensual a todos que lhe rederam homenagem, Berque, Césaire e outros. Alice Cherki dá conta de que Aimé Césaire chegou mesmo a trata-lo de “paráclito leigo” ou seja, um consolador dos aflitos não afetado pelo Espírito Santo<sup>1184</sup>.

Na verdade, Fanon apenas percebeu que para o colonizado reduzido no seu devir ontológico, a violência é um apelo ao ser enquanto abertura de uma possibilidade de vir-a-ser<sup>1185</sup>. De salientar que neste capítulo, Fanon não problematiza tanto a questão da descolonização no plano diplomático, político ou económico, mas insiste numa descolonização antropológica ou ontológica que consiste, essencialmente, na libertação

<sup>1182</sup> Cfr. CHERKI, Alice (2000). Op. cit., pp. 300-301.

<sup>1183</sup> Cfr. FANON, Frantz 2002 (1961). Op. cit., p. 72.

<sup>1184</sup> Cfr. CHERKI, Alice (2000). Op. cit., pp. 303-304.

<sup>1185</sup> Cfr. *Id.*, p. 306.

do ser que passa por uma desordem absoluta<sup>1186</sup>. Isto é, por uma desarticulação total da ordem colonial enquanto reino de coisificação, de petrificação, de exclusão e de exploração do colonizado. Aqui o ato de libertação coincide com uma forma concreta de outorgar um espaço de mediação à violência para permitir, pela luta coletiva de libertação, o advento de novos seres reabilitados no mais profundo da sua estrutura psíquica. Seres regenerados porque do ponto de vista da psiquiatria clínica, os indivíduos excluídos, coisificados e explorados procuram escapar deste estado de coisas recorrendo a sonhos e a outras descargas musculares (violência fratricida, danças de possessão, consumo excessivo de bebidas alcoólicas, sexo, cultos espiritistas e devoções confusas e difusas, apego esquizofrénico ao poder, etc<sup>1187</sup>.

Na verdade, mais do que instigar o ódio contra os europeus, em particular e os brancos, em geral, Fanon descreve a violência colonial e condena, tanto os excessos dos colonizados, que “se lançaram à ação revolucionária com uma brutalidade quase fisiológica”, quanto as práticas colonialistas que promovem uma opressão secular. E considera que o fim da colonização deve coincidir com o surgimento do homem novo, ou seja, “o fim do colonialismo deve ser, simultaneamente, morte do colonizado e do colonizador”<sup>1188</sup>. De recordar que em 1959, o seu grito revolucionário era: “queremos uma Argélia democrática e renovada, livre e aberta a todos”. Não restam dúvidas de que Fanon sempre defendeu o desaparecimento do espírito colonialista, que não se confunde com um pugnar pelo desaparecimento do homem branco, e o desaparecimento do espírito tradicionalista, numa dinâmica de rotura e recomeço.

Rotura com o espírito e com a ordem colonial, mas também com as tradições arcaicas e desumanas, sejam elas endógenas ou exógenas à realidade africana. Recomeço de uma vida em comum a partir de novos pressupostos, próprios de “uma cultura e de uma nação que se criam e se recriam a partir de situações novas e sempre em movimento”. Diga-se, no entanto, que esta expectativa do Fanon de “*L’An V de la Révolution Algériène*”, tem um tom de desilusão<sup>1189</sup> no Fanon do “*Les Damnés de la terre*” que antevê o emergir do “neocolonialismo em África a partir dos desvios dos novos governos independentes”<sup>1190</sup>.

<sup>1186</sup> Cfr. FANON, Frantz (1968). Op. cit., p. 26.

<sup>1187</sup> Cfr. CHERKI, Alice (2000). Op. cit., pp. 304, 306.

<sup>1188</sup> Cfr. FANON, Frantz 2011 (1959). Op. cit., pp. 721-722.

<sup>1189</sup> Alice Cherki deduz que é, precisamente, por esta razão, de sonhos prematuramente frustrados e de projeções desmentidos pela evolução dos acontecimentos em África que muitos estudiosos de Fanon se referem muito pouco a esta obra: “*L’An V de la révolution algérienne*”. Cfr. (2000). Op. cit., p. 245.

<sup>1190</sup> Cfr. FANON, Frantz (1968). Op. cit., p. 146. & Cfr. CHERKI, Alice (2000). Op. cit., pp. 242-244.

Mas retomando a justificação, não tanto da violência, mas, sim, da contra-violência, Fanon admite que quando a violência se torna a única forma de sair da condição de aniquilamento de todas as forças de um povo dominado, como é o caso do contexto colonial ou de qualquer outro contexto de opressão em que o indivíduo é ameaçado de um aniquilamento subjetivo, a retomada da violência contra o opressor apresenta-se como condição última de saída do estado de opressão e um movimento necessário, não por si só, mas como condição prévia da qual emerge uma nova possibilidade de uma sobrevivência que, de forma dialética, se articula entre a vida e morte<sup>1191</sup>. Porque para o colonizado a vida não é uma realização ou um desenvolvimento de uma fecundidade essencial. Para o colonizado colocado em situação de aniquilamento a vida é “uma luta permanente contra a morte atmosférica”, isto é, a morte consubstanciada na fome endêmica, no desemprego, no complexo de inferioridade, na ausência de expectativas sobre um futuro risonho, etc. Por isso, a colonização, no entender de Fanon, independentemente do nome que se lhe queiram dar, é sempre uma violência<sup>1192</sup>.

Insistindo na desconstrução do qualificativo de instigador de violência colado a Fanon, Alice Cherki apresenta um extrato que desconstrói, sem o afirmar, a referida qualificação, fazendo menção ao posicionamento de Fanon que perante os textos de Rheda Malek, na sequência dos seus estudos filosóficos feitos em 1955, escreveu sobre “*Le rôle de la violence dans l’histoire et l’Anti-Dühring d’Engels*”. Fanon, diz Alice Cherki, considera o texto de Rheda Malek muito longe da experiência qualitativa que qualquer indivíduo de bom senso faz da violência<sup>1193</sup>. Concluindo que, hoje, pode-se dizer, com uma certa objetividade, que a transição e a deslocação da violência das colônias aos nossos muros prende-se, em grande medida, com o facto de, por um lado, ela não ter sido assumida, por muitos, como objeto de pensamento e, por outro lado, de se ter ignorado e negligenciado o real alcance da violência dos anos de Fanon, bem como o real significado das denúncias e reflexões de Fanon sobre o assunto<sup>1194</sup>.

De referir que esta posição é também partilhada por Jean-Paul Sartre que faz a seguinte apologia a favor de Fanon: quando Fanon afirma que “a Europa adquiriu uma velocidade tão louca, tão desordenada [...] que a arrasta para o abismo do qual é melhor

<sup>1191</sup> Cfr. FANON, Frantz (1971). Op. cit., p. 112.

<sup>1192</sup> Cfr. FANON, Frantz (1968). Op. cit., p. 25. & Cfr. FANON, Frantz (2002). Op. cit., p. 451.

<sup>1193</sup> Cfr. CHERKI, Alice (2000). Op. cit., p. 191.

<sup>1194</sup> Cfr. *Id.*, p. 12.

que nos afastemos” muitos consideram o seu discurso como passional e ardente de cólera, mas ignoram que:

quando Fanon diz que a Europa cava a própria ruína, longe de soltar um grito de alarma, apresenta um diagnóstico [...] Esse médico não pretende nem condená-la sem apelação [...] nem lhe fornecer os meios de cura; constata apenas que ela agoniza [...] Se suas recomendações não forem seguidas à risca, então e somente então o país se desintegrará [...] é uma ameaça seguida de um conselho<sup>1195</sup>.

A verdade é que a análise de Fanon assenta sobre os factos a partir dos quais mostra que a violência, simbólica e real, é a peculiaridade inofuscável do sistema colonial. E são vários os estudos etnológicos e ideológicos, sobretudo do século XIX, que conferem muita razão a esta denúncia fanoniana, basta rebuscar Henri Massis, Ernest Renan, Joseph-Marie de Maistre, só para citar estes. De facto, a violência não configura apenas as práticas coloniais, mas impregna também o próprio discurso colonial. Em 1864, por exemplo, numa obra póstuma de Alfred de Vigny, o autor já conferia legitimidade à violência colonial ao defender que o mundo não europeu é um mundo animal; mundo dos bárbaros, mundo da morte e, conseqüentemente, uma ameaça ao mundo europeu. Alfred de Vigny deduzia, com base neste postulado e de forma paradoxal, que a colonização é um processo compulsivo de civilização, isto é, uma opção para a vida. Pois, “se se prefere a vida à morte, tem de se preferir a civilização à barbaridade, que não é apenas a afirmação do reino animal e da morte, mas é também uma ameaça à civilização. E para reafirmar o caráter compulsivo da civilização, Alfred de Vigny defende que nenhum povo tem o direito de permanecer bárbaro ao lado das nações civilizadas<sup>1196</sup>.”

Aqui a única lógica válida é a disjuntiva, “*to be or not to be*”, como diria Shakespeare, uma lógica que, no fundo, terá ignorado que a questão de “*clash of civilisations*”, usando a expressão de Samuel P. Huntington, é mais política do que ontológica, pelo que em vez de “*to be or not to be*”, a questão mais oportuna é: “*how to live together with the people that we consider as aliens?*” ou “*What should we do for living better together?*”. Entretanto, Joseph Folliet, quase um século depois de Alfred de Vigny, busca a sua inspiração na poesia de De Vigny para consagrar a colonização como uma obra civilizadora, elevando-a, como já foi mostrado nos capítulos precedentes, para uma espécie de direito e dever de sociedades evoluídas. Na sua obra “*Le Droit de colonisation: Étude de morale sociale et internationale de 1933*”, Joseph Folliet funda a

<sup>1195</sup> SARTRE, Jean-Paul (1968). Op. cit., p. 5.

<sup>1196</sup> Cfr. DE VIGNY, Alfred (1864). *Les Destinées: Poèmes antiques et modernes*. Paris, nrf Poésie/Gallimard, p. 87.

necessidade do direito de colonização, enquanto direito de civilização, baseando-se nas características heterogêneas das sociedades, isto é, nos desníveis existentes entre as sociedades colonizadas e colonizadoras, quer no plano económico, administrativo, cultural, social e político, quer no plano científico e tecnológico<sup>1197</sup>.

Na verdade, Joseph Folliet apresenta um entendimento inovador do conceito da colonização distinguindo-o, de forma muito clara, do conceito de “colonialismo”. Com efeito, Joseph Folliet entende a colonização como processo de supressão dos desníveis sociais pela ação de sociedades mais desenvolvidas. Pelo que se torna conclusivo que toda a pretensão de manutenção dos desníveis sociais com fins hegemónicos, isto é, como forma de manter o controlo e a superioridade sobre as sociedades menos evoluídas, leva à degeneração da colonização em colonialismo<sup>1198</sup>. Com esta abordagem, Joseph Folliet aproxima a colonização e à civilização do ponto de vista conceitual. Deixando claro que todo o processo de exploração e subjugação de sociedades subdesenvolvidas pelas sociedades desenvolvidas, em nome da colonização, converte-se em colonialismo, distanciando-se do ideal civilizacional. Mas como já referimos nas passagens anteriores, todo o esforço empreendido no discurso colonial, seja ele de natureza académico, político ou religioso, em conciliar o inconciliável, isto é, a colonização e a civilização, desemboca sempre numa ambiguidade.

Neste sentido, Joseph Folliet não é exceção. Pois, embora tenha dado um salto qualitativo, propiciador de uma possível coabitação pacífica entre o colonizador e o colonizado, ao atribuir à colonização, pelo menos do ponto de vista conceitual, uma responsabilidade civilizadora, Joseph Folliet não conseguiu escapar à contradição do instinto de dominação e do discurso colonial ao considerar a colonização como a forma mais viável de se tirar o melhor proveito dos recursos naturais mal parados em territórios subdesenvolvidos e valorizá-los para o bem-comum da humanidade, sem definir as regras, nem as modalidades e nem, mesmo, os vínculos contractuais para o efeito<sup>1199</sup>.

De facto, Joseph Folliet não vacila em admitir que “as nações economicamente mais evoluídas têm o direito e o dever de explorar as riquezas ignoradas ou desprezadas pelos povos selvagens”. E para não camuflar a sua veia colonialista, consubstanciada no instinto da violência, Joseph Folliet defende a necessidade da manutenção das

---

<sup>1197</sup> Cfr. FOLLIET, Joseph (1933). *Le droit de colonisation: étude de morale sociale et internationale*. Paris, Bloud & Gay, p. 75.

<sup>1198</sup> Cfr. *Ibid.*

<sup>1199</sup> Cfr. *Id.*, pp. 101, 268.

desigualdades entre o colonizador e o colonizado, numa clara opção pelo colonialismo em detrimento da colonização, contrariando a sua própria doutrina, ao defender que:

a desigualdade deve reinar a favor dos colonizadores, de modo que o sujeito colonizado não passe, numa vontade de vingança, a esquecer a sua heteronomia absoluta; é, portanto, útil e necessário que as mais vastas propriedades, as mais ricas indústrias, os mais frutuosos comércios pertençam aos representantes da raça superior<sup>1200</sup>.

Em boa verdade, nem a colonização, nem o colonialismo se demarcam do espírito colonialista assente na necessidade de afirmação do princípio de dominação e exploração, tendo na despersonalização o elemento psicológico facilitador da subjugação. Pelo que nos parece insustentável a pretendida equiparação da colonização com um projeto de civilização ou de humanização dos indígenas (negros). Aliás, a compartimentação maniqueísta da sociedade, isto é, a bipolarização social assente no princípio da desigualdade entre as cidades dos homens (os colonos) e os bairros indígenas ou dos selvagens (colonizados), categorias sociais criadas pelo próprio colono, contradiz, a partida, qualquer pretensão colonial de reconhecimento e integração da África e dos africanos num suposto projeto civilizacional. Trata-se de uma compartimentação, ao mesmo tempo, espacial e espiritual da sociedade, com consequências de âmbito político, ontológico e antropológico<sup>1201</sup>.

#### *5.4.1. Frantz Fanon e a justificação científica da contra-violência no contexto colonial*

A teoria da contra-violência desenhada por Fanon é uma clara antítese à teoria da violência visceral, do negro, apregoada pelas doutrinas colonialistas. Para Fanon o conceito de violência não é e nem deve ser associado à natureza do negro, ele é congênito à própria desrazão ou à primitividade da civilização ocidental. A contra-violência do colonizado é simplesmente o corolário lógico da violência do colonizador. Aliás, enquanto negação absoluta do ser, isto é, do diferente (o negro), quer no plano ontológico (antropológico), quer no plano político, tal como ficou demonstrado nos parágrafos anteriores, a colonização é, em última instância, uma forma de pressão exercida sobre o colonizado para abraçar a violência, isto é, a irracionalidade de uma suposta razão colonial que muito cedo se revelou desrazão. Neste sentido, diz Fanon, a contra-violência do colonizado é o outro (lado) da irracionalidade colonial que já não é o passado (o

<sup>1200</sup> Cfr. FOLLINET, Joseph (1933). Op. cit., p. 228.

<sup>1201</sup> Cfr. FANON, Frantz (1968). Op. cit., p. 27. & Cfr. FANON, Frantz (2002). Op. cit., p. 453.

primitivismo) nem o ultrapassado pela razão, mas o retorno da “não-razão”, num presente em que a razão só se diz no passado<sup>1202</sup>.

De facto, Fanon evoca o argumento da contra-violência, primeiro para justificar a incapacidade do colonizado em combater o racismo e a opressão colonial com as armas da razão. A contra-violência do colonizado é, segundo Fanon, o ressurgir de uma consciência que precisa de se perder na noite do absoluto, “negando as essências e as determinações do seu ser”. Trata-se de um momento estratégico em que a consciência se abre ao absoluto na medida em que se refere à negação das essências e das determinações que o tornam inteligível para o outro (o colonizador) e ininteligível para si mesmo. Entenda-se por determinações, as diversas formas ou categorias criadas pelo colono para dizer o “negro”. E é destas categorias de que Fanon fala quando diz: “não sou eu que me crio um sentido, mas é um sentido que já está-la, um sentido pré-existente que me espera” e do qual preciso de me desfazer para ser eu<sup>1203</sup>.

Num tal cenário, libertar-se destas determinações pré-existentes é, segundo Fanon, discernir o caminho da auto-restauração e da auto-geração da verdadeira consciência negra. Assim, não existem dúvidas para Fanon que a opressão colonial é, em si mesma, o elemento mobilizador da necessidade de uma luta concreta e não imaginária. Uma luta em cuja utilidade libertadora, tanto imanente quanto transcendente não lhe é estranha. Porque nada de mais legítimo pode se dizer dela fora daquilo que ela realmente é. É uma luta que deve conduzir o colonizado à plenitude do ser, isto é, à certeza de que: “sou plenamente o que sou”<sup>1204</sup>. Matthieu Renault vê nesta postura fanoniana a possibilidade de transformação de estados da fenomenologia em instrumentos estratégicos para a consciência negra. Pois, é com esta estratégia de intransitividade que Fanon introduz na consciência negra “uma dialética detonada que é a contestação de todo o historicismo”, numa espécie de fragmentação, desordenamento e reordenamento de momentos dialéticos, permitindo uma multiplicação de modalidades de historicização.

Trata-se, no entender de Matthieu Renault, de uma “fenomenologia da consciência negra totalmente construída em reação às ofensivas do branco...”<sup>1205</sup>. Está, portanto, patente que para Fanon a contra-violência, tal como a própria violência são do âmbito da desrazão. Neste sentido, Fanon não se opõe a Eric Weil, que, na “*La Logique de la*

---

<sup>1202</sup> Cfr. FANON, Frantz (1971). Op. cit., p. 108.

<sup>1203</sup> Cfr. *Ibid.*

<sup>1204</sup> Cfr. *Id.*, p. 109.

<sup>1205</sup> Cfr. RENAULT, Matthieu (2011). Op. cit., pp. 74-75.

*philosophie*”, classifica a violência como o oposto da razão. Todavia, Eric Weil entende que o homem pode escolher entre a razão e a “não-razão”, ou seja, entre a razão e a violência, sendo certo que a violência é a destruição de todo o discurso racional. Pelo que todo e qualquer recurso à violência, quer como ação, quer como reação é sempre uma negação da lógica da razão porque não existe a lógica da violência<sup>1206</sup>. Mas apesar da similitude conceitual com Eric Weil, Fanon é de opinião de que no contexto colonial o próprio sentido emerge do “não-sentido”. Ou seja, a irracionalidade e a violência constituem a própria razão da ação e da reação.

Daí a pertinência da pergunta levantada por Matthieu Renault: o quadro colonial não é, em si mesmo, bastante elucidativo para se deduzir que a teoria fanoniana da violência é uma variação da dialética “razão e violência?”<sup>1207</sup>. Parece-nos que faz algum sentido considerar que a teoria da contra-violência de Fanon, tal como diz Lewis Ricardo Gordon, como uma “meta-crítica” da razão ocidental, na medida em que obriga os sujeitos coloniais a se pensarem e a se dizerem na linguagem da desrazão do próprio colonizador, compreendendo que qualquer questionamento deste discurso se torna uma irracionalidade. Afinal, o que acontece com a dialética da razão e da violência quando a razão se torna ela mesma desrazão ou violência epistémica? Estaria Fanon equivocado ao afirmar que o exercício da violência está contido na própria razão civilizacional (europeia)? Pode se considerar verdadeira a asserção de N’Guyen Nghe que defende, ao contrário de Fanon, que o colonialismo é uma verdadeira “máquina de pensar” irreduzível à uma “violência própria do estado de natureza?”. Vale recordar que na opinião de N’Guyen Nghe, a vitória que determinou a subjugação dos povos vencidos não foi apenas o resultado da força, mas sobretudo de um “pensamento superior”<sup>1208</sup>.

Mas Lewis Gordon, parece rebater esta tese de um “pensamento superior” na sua relação com a razão, mostrando a partir dos estudos de Gustav Jung<sup>1209</sup> que a civilização ocidental se funda sobre um trio: “exploração-violência-racionalismo”. Um racionalismo cuja missão é justificar a racionalidade da exploração e da violência. Um exercício que, em si mesmo, não permite à própria razão escapar ao risco de se tornar desrazão. Por isso, lutar contra a violência colonial que procura fundar os seus argumentos de razão na

<sup>1206</sup> Cfr. WEIL, Eric (1974). *Logique de la philosophie*. Paris, Éd. Vrin, p. 57.

<sup>1207</sup> Cfr. RENAULT, Matthieu (2011). Op. cit., p. 173.

<sup>1208</sup> Cfr. NGHE, N’Guyen (1963). Op. cit., p. 33.

<sup>1209</sup> JUNG, C. Gustav (1985). *Ce que l’Inde peut nous apprendre? Psychologie et orientalisme*, Paris, A. Michel, p. 126.



desrazão é procurar a razão da contra-violência no interior da própria razão colonial enquanto fundamento da violência<sup>1210</sup>.

Alice Cherki recorda que no Jornal “*l’Express*” de 30 de Novembro de 1961, Jean Daniel faz elogios a Fanon e saúda a sua generosidade e o seu humanismo, mas afirma o seu desacordo com o autor do “*Les Damnés de la terre*” em relação à leitura que faz da Europa, bem como em relação à sua teoria da violência. Acusa-o de querer transportar para o plano político, uma análise psicológica da violência, independentemente da pertinência que se lhe reconhece. No “*La Pensée*”, N’Guyen Nghe censura a insustentável transição fanoniana do domínio político ou histórico ao domínio individual, porque a violência da luta de classes, diz N’Guyen Nghe, é pragmática e estrutural e não é existencial, como pretendeu Fanon<sup>1211</sup>.

Mas saindo em defesa de Fanon, Alice Cherki considera que N’Guyen Nghe terá “esquecido que a violência de que fala Fanon é uma violência de sociedades aos indivíduos”, uma violência que se consubstancia no impedimento de ser e na sufocação da possibilidade de vir-a-ser um si próprio (*un soi-même*). N’Guyen Nghe não teve em conta que Fanon descreveu um contexto no qual a “violência é um apelo, um desejo de mudança que espera por uma resposta”. Neste sentido, as sociedades escondem a violência. Aliás, hoje, ninguém escapa à análise da violência como constitutivo de uma sociedade e aos efeitos que ela produz nos indivíduos<sup>1212</sup>.

Mas o paradoxal destas críticas reside, em nosso entender, na tendência de condenar Fanon, protegendo uma estrutura social violenta, isto é, a estrutura da sociedade colonial analisada por Fanon. Uma estrutura social que, para além da opressão económica e da exclusão do diferente, investiu na negação individual e coletiva dos autóctones, na sua história, sua língua e seus direitos fundamentais. De facto, não é possível excluir a violência reativa num contexto em que toda a possibilidade de mediação é uma forma estratégica de consolidação da dominação, como foi o caso da sociedade analisada por Fanon. Mas o mérito de Fanon reside sobretudo no facto de que não limita a sua análise à sociedade colonial, a sua análise é extensiva à sociedade pós-colonial da África, porque, na sua ótica, qualquer sociedade que explora e exclui os seus membros da análise e resolução dos problemas sociais, ainda que por via de uma simples auscultação, abre as

---

<sup>1210</sup> GORDON, Lewis (2007). Op. cit., p. 8.

<sup>1211</sup> Cfr. CHERKI, Alice (2000). Op. cit., pp. 315-317.

<sup>1212</sup> Cfr. *Id.*, p. 321.

portas à violência reacionária, ainda que seja apenas no intuito de conquistar a liberdade ou o poder de expressão<sup>1213</sup>.

De salientar que a análise de Fanon apresenta-nos um quadro de emergência de uma violência libertadora e não tanto purificadora como pretendem alguns leitores. Segundo Alice Cherki, Fanon apresenta um quadro analítico que não foge muito do quadro analítico freudiano da violência, pintado no “*Totem et Tabou*”, “*Moïse et le Monothéisme*” e em “*Pourquoi la guerre*”, nos quais se apreende que “aquele que detém o poder, as riquezas e as mulheres não se afasta de si mesmo. Deve ser morto para que surja a sociedade de irmãos que Freud qualifica de sociedade democrática”. Para Fanon a possibilidade da violência num contexto de despersonalização ou do silenciamento do humano reside na necessidade ontológica de se tornar humano. Desde esta perspectiva, o último desejo do oprimido não é de purificar o homem, mas de o tornar homem, catapultando-o a um novo contexto do ser. Por conseguinte, não existe em Fanon a dimensão purificadora ou catártica da violência por se tratar de um caminho não de alívio provisório mas, sim, de libertação plena e definitiva<sup>1214</sup>.

Importa referir que nos “Condenados da terra” Fanon assume o argumento de contra-violência como meio mais eficaz de contrapor o projeto colonial de aniquilamento e despersonalização absoluta do colonizado. Na sua alocução contra a violência colonial, diz Theodros Kiros, Fanon defende que é esta violência “que os africanos devem destemidamente dominar a fim de se libertar da sua condição de condenados”. Com esta assunção, não da violência em si, mas da contra-violência, como forma privilegiada e estratégica de domar a violência colonial, diz Kiros, Fanon não logrou celebrar a violência em si-mesma. Na verdade, a consagração da contra-violência em Fanon decorre de um argumento de tipo terapêutico. Aliás, os casos clínicos acompanhados por ele, permitiram-lhe deduzir que o estado de saturação atingido pelos colonizados, fruto da extrema violência física, moral e psicológica de que eram vítimas, forçou-os a encontrar na contra-violência a última instância da morte para encontrar a vida<sup>1215</sup>.

Em termos psiquiátricos Fanon considera que a manutenção da violência e das energias negativas acumuladas pelos colonizados aponta apenas para quatro cenários possíveis: i) libertação imediata do jugo colonial. Uma libertação pensada em termos sartrianos para quem “a liberdade não se dá, conquista-se [...]” pois, “uma independência

---

<sup>1213</sup> Cfr. CHERKI, Alice (2000). Op. cit., p. 321.

<sup>1214</sup> Cfr. *Id.*, p. 322.

<sup>1215</sup> Cfr. KIROS, Theodros (2004). Op. cit., p. 218.

concedida é apenas uma negociação da servidão”<sup>1216</sup>; ii) alucinações de tipo esquizofrénicas; iii) ripostar a violência aos opressores e iv) descarregar a violência entre irmãos enquanto não se torna possível o caminho de acesso ao verdadeiro agressor. Mas este último cenário ocorre dentro do pressuposto de que a violência descarregada contra o irmão não é libertadora, porquanto não cura o medo, o ressentimento, as amarguras, as tristezas e, sobretudo, as revoltas interiorizadas durante anos a fio de violência e de despersonalização<sup>1217</sup>.

De salientar que num dos capítulos do “*Les Damnés de la terre*”, nomeadamente, no capítulo sobre a “*guerre coloniale et troubles mentaux*”, Fanon defende que, do ponto de vista clínico, as sequelas, tanto da violência colonial, quanto da contra-violência anticolonial teriam efeitos geracionais, a longo termo, nos opressores e nos oprimidos. Ou seja, o fenómeno colonial é responsável por uma herança humana com incidências, em certos casos psicopatológicos, de tipo inconsciente no político, no social, no económico, no cultural, etc.<sup>1218</sup>. Para prolongar esta reflexão, Alice Cherki encontra na observação de Vivan Steemers que, na análise do Romance “*Le Pauvre Christ de Bomba*”, de Alexandre Biyidi Awala, mais conhecido por Mongo Beti, elementos de suporte para concluir que a era da colonização em África nunca tinha sido revogada. Suas sequelas deixaram um empréstimo muito profundo nos espíritos dos negros, por ter imprimido uma marca indelével nas aldeias, nas plantações, nas vilas e nas ruas. E todas as suas sequelas podem ser classificadas sob o vocábulo de “neocolonização”<sup>1219</sup>.

De facto, muito antes de Vivan Steemers, Renate Zahar, um dos estudiosos de Fanon, analisando as sequelas da opressão colonial a longo prazo, conclui que o clima de confronto contínuo e violento da pessoa colonizada com as normas e instituições do sistema colonial deixa, do ponto de vista clínico, marcas indeléveis na estrutura da sua personalidade e produz mecanismos de defesa e processos de compensação na sua composição psíquica. E se os mecanismos de defesa colapsam sob a extrema pressão, os resultados são: os distúrbios comportamentais e psicossomáticos que variam de indisposições gerais a manifestas mudanças físicas. Mas o que nunca deixou de parecer sintomático para Fanon são as inúmeras reações que denunciaram e condenaram o seu

<sup>1216</sup> SARTRE, Jean-Paul (1963). *Préface à Lumumba P. La Pensée politique de Patrice Lumumba*. Textes recueillis et présentés par Jean Van Lierde, Paris, Présence Africaine, p. 26.

<sup>1217</sup> Cfr. KIROS, Theodros (2004). Op. cit., p. 219.

<sup>1218</sup> Cfr. CHERKI, Alice (2000). Op. cit., p. 396.

<sup>1219</sup> Cfr. STEEMERS, Vivan (2012). “Le Pauvre Christ de Bomba: Je pense qu’il n’y a pas blasphème...”. In: Vivan STEEMERS. *Le (neo)colonialisme littéraire*. Paris, Karthala, pp. 120-121.

argumento de contra-violência do colonizado, tendo-se, em contrapartida, silenciado e, em alguns casos, compactuado com a máquina colonial da violência. Contudo, apesar de vozes dissonantes, Fanon foi sempre perentório em assumir que o sucesso do processo da cura e da reconciliação do colonizado com o colonizador passa pela luta e conquista da liberdade, sem a qual a viragem da página para um humanismo efetivamente universal não se torna realidade<sup>1220</sup>.

De recordar que em Fanon, a contra-violência como método terapêutico é uma determinação e afirmação de si, isto é, do colonizado, diante da negação sistemática levada ao estado de saturação. A incongruência dialética entre o dizer e o fazer, entre o discurso e a prática é o aspeto paralelo de afirmação desta negação. Com efeito, os pressupostos axiológicos exibidos pelo colono como fundamentos do humanismo e da moral ocidental, exigências de uma coexistência fraterna e pacífica entre os humanos, despertaram no imaginário do colonizado a necessidade de um recurso à uma moral prática e concreta cujo fim é denunciar a tamanha incoerência da moral abstrata do colonizador. De facto, o agir colonial revelou-se muito rapidamente como uma clara antítese do seu discurso, porquanto todas as premissas do seu edifício axiológico não passaram, do ponto de vista prático, de um agregado de palavras mortas e inúteis<sup>1221</sup>. Desde este ponto de vista, o colono foi o verdadeiro artífice do colonizado enquanto emanção da violência. Pois, o colonizado, reduzido ao nível infra-humano, tem a plena noção da sua humanidade e sabe que não é animal, nem é membro da classe dos irracionais. Prova disso é que as expressões que fazem o belo prazer do colono para o designar alimentam a sua vontade de potência, e o seu total desprezo pelo colonizador alimentam o seu sonho de vingança.

Por isso, Fanon situa o momento da tomada de consciência e do advento da maturidade do colonizado na altura em que este começa a soltar gargalhadas, cada vez que é tratado, implícita ou explicitamente, como animal pelo colono, mostrando, com a sua reação, que tinha plena consciência da sua verdadeira natureza. E, é justamente, para fazer triunfar a sua humanidade que começa a polir as suas armas para se constituir em negação absoluta, isto é, em negação da negação<sup>1222</sup>. Esta afirmação da contra-violência é o corolário de um mundo que apostou na violência, ignorando-se como um espaço

---

<sup>1220</sup> Cfr. ZAHAR, Renate (1974). *L'Oeuvre de Frantz Fanon*. Paris, Maspero (Petite collection), p. 90. & Cfr. KIROS, Theodoros (2004). Op. cit., p. 220.

<sup>1221</sup> Cfr. FANON, Frantz (1968). Op. cit., p. 32 & FANON, Frantz (2002). Op. cit., p. 457

<sup>1222</sup> Cfr. *Ibid* & *Ibid*.

propício para a gestação de uma contra-violência. É o colono que sedimentou a agressividade no cérebro e nos músculos do colonizado e, nesta circunstância, desenhou o caminho através do qual o colonizado pensaria a conquista da sua liberdade e soberania. E o colono nem se quer valorizou os primeiros sinais de manifestação do estado de saturação do colonizado oprimido, desqualificado e despersonalizado. Pois, se, por um lado, o colono ou o policial podia, a qualquer momento, espancar o colonizado, insultá-lo e pô-lo de joelhos em função do seu estado de humor do momento e se, por outro lado, o colonizado, ao menor gesto hostil ou agressivo do outro colonizado, podia sacar a faca contra o seu irmão, o colono não deveria ignorar que este jogo de transferência e de deslocação do alvo tê-lo-ia atingido como instância final da revolta do colonizado.

De facto, analisando clinicamente os casos de perturbações mentais de colonizados que ocorriam ao Hospital Psiquiátrico de Blida-Joinville, na Argélia, Fanon conclui que todo oprimido quando atinge o estágio de saturação torna-se agressivo. É, precisamente, esta agressividade sedimentada nos músculos que impulsiona o colonizado a manifestá-la, primeiramente contra os seus. E neste período em que os oprimidos brigam entre si e, em alguns casos, violentam certos colonizadores, os policiais e os juizes de instrução, alheios às verdadeiras causas destes comportamentos, exasperam-se ante a assombrosa subida de níveis de criminalidade. Mas, na verdade, ignoram que esta agressividade é apenas uma manifestação de uma alma revoltada, frustrada e alimentada pela tensão permanente a que é submetido o colonizado enquanto oprimido. Ignoram que a tensão muscular do oprimido libera-se em explosões sanguinárias: lutas tribais, lutas de sobas e lutas entre os congêneres como uma verdadeira negação do bom senso<sup>1223</sup>.

Mas, no fundo, a auto-destruição generalizada entre os oprimidos não é, na verdade, reflexo de irracionalidade, é, antes, uma das vias por onde se liberta a tensão muscular do colonizado como pretexto, enquanto não encontrar o caminho certo para atingir o seu real opressor. Esta aparente confusão do colonizado em relação ao alvo da sua violência simboliza a sua impotência em atingir o seu verdadeiro algoze, mas que, por via da violência fratricida, consegue adiar para mais tarde a sua opção inevitável, isto é, impor “silêncio à soberba do colono, despedaçar-lhe a violência ostentosa [...] expulsá-lo francamente do panorama” do negro<sup>1224</sup>. Na base desta decisão está, não apenas o estado de saturação do oprimido, mas também a sua convicção de que com o colono não se deve esperar, nem a conversão, nem a justiça, num clima em que as lamentações já não

<sup>1223</sup> Cfr. FANON, Frantz (1968). Op. cit., p. 39.

<sup>1224</sup> Cfr. FANON, Frantz (1968). Op. cit., p. 33. & Cfr. FANON, Frantz (2002). Op. cit., p. 458.

servem os intentos de um povo acabrunhado e esmagado. A contra-violência é, por conseguinte, a expressão da frustração decorrente de uma situação sociopolítica repugnante que desemboca numa irracionalidade generalizada e propiciadora de uma certa ataraxia, com manifestações multiformes: a auto-destruição coletiva, as lutas fratricidas sanguinárias, a criminalidade violenta e mortífera, as condutas suicidas, as devoções religiosas ambíguas; o recurso a mitos terríficos enquanto superestrutura mágica, que impregna toda a dinâmica de fé, nas sociedades colonizadas, num poder sobrenatural capaz de fazer face ao terror colonial<sup>1225</sup>.

A dinamização da economia libidinal coletiva exteriorizada numa afetividade em ereção à flor da pele que se esgota em danças erótica, mais ou menos estáticas, que retraem e obliteram o psiquismo do colonizado é um outro escape para dissimular a violência sedimentada em todos os músculos do colonizado. Todas estas manifestações multiformes da violência funcionam, segundo Fanon, como alternativas para escamotear a violência disseminada nas veias. Mas tudo isso alivia apenas provisoriamente a tenção muscular segregador de ódio e do inadiável desejo de vingança, como função terapêutica da violência e método pulverizador do inconsciente, porquanto desempenha uma função económica primordial na preservação do mundo do colonizado. Importa sublinhar que para o colonizado (oprimido) a dignidade humana não é uma questão de conceitos abstratos e discursivos. Para ele, o real significado da dignidade reside na certeza de respeitar e de ser respeitado, na certeza de ser dono de uma porção de terra e de possuir a liberdade de a cultivar com vista a assegurar o seu pão e na certeza de ser detentor de um espaço a onde pode reclinar a cabeça ao cair da noite<sup>1226</sup>.

Por isso, para o colonizado (oprimido), a violência colonial (opressora) atinge o apogeu do seu instinto “*nihilista*” com a expropriação de terras, a restrição de liberdades fundamentais acompanhada de torturas. Ser preso sem culpa formada, espancado arbitrariamente, torturado e morto à fome. Todos estes são cenários que configuram a essência do colonialismo. Neste sentido, o colonialismo, em África, foi uma autêntica negação do ser, uma máquina de exploração absoluta que fundou a sua legitimidade na violência. Um fenómeno histórico antagónico a qualquer projeto racional e humanista; uma realidade histórica que escapa à própria razão. O colonialismo, diz Fanon, “não é uma máquina de pensar, não é um corpo dotado de razão. É a violência em estado bruto”.

---

<sup>1225</sup> Cfr. FANON, Frantz (1968). Op. cit., p. 33. & Cfr. FANON, Frantz (2002). Op. cit., p. 458.

<sup>1226</sup> Cfr. *Id.*, pp. 40-41, 43. & Cfr. *Id.*, pp. 465, 468.

E como negação da razão e da reflexão, o colonialismo “só pode inclinar-se diante de uma violência maior”<sup>1227</sup>.

Transportada para os dias de hoje, a reflexão fanoniana suscita um conjunto de questionamentos: a criminalidade, em muitos Estados africanos, não constitui um grito de revolta que, na incapacidade de atingir o verdadeiro alvo, funciona como uma força centrífuga capaz de desviar as atenções, mas sem perder de vista o seu alvo? Parece-nos que a sobrelotação de estabelecimentos prisionais, devido a crescentes ondas de criminalidade, não deve ser equacionada apenas na perspectiva da necessidade de construção de mais estabelecimentos prisionais, mas na perspectiva de uma análise minuciosa e desapaixorada da situação sociopolítica e socioeconómica dos povos, tanto no plano jurídico-normativo, quanto no plano factual e psico-emocional das comunidades. Pelo que urge questionar se não seria sensato considerar a reflexão fanoniana como um bom ponto de partida para os estudiosos da psicologia e da psicanálise desafiados a aprofundar as motivações subjacentes em certos fenómenos que enfermam muitos Estados africanos na atualidade, tais como: a corrupção, a prepotência e a arrogância generalizadas, a exclusão do diferente, a promiscuidade sexual, as devoções religiosas ambíguas, a exacerbação do erotismo na música, na dança, no teatro e nas publicidades comerciais; o consumo excessivo de bebidas alcoólicas, etc., não só no intuito de apreender as suas reais causas para melhor direcionar o seu combate, mas também no sentido de perceber a sua possível relação com a necessidade do reconhecimento que reivindicam?

#### *5.4.2. A lógica fanoniana da contra-violência na senda do argumento hegeliano sobre a consciência da morte*

Na sua análise da teoria fanoniana da contra-violência, Matthieu Renault atesta que Fanon encontra na afirmação de Hegel sobre a “consciência da morte” um argumento adicional para consolidar a hipótese da “contra-violência” do colonizado e reafirmar o movimento dialético em busca de reconhecimento. Com efeito, diz Fanon, se Hegel considera a vida humana como uma “vida em presença da morte, uma morte na vida que se revela primeiro na consciência do escravo que, por ter fugido da morte, experimentou a angústia sobre a integridade da sua essência, porque ressentiu o medo da morte - o senhor absoluto”, se terá, certamente, esquecido de que o colonizado descobriu na contra-

---

<sup>1227</sup> Cfr. FANON, Frantz (1968). Op. cit., pp. 33, 46. & Cfr. FANON, Frantz (2002). Op. cit., pp. 458, 470.

violência o momento da angústia e do medo do senhor colonizador quando é confrontado a encarar a morte de frente. Neste sentido, a contra-violência do escravo representa uma dupla angústia do senhor (colonizador), que teme pela sua vida, em si, e teme pela sua vida delegada ao escravo (colonizado)<sup>1228</sup>.

Apoiando-se nas teses do filósofo francês Jean Hyppolite<sup>1229</sup>, Matthieu Renault recorda que a luta hegeliana pela vida e pela morte não é nunca uma luta puramente vital. Pois, pela luta o homem se liberta da única escravatura possível, a “escravatura da vida” que é mais do que a escravatura do “senhor”<sup>1230</sup>. Tal como diz Hegel, a vida da consciência enquanto negação ou superação da vida orgânica é consciência da morte<sup>1231</sup>. Ora, no entender de Fanon, a vida de espírito que deve exigir mais de cada um de nós “não é a vida que recua de medo perante a morte e se preserva pura perante a destruição, mas é a vida que carrega a morte e não se matem na morte”<sup>1232</sup>. E é, precisamente, esta consciência fanoniana da vida que transparece na carta que escreve para a sua mãe na ocasião da morte da sua irmã, na qual afirma:

é verdade que a morte é deveras inaceitável porquanto contesta a forma de vida daquele que toca. [...]. Era bom que (a morte) compreendesse que a força de vida da Gabrielle foi muito tenaz e que a luta foi desigual. [...] E a pior impertinência, o monstruoso erro seria de pensar que ela morreu. Pois, a Gabrielle, como vereis, não aceita de deixar o plano da vida<sup>1233</sup>.

Com efeito, Fanon compreendeu, tal como atesta Matthieu Renault<sup>1234</sup>, que quando Hegel, durante as aulas de Iena, convida os seus alunos a “pensar a vida”, referia-se à necessidade de superação de uma percepção da vida fechada no biológico. Pois, “a vida transformada em “consciência da vida” rompe com a “fluidez orgânica”, separa-se da “vida ingênua e imediata”. Trata-se, como afirma Jean Hyppolite, de uma rotura com a percepção comum da vida, na medida em que a “consciência da vida” é, ao mesmo tempo, uma necessidade de “opor-se a ela” para “a reencontrar em si”. Pois, “a consciência da vida é a consciência do mal-estar (aflição) da vida”<sup>1235</sup>. Na verdade, Fanon fala, em quase todos os seus escritos, da (in)existência do colonizado que é uma “morte na vida”, pois a

<sup>1228</sup> Cfr. RENAULT, Matthieu (2011). Op. cit., p. 132.

<sup>1229</sup> Cfr. HYPOLITE, Jean (1967). *Génèse et structure de la phénoménologie de l'esprit de Hegel*. Paris, Aubier, p. 164.

<sup>1230</sup> Cfr. RENAULT, Matthieu (2011). Op. cit., p. 132.

<sup>1231</sup> Cfr. HEGEL, W. F. Georg (1941). *Phénoménologie de l'Esprit*. Tome 1, Paris, Aubier, pp. 26, 29.

<sup>1232</sup> Cfr. FANON, Frantz (1955a). “Lettre à sa mère, à la mort de sa soeur”. Apud. Fanon Joby (1982). Pour Frantz, Pour notre mère. In: *Sans Frontière*, numéro special Fanon, (Février), p. 11.

<sup>1233</sup> FANON, Frantz (1955a). Op. cit., p. 11.

<sup>1234</sup> RENAULT, Matthieu (2011). op. cit. p. 132.

<sup>1235</sup> Cfr. HYPOLITE, Jean (1965). *Vie et existence chez Hegel. Études sur Marx et Hegel*. Paris, M. Rivière, p. 13. & Cfr. HYPOLITE, Jean (1967). Op. cit., p. 164.



zona do “não-ser” na qual (sobre)vive o colonizado é uma “zona da morte”. Na situação colonial o desaparecimento da cultura indígena não preocupa mais do que a situação de contínua agonia vivida pelo colonizado. O contexto colonial é um contexto de mumificação do colonizado e de manutenção da ilusão da vida, numa vida em que o cadáver (vivo) do colonizado parece ser preservado da putrefação<sup>1236</sup>.

De facto, a colonização, tal como vista e interpretada por Fanon, é essencialmente movimento e agonia; movimento (de bem-estar) do colono e agonia (num profundo mal-estar ou miséria) do colonizado. Neste sentido, a colonização é a mais radical forma de servidão e de sujeição económica, política, cultural e, mesmo, biológica do colonizado. É uma petrificação do colonizado na medida em que a própria colonização repousa sobre a economia da morte<sup>1237</sup>. Reforçando o entendimento de Fanon, Achille Mbembe afirma que a colonização é uma “necropolítica”, isto é, uma subjugação da vida ao poder da morte<sup>1238</sup>. Por conseguinte, a agonia do colonizado como experiência limite, não pode não ser um impulso para uma luta da vida contra a morte, isto é, contra as estruturas de poder da morte. Achille Mbembe compara o poder colonial a uma “força necropolítica que, num ato de reversão permanente, toma a morte por vida e a vida por morte”<sup>1239</sup>. Nas colónias, diz Achille Mbembe, a vida não se define como poder de realização (individual e coletivo), mas como capacidade de resistir perante a morte. Aí viver não é sinónimo de encarnar valores, mas, sim, uma sagacidade de desenvolver mecanismos de sobrevivência perante as necessidades que governam a vida do colonizado. A vida do colonizado é governada pelo instinto de conservação<sup>1240</sup>.

Analisando o argumento fanoniano da contra-violência, Matthieu Renault entende tratar-se também de uma espécie de subversão do racismo biológico, não como negação das suas teses, mas como recondução das mesmas à sua causalidade política, isto é, como revelação do primitivo-colonizado enquanto criação de políticas coloniais. Pois, o colonialismo enquanto máquina de criação de primitivos é uma negação absoluta da comunidade política e, ao mesmo tempo, uma forma de regresso ao estado da natureza<sup>1241</sup>. Pelo que se torna perceptível a afirmação fanoniana segundo a qual, a luta anticolonial,

<sup>1236</sup> Cfr. FANON, Frantz (2001a). Op. cit., p. 39.

<sup>1237</sup> Cfr. *Id.*, p. 41.

<sup>1238</sup> Cfr. MBEMBE, Achille (2018). *Necropolítica: Biopoder, soberania, estado de exceção, política da morte*. São Paulo, N-1 Edições, p. 71.

<sup>1239</sup> Cfr. MBEMBE, Achille (2006). Qu'est-ce que la pensée postcoloniale? In: *Esprit*, nº 330, Décembre, p. 119.

<sup>1240</sup> Cfr. *Id.*, p. 119.

<sup>1241</sup> Cfr. RENAULT, Matthieu (2011). Op. cit., p. 137.

antes de ser uma luta pela liberdade, pela independência e pelo direito ao bem-estar, deve ser uma luta pela reinvenção antropológica e uma decisão biológica. Isto é, uma decisão de superação de todo o complexo e medo pelo colono, assumindo que “uma pele do colono não vale mais que uma pele de um indígena”<sup>1242</sup>. Trata-se de defender uma igualdade que não se exprime em termos de valores humanos, mas sim em termos de equivalência da capacidade de que cada um dispõe em destruir ou arruinar os outros, enquanto não for estabelecido, em termos hobsianos, um domínio definitivo capaz de contornar o estado de guerra de todos contra todos, ou seja, o estado de insegurança permanente e generalizada<sup>1243</sup>.

Importa, aqui, sublinhar, que para Fanon o estado da natureza não se refere à uma origem imemorável, à uma pré-história do poder político. Ele é efeito e consequência de políticas coloniais, enquanto lugar de encarnação de Estado de não-direito ou de celebração do reino da força e de abuso de poderes<sup>1244</sup>. Deste modo, a luta anti-colonial é uma determinação consciente (do colonizado) em enfrentar a morte da agonia colonial numa lógica disjuntiva: ou para morrer ou para vencê-la. O colonizado reduzido à uma “vida-sem-vida” é doravante um sujeito de luta que prefere a morte biológica em relação à “não-vida” política, isto é, em relação à servidão e à despersonalização. Foi precisamente para por cobro a esta violência colonial que Fanon se assumiu como um impulsionador da “contra-violência” à qual procurou dar uma fundamentação científica. A “contra-violência” encorajada por Fanon não é uma causa, mas sim, um efeito da violência colonial cristalizada na redução da vida do colonizado a um “*nihilismo*” existencial, tal como refere o próprio Fanon: “a vida sob a dominação contínua é vazia de significado”, é uma espécie de “não-vida”<sup>1245</sup>.

Trata-se de uma morte, simultaneamente, simbólica e real que tem na “contra-violência” a única forma de dar sentido à uma possível morte, geradora de vida, isto é, de uma liberdade efetiva. A contra-violência é, desde este ponto de vista, uma atitude revolucionária. De notar que Fanon assume claramente que é a revolução, isto é, a decisão de contrapor a violência colonial que quebra o imobilismo colonial e “liberta o povo [...] de seus complexos de inferioridade, do medo e do desespero em que fora mergulhado [...]”<sup>1246</sup>. Na senda de Fanon, Mariano Mellino considera que esta percepção fanoniana da

<sup>1242</sup> Cfr. FANON, Frantz (1991). Op. cit., p. 168.

<sup>1243</sup> Cfr. *Id.*, p. 76.

<sup>1244</sup> Cfr. RENAULT, Matthieu (2011). Op. cit., p. 139.

<sup>1245</sup> Cfr. FANON, Frantz 2011 (1959). Op. cit., p. 719.

<sup>1246</sup> Cfr. *Ibid.*

luta anti-colonial é uma “reconfiguração radical da dialética hegeliana à luz da situação colonial”<sup>1247</sup>. E Abel Kouvouama partilha da mesma percepção ao considerar que a contra-violência do colonizado (negro), tal como teorizado por Fanon, não é uma violência congênita, ela é, primeiro, uma violência espontânea e reacionária. É o primeiro momento da negação radical da violência colonizadora que se transforma numa violência revolucionária, isto é, uma violência sistematizada, racionalizada dentro da irracionalidade da violência colonial, organizada, canalizada, controlada e orientada; uma violência feita consciência<sup>1248</sup>.

Achille Mbembe partilha do mesmo entendimento ao defender que o destino da colonização, enquanto lugar de negação absoluta do diferente, se joga em torno de um momento particular – o momento do reconhecimento<sup>1249</sup>. Pois, para ser sujeito é imprescindível que a minha singularidade se afirme enquanto totalidade na consciência do outro. Assim, o discurso dos “Condenados da terra” de Fanon não têm qualquer pretensão de instigar a violência, por se assumir tão-somente como um esticar da dialética hegeliana<sup>1250</sup> até às últimas consequências. Pois, é no face-à-face de duas consciências de si que cada consciência deve se engajar no intuito de se fazer conhecer como uma totalidade particular que não se contenta com uma simples exclusão do outro, mas que visa precisamente a morte deste. Não é por acaso que Fanon considera a contra-violência colonial como uma assunção da morte enquanto última forma de resistir contra a morte. De facto, ao procurar provocar a morte do seu algoze, o colonizado se vê obrigado a colocar a sua própria vida em jogo<sup>1251</sup>. Pelo que se torna inteligível que Fanon tivesse adotado a violência reacionária como forma de afirmação da descolonização enquanto “acontecimento político constituinte”. Porque a descolonização, em Fanon, consiste precisamente na

mobilização de um corpo animado, capaz de se explicar exaustivamente num choque, sem reserva, contra tudo o que, sendo anterior e exterior, impede o advento do seu conceito<sup>1252</sup>.

---

<sup>1247</sup> MELLINO, Mariano (2011). *Notes from the underground, Fanon, Africa and the poetics of the real*. In: Nigel C. GIBSON (1999). *Living Fanon: Interdisciplinary perspectives*. New York, Palgrave Macmillan, p. 72.

<sup>1248</sup> KOUVOUAMA, Abel (1986). “Spontanéité et praxis révolutionnaire chez Frantz Fanon”. In: L’actualité de Frantz Fanon. *Actes du Colloque International de Brazzaville*. Op. cit. pp. 182, 187-188.

<sup>1249</sup> Cfr. MBEMBE, Achille (2000). Op. cit., p. 245.

<sup>1250</sup> Cfr. HEGEL, Friedrich (1991). *Phénoménologie de l’esprit*. Paris, Aubier, Trad. Jean-Pierre Lefebvre, p. 568.

<sup>1251</sup> Cfr. MBEMBE, Achille (2000). Op. cit., p. 245.

<sup>1252</sup> MBEMBE, Achille (2016). Op. cit., p. 13.

E é deste entendimento de Fanon que nasce, segundo Matthieu Renault, a teoria vitalista de lutas de libertação nacional como luta contra os poderes da morte do colonialismo<sup>1253</sup>. Importa sublinhar que foi em meio à violência extrema, de que era alvo, que o colonizado assumiu a luta pela sobrevivência como uma luta pela morte. Foi esta presença da morte na vida e da vida na morte, tal como afirma Achille Mbembe que anulou qualquer hipótese de reflexão crítica sobre a política colonial enquanto estrutura de afirmação e não de interrogação da violência e da morte<sup>1254</sup>. Esta última hipótese reflexiva da violência torna-se ainda remota num contexto em que o próprio direito é filha da violência, porquanto repousa sobre uma violência primeira que lhe confere legitimidade, tendo o seu fundamento primitivo num profundo desejo de homicídio intrínseco à qualquer cultura e civilização vista e compreendida como diferente<sup>1255</sup>.

Apoiando-se nas ideias de Yambo Ouologuem, Achille Mbembe distingue o colonialismo da colonização, subscrevendo as teses de Yambo Ouologuem, sobretudo àquela segundo à qual o colonialismo nunca foi um foguete de ouro, nem uma estátua gigante e fascinante perante a qual as multidões se prostravam. Antes, pelo contrário, o colonialismo foi uma verdadeira encarnação da besta e do estrume que se instaurou, simultaneamente, “como rito e como evento; como palavra, gesto e sabedoria; como conto e mito, assassinato e acidente” que se infiltrou na vida dos indígenas e transformou as suas vidas num dos mais assustadores pesadelos. E a colonização, enquanto outra face da mesma moeda, não foi apenas uma tecnologia, nem um simples dispositivo de ambiguidades. A colonização foi também “um complexo, um andaime de certezas, umas mais ilusórias do que outras; uma “força da culpa”; o lugar de sofrimento dos humanos; um complexo mobilizador e dinamizador, em certos aspetos, mas um posto fixo e imóvel em vários outros aspetos<sup>1256</sup>.

De Facto, Fanon já defendia que a política da vida no contexto colonial exige do colonizado a capacidade de se arrancar das suas próprias condições históricas, recusando qualquer forma de se fechar no olhar do outro e trabalhar no sentido de que a história seja cada vez mais aberta e os sujeitos não enclausurados numa determinada historicidade. É preciso referir que em Fanon a consciência e a determinação são dois atributos que

<sup>1253</sup> Cfr. RENAULT, Matthieu (2011). Op. cit., p. 140.

<sup>1254</sup> Cfr. MBEMBE, Achille (2000). Op. cit., p. xiii

<sup>1255</sup> FREUD, Sigmund (1995). *Le malaise dans la culture*. Paris, Quadrige/Presses Universitaires de France, pp. 61, 63.

<sup>1256</sup> Cfr. OUOLOGUEM, Yambo (2003). *Le Devoir de Violence*. Paris, Le Serpent à plume, pp. 39-40. & MBEMBE, Achille (2010). Op. cit., p. 15.

caracterizam o seu engajamento na luta pela liberdade e pela auto-determinação dos africanos contra a opressão, seja ela colonial ou qualquer outro tipo de opressão, onde a hipótese da morte assume uma nova dimensão<sup>1257</sup>. Com Fanon a morte já não é sinónimo do trágico, mas sim uma forma heroica de se posicionar na existência. Em Fanon, tal como reconhecem Jean Khalfa e Robert Young, a existência se depreende numa espécie de:

contradição entre o heroico e o trágico, entre a tragédia e os seres que procuram a morte para manifestar a independência paga ao mais alto preço. Na morte o homem heroico nega a morte, elevando à cima da morte uma parte invencível dele próprio<sup>1258</sup>.

Esta dialética fanoniana do heroico e da morte, leva Matthieu Renault a conjecturar a existência de uma profunda relação entre o vitalismo de Fanon e a sua teoria de “contra-violência”. E para fundamentar uma tal relação, Jean Bergeret<sup>1259</sup>, por exemplo, recorda que a própria teoria da “contra-violência” de Fanon encontra o seu fundamento nos radicais indo-europeus nos quais a violência remete para uma ideia de vida, ou seja, para um instinto de vida, enquanto instinto de sobrevivência, chamado “legítima defesa”<sup>1260</sup>. Mas, o próprio Fanon funda esta relação a partir de doutrinas médicas e psiquiatras. Com efeito, Fanon afirma que, do ponto de vista psicanalítico, a contra-violência do colonizado é uma “*catharsis*”, uma extirpação, uma purificação e uma desintoxicação capaz reequilibrar o colonizado que, enquanto oprimido evolui entre a loucura, o suicídio, a frustração e o desejo de vingança. Ela é purgação e regeneração, purificação e revitalização do colonizado oprimido, despersonificado e petrificado pela violência colonial<sup>1261</sup>.

<sup>1257</sup> Cfr. FANON, Frantz (1952). Op. cit., p. 189.

<sup>1258</sup> Versão original: *Qu'est-ce que la mort? Il y a une contradiction entre l'heroïque et le tragique, entre les êtres qui recherchent la mort pour manifester l'indépendance payée au prix le plus haut. Dans la mort, l'homme heroïque nie la mort, élève au-dessus de la mort une part invincible de lui-même.* Cfr. KHALFA, Jean & Robert J. C. Young (2015). Op. cit., p. 55.

<sup>1259</sup> Cfr. BERGERET, Jean (1994). *La violence et la vie. La face cachée de l'oedipe.* Paris, Payot & Rivages, p. 9.

<sup>1260</sup> Cfr. *Ibid.*

<sup>1261</sup> Cfr. FANON, Frantz (1991). Op. cit., p. 127.

5.4.3. *Das análises psiquiátricas sobre os efeitos e as sequelas da violência colonial à verificação dos impulsos de contra-violência entre os colonizados: Fanon e o estudo do estado psico-emocional do negro no contexto colonial*

No intuito de aprofundar a relação causal entre impulso de violência e o estado psico-emocional dos oprimidos no meio colonial, Fanon apoiou-se nas análises psiquiátricas para verificar os efeitos e as sequelas da violência colonial no seio dos colonizados. De entre outros resultados, Fanon identificou o desejo mimético da violência latente na natureza do colonizado e disseminado em todo o seu ser. Esta situação de tensão muscular propiciadora, não só, de vários casos de demência entre os colonizados, mas também de inúmeros comportamentos anti-sociais que procedem do clima colonial, enquanto lugar de exacerbação da violência e do arbitrário, encontra uma saída, em termos terapêuticos, na “contra-violência”, não só, como uma “*catharsis*” coletiva entre os colonizados, mas, sobretudo, como caminho para uma libertação plena e absoluta do oprimido. Com o seu diagnóstico da situação colonial, Fanon chegou à dedução de que o mundo do colonizado precisa de um canal, de uma porta de saída, através do qual se libertam as energias de tipo psicodramas acumuladas sob a forma de agressividade. No mundo do colonizado a “*catharsis*” coletiva é uma necessidade na medida em que nele a estrutura da violência é interiorizada no “*super-ego*” e exteriorizada no comportamento social fóbico dos indivíduos. A fobia é, no entender de Fanon, uma neurose caracterizada pelo temor ansioso e pela aversão de um objeto ou de uma situação<sup>1262</sup>.

E tomando como referência a análise da estrutura psíquica do fóbico feita por Charles Odier, Fanon afirma a existência de uma relação intrínseca, por um lado, entre a conduta do adulto e o seu meio ambiente de infância e, por outro lado, entre o meio social e os comportamentos individuais. Pelo que a compreensão da estrutura social é determinante para a análise e compreensão de comportamentos individuais e coletivos. Na mesma senda, os trabalhos de J. Marcus, reforçaram a sua percepção de que a neurose social consubstanciada no comportamento anormal em face do outro tem estreitas relações com a situação individual construída desde a infância do sujeito agente. Com J. Marcus, Fanon compreendeu que os indivíduos mais fortemente anti-semitas pertenciam às mais conflitantes estruturas familiares. O que revela claramente que o seu anti-semitismo era uma reação às frustrações sofridas no meio familiar e social<sup>1263</sup>.

---

<sup>1262</sup> Cfr. FANON, Frantz (2008). Op. cit., p. 137.

<sup>1263</sup> Cfr. *Ibid.*

Desde esta perspectiva, Fanon conclui que, num contexto de opressão, o fóbico é um indivíduo cujo pensar e agir obedecem às leis da pré-lógica racional e da pré-lógica afetiva que refletem o momento em que se deu o acidente causador do ódio, da angústia ou da insegurança. Desde este ponto de vista, Fanon se revela como um simples diagnosticador de possíveis efeitos da violência perpetrada contra os colonizados e não, propriamente, o seu instigador, como é, muitas vezes e, talvez, erroneamente qualificado. De facto, Fanon mostra que em situação colonial o louco é o porta-voz do povo despersonalizado, ele é o agente pelo qual os males da colonização se tornam exprimíveis. E o hospital psiquiátrico é o local simbólico e real para uma justa interpretação da situação colonial. É o espaço geográfico em que se exprimem as lamúrias e os sofrimentos (do colonizado) silenciados no ambiente externo ao da psiquiatria<sup>1264</sup>.

E como Médico psiquiatra, Fanon faz-se intérprete desta linguagem da loucura cujo conteúdo apocalíptico é a descolonização enquanto recomeço da história do ponto de vista do louco colonizado. Importa referir que é a partir desta análise que Matthieu Renault deduz que a teoria fanoniana da contra-violência é intrinsecamente ligada à sua teoria da loucura<sup>1265</sup>. Pois, para Fanon, a loucura é um recomeço que resulta de um fim do mundo; uma situação psico-existencial que Francesco Tosquelles entendia como um caso particular do dinamismo psíquico de integração e desintegração resultante:

dos eventos patológicos que colocam o homem louco diante de um colapso do mundo perante o qual o mais importante, para o louco, é salvar a existência<sup>1266</sup>.

De facto, Francesco Tosquelles declara que o aniquilamento de si e do mundo do colonizado representam para Fanon o corolário psíquico da luta pela vida e pela integração anti-colonial e, ao mesmo, tempo, o momento crucial de uma evolução dialética do organismo em via da descolonização. Neste sentido, a loucura (em situação de opressão), nas suas mais distintas formas de manifestação, é prova de que as energias negativas acumuladas destroem e despersonalizam a vítima<sup>1267</sup>. Assim, ao contrário de Mahatma Gandhi, Fanon assevera que, do ponto de vista psiquiátrico, as energias não se anulam, adicionam-se e intensificam-se mutuamente. E contrariamente à Hannah Arendt, que reputa de perigosa a justificação biológica da violência em Fanon, por considerar que não é possível converter a luta biológica em luta política e, muito menos, a revolta

<sup>1264</sup> Cfr. FANON, Frantz (2008). Op. cit., p. 139.

<sup>1265</sup> Cfr. RENAULT, Matthieu (2011). Op. cit., p. 201.

<sup>1266</sup> Cfr. TOSQUELLES, Frances (1986). *Le vécu de la fin du monde dans la folie*. Nates, Areffpi, p. 193.

<sup>1267</sup> Cfr. *Id.*, pp. 105, 193.

biológica em revolta política<sup>1268</sup>, Fanon considera a “contra-violência” do colonizado como uma “mediação real”, dotada de uma função formadora e libertadora.

Com esta posição, Fanon opera a passagem da anti-dialética colonial (onde toda mediação é interdita) à dialética colonial. Ou seja, opera a transição do estado de imobilidade do colonizado ao estado de mobilidade, assumindo que a luta política (humana) pela descolonização não é negação da luta (animal) pela existência, é a mesma luta que se faz antropogénica<sup>1269</sup>. Esta luta, ao contrário do entendimento de Hannah Arendt, não assinala o fim da política, mas assume-se como uma violência fundadora de uma comunidade, isto é, uma violência que torna possível o começo da política por se tratar de uma passagem, se possível sem transição, do estado de colonizados ao estado de homens livres onde a politização das massas, enquanto momento de conhecimento e de tomada de consciência da sua cidadania, se torna a nova força social e alternativa à violência bruta, maniqueísta e instrumentalizadora de massas. Sendo certo que o horizonte teleológico da purificação pela violência deve ser a purificação da própria violência<sup>1270</sup>. Esta posição de Fanon leva Étienne Balibar a reconhecer que em Fanon já está presente a necessidade ou a exigência de superação da violência a favor da racionalidade como projeto do devir da África pós-colonial onde a racionalidade é chamada a sobrepor a violência<sup>1271</sup>.

Na verdade, Fanon mostra que contrariamente a Freud<sup>1272</sup> que, na “*Malaise dans la civilisation*” admitia que na civilização ocidental a identificação comum ao chefe acalmava a tensão entre indivíduos e que a transferência da agressividade sobre o estrangeiro facilitava a coesão da comunidade, para o negro a identificação comum contra o senhor agressor (o colono, o branco) é fonte de uma agressão que se dissemina no seio do grupo já racializado. Por isso, o inimigo do negro, no entender de Fanon, não é o branco, mas o seu próprio congênere<sup>1273</sup>. Contudo, esta violência entre congêneres é simplesmente a vasão de uma “hipersensibilidade, de um eretismo afetivo de uma violência sublimada e não liberada”, de uma agressividade sedimentada nos seus

<sup>1268</sup> Cfr. ARENDT, Hannah (1994). *Sur la violence: Du mensonge à la violence*. Paris, Pocket, pp. 174-175.

<sup>1269</sup> Cfr. FANON, Frantz (1991). Op. cit., p. 127.

<sup>1270</sup> Cfr. *Id.*, pp. 161, 175, 230.

<sup>1271</sup> Cfr. BALIBAR, Étienne (2010). “Gewalt”. *Violence et pouvoir dans l’histoire de la théorie marxiste: Violence et civilité. Wellek Library Lectures et autres essais de philosophie politique*. Paris, Galilée, p. 266.

<sup>1272</sup> Cfr. FREUD, Sigmund (1934). *Malaise dans la civilisation*. Paris, Presses Universitaires de France (PUF), p. 68.

<sup>1273</sup> FANON, Frantz (2001e). *Antillais et africains. Pour la révolution africaine. Écrits politiques*. Paris, La Découverte & Syros, p. 27.



músculos em permanente tensão, escondendo uma violência interior inibida pelo medo. Na verdade, é esta realidade de um povo inibido pelo medo que transforma a estrutura social colonial num lugar de inspiração revolucionária. Pois, o revolucionário africano, escreve Fanon, é aquele que “procura a sua inspiração junto das populações”, isto é, junto das massas em estado de saturação para com elas subverter a lógica opressiva da máquina colonial<sup>1274</sup>. Neste sentido, os políticos ávidos de interesses pessoais, que empreendem esforços para alimentar o sonho de uma vida melhor a custo da preservação dissimulada da estrutura ou da situação colonial não são revolucionários, porquanto trabalham de maneiras a “evitar a subversão mas, no fundo, introduzem um terrível fermento de subversão na consciência das massas”<sup>1275</sup>.

Estudando as teses de Fanon, Jean-Paul Sartre, ao contrário de muitos intelectuais africanos e europeus, chegou à conclusão de que Fanon não é o incitador da violência mas, sim, o diagnosticador de uma tensão social ou de um estado de saturação do colonizado em via de explosão<sup>1276</sup>. Uma perspetiva também partilhada por Sacha Nacht que defende que foi a partir do seu *background* académico em literatura psicológica e em medicina psico-somática que Fanon descobriu que a subida do tônus muscular é geralmente manifestação de uma reação compensadora na ausência de uma descarga de tendências psíquicas na ação do oprimido. O que permite deduzir que a hipertensão (no mundo do colonizado) era, na maioria dos casos, uma forma camuflada de sentimentos agressivos, de revoltas e de cóleras não exprimidos<sup>1277</sup>.

Deduz-se, desde este ponto de vista, que Fanon inaugurou, tal como realça Matthieu Renault, uma economia política da contra-violência enquanto teoria psico-somática da circulação e da êxtase de energias agressivas, sua distribuição, carga e descarga, ao analisar, do ponto de vista clínico, a função terapêutica da religião, dos mitos aterrorizantes, da dança e de outros rituais como vias alternativas de canalização, transformação, escamoteamento, inibição e desvio da agressividade do colonizado. De facto, Fanon mostra que do ponto de vista psicológico, a contra-violência reabilita o colonizado a seus próprios olhos. Ela ergue o indivíduo ordinário à altura do líder (chefe), “desintoxica e desembaraça o colonizado do seu complexo de inferioridade, das suas

<sup>1274</sup> Cfr. FANON, Frantz (1971). Op. cit., p. 124. & Cfr. FANON, Frantz (1991). Op. cit., pp. 83-84. & FANON, Frantz (2001e). Op. cit., p. 27.

<sup>1275</sup> Cfr. FANON, Frantz (1970). Op. cit., p. 31.

<sup>1276</sup> Cfr. SARTRE, Jean-Paul (1970). Op. cit., p. 15.

<sup>1277</sup> Cfr. NACHT, Sacha (1998). “Introduction à la médecine psycho-somatique”. In: *Évolution Psychiatrique*, Paris, Bibliothèque Sigmund Freud (n° 1, 1948), p. 64.

atitudes contemplativas e desesperadas, tornando-o intrépido”<sup>1278</sup>. Michael Hardt e António Negri reputam esta visão fanoniana da contra-violência de “sistema termodinâmico” da violência. Realçando que com a sua economia política da contra-violência, Fanon põe em causa as teses da psiquiatria colonial que apontavam para a existência de uma espécie de “agressividade congênita” entre os negros (colonizados), pondo a nu, a verdade segundo à qual, a violência do colonizado é apenas uma reação à violência primária do colonialista<sup>1279</sup>.

De facto, Fanon deixa bem claro que a contra-violência do colonizado é uma decisão de anulação, de neutralização e destruição mútua de energias por via da confrontação. Neutralização de energias cuja fonte permaneceu intacta apesar da derivação da violência sobre os congêneres e da sua sublimação na religião, na dança e noutros rituais<sup>1280</sup>. Importa, no entanto, sublinhar que Fanon reconhece também a existência de um tipo de violência decorrente de um desvio comportamental como resultado de uma motivação psicológica do colonizado animado pelo sonho interiorizado de “tomar o lugar do colono, instalar-se no lugar do colono” e desfrutar da sua boa vida e, se for possível, da sua mulher também. Facto que o leva a admitir que “a luta de corpos contra o colono não é menos que uma luta erótica” evidenciando, um novo passo de transitivismo que já não é o de identificação, mas o de substituição. O colono fez o colonizado e, este último, diz Fanon, não pensou em ser como o colono mas, sim, em substituí-lo, em termos de posses<sup>1281</sup>.

Com efeito, a situação sociopolítica dos primeiros Estados independentes de África, pelo menos, aqueles que conquistaram a sua independência, pouco antes da morte de Fanon, em 1961, foi objeto de uma profunda análise crítica por parte deste. Pelo que compreender Fanon como um dos primeiros críticos, senão mesmo o primeiro crítico da África poscolonial, não é apenas uma questão de justiça, mas é, sobretudo, uma questão de honestidade intelectual. De facto, Fanon não levanta apenas a questão do esquecimento do ideal da descolonização pelos líderes e intelectuais africanos, como também aponta as razões que susteram um tal esquecimento. Theodros Kiros, relendo Fanon, mostra que segundo Fanon, as mais profundas razões que terão levado ao esquecimento do projeto de descolonização da África tiram as suas raízes no passado colonial. E a primeira de

<sup>1278</sup> Cfr. FANON, Frantz (1968). Op. cit., p. 74.

<sup>1279</sup> Cfr. HARDT, Michael & António NEGRI (2009). *Commonwealth*. Cambridge, Belknap Press of Harvard University Press, p. 29.

<sup>1280</sup> Cfr. *Ibid.*

<sup>1281</sup> Cfr. FANON, Frantz (1991). Op. cit., pp. 67, 70.

todas é que “os vários anos de subjugação dos africanos produziram nativos perigosamente invejosos e desejosos” do mundo e do estilo de vida do (ex)colono<sup>1282</sup>.

Movidos por estas invejas e desejos de tipo miméticos, estes (ex)colonizados resumiram a descolonização em dois conceitos fundamentais: i) “deslocação” e ii) “substituição”. Deslocar o colono do seu espaço de conforto e substituí-lo no seu estilo luxuoso e opulento de vida. Estes nativos alimentaram, até ao mais profundo das suas entranhas, o sonho de se tornar poderosos (dominadores). Sonharam passar do estado de perseguidos, miseráveis e humilhados para o estado de perseguidores, ricos opulentos e dominadores. Para estes o fim formal da colonização e a retirada do (ex)colonizador, pondo em evidência a lógica da substituição para que o mito de dominador se torne realidade. Neste caso, o congénere, isto é, o negro torna-se o termo antitético da dialética<sup>1283</sup>.

Nestas situações, a contra-violência do colonizado encontra as suas raízes na dose de ressentimento existente no colonizado que almeja passar de perseguido para perseguidor. E, é precisamente aqui onde reside, segundo Fanon, a linha de demarcação que separa as massas dos intelectuais ou das elites no que se refere às mais profundas motivações pela luta de libertação nacional. Fanon elege, para o efeito, o campesinato como a classe mais autêntica, isto é, o grupo daqueles que nunca cessaram de colocar o problema da sua libertação em termos da violência e da exclusão<sup>1284</sup>. Partindo deste postulado, Fanon funda a sua convicção de que “nas colónias as massas camponesas constituem a única força revolucionária espontânea” capaz de proporcionar uma inexplicável explosão e envolver-se numa luta organizada, porque nada têm a perder. Na sua ótica, a força revolucionária espontânea reside nos colonizados excluídos das vantagens do colonialismo, os famintos, os desclassificados, ou seja, a massa campesinata reforçada pelo “lumpemproletária”, isto é, os sem-abrigo, os desempregados, os gatunos e criminosos dos centros urbanos, etc. Pelo que é preciso sublinhar que a manutenção destas camadas sociais nos novos Estados independentes significa “*ipso-facto*” manutenção da dialética “violência/contra-violência”<sup>1285</sup>.

Esta assunção fanoniana vai ao encontro da constatação de Matthieu Renault que, por um lado, admite que o argumento de “irracionalidade” da contra-violência tem uma

<sup>1282</sup> Cfr. FANON, Frantz (1991). Op. cit., pp. 81, 83.

<sup>1283</sup> Cfr. *Id.*, pp. 84, 174. & Cfr. KIROS, Theodros (2004). Op. cit., p. 221.

<sup>1284</sup> Cfr. FANON, Frantz (1991). Op. cit., pp. 81, 83-84, 174.

<sup>1285</sup> Cfr. *Id.*, pp. 91, 161.

função estratégica no discurso de Fanon. Pois, recusando toda a “não-racionalidade”, a teoria da contra-violência em Fanon desvenda a violência inerente à razão europeia que, desde este ponto de vista, se confunde com a (des)razão, porquanto a violência, seja de que natureza for, é sempre o oposto da razão. Mas, apesar de marcar a rotura com a “razão-violência” do colonizador, a teoria fanoniana da contra-violência encerra, por outro lado, o risco de se transformar num determinismo histórico<sup>1286</sup>. Parece-nos, no entanto, que esta última apreciação de Matthieu Renault deixa transparecer que Renault não teve em linha de conta o facto de que a opção fanoniana pela contra-violência não tem uma dimensão teleológica, mas sim metodológica.

Pois, a contra-violência em Fanon não é a libertação em si mesma, ela é, sim, o caminho para a libertação, a sua utilidade é meramente estratégica e terapêutica e, consequentemente, circunstancial. Estratégica na medida em que desperta o opressor para a consciência do outro que se ergue das cinzas e que é preciso tomar a sério como uma contra-força real e efetiva. Terapêutica porque é uma espécie de “*catharsis*” que liberta o colonizado da violência fratricida adotada como pretexto e expressão de frustração decorrente da descarga de uma energia patológica, numa transferência irresponsável como consequência da incapacidade de enfrentar o seu verdadeiro algoz, enquanto última barreira para resgatar a sua dignidade, isto é, a sua liberdade plena e absoluta por via do resgate da sua dimensão onto-antropológica negada pelo colonizador<sup>1287</sup>. Neste sentido, parece-nos que as inúmeras críticas feitas a Fanon, em particular, a crítica de Hannah Arendt que considera Fanon como teórico da violência, não terão aprofundado suficientemente os argumentos de Fanon sobre a necessidade da contra-violência<sup>1288</sup>. Aliás, a afirmação de Jean-Paul Sartre sobre este assunto é bastante elucidativa, quando a exemplo de Pierre Bourdieu, afirma que:

o colonialismo é em si uma forma absoluta de violência que se destrói apenas com violência [...] Esta violência [...] não é uma tempestade absurda, nem uma ressurreição do instinto selvagem: é o próprio homem que se recompõe [...] <sup>1289</sup>

Aliás, se admitimos, tal como diz Alice Cherki, que o colonialismo é um sistema económico e político, científico e tecnológico, cultural e social que, para se manter,

<sup>1286</sup> Cfr. RENAULT, Matthieu (2011). Op. cit., p. 175.

<sup>1287</sup> A violência constitutiva da atmosfera colonial sedimenta nos músculos e no sangue do colonizado uma justa cólera, um círculo de ódio; uma cólera incapaz de encontrar uma escapatória; uma violência que se move no vazio, na dança, na devoção religiosa, na diversão sexual, na ficção do sonho ou na agressão ao irmão. Cfr. FANON, Frantz 2002 (1961). Op. cit., pp. 53, 55, 57, 59, 72.

<sup>1288</sup> Cfr. ARENDT, Hannah (2002). *Du mensonge à la violence*. Paris, Pocket, p. 113.

<sup>1289</sup> Cfr. SARTRE, Jean-Paul 2002 (1961). Op.cit, pp. 28-31.

precisa de oprimir, reprimir, explorar e torturar, forçoso se torna questionar, por um lado, se não é razoável pensar que Fanon se fez apenas um simples intérprete do direito à legítima defesa?<sup>1290</sup> E, por outro lado, se Hannah Arendt não terá confundido, em Fanon, o recurso metodológico à “contra-violência” com a teoria da violência enquanto tal? E mais, se Renate Zahar, não terá alguma razão ao defender que Fanon faz uma análise científica, lúcida e acertada da violência, propondo o caminho para a sua superação, uma vez que chegou à compreensão da sua natureza e consequências?<sup>1291</sup> De notar que nas suas inúmeras análises sobre o sistema colonial, Fanon mostra que o recurso, do colonizado, à “contra-violência” é inerente à própria dinâmica colonial, ou seja, co-existe com o momento de sua irrupção por ser consubstancial à própria situação colonial. Porque a colonização é por natureza “violência no estado da natureza”. Ela “não é uma máquina de pensar, nem é um corpo dotado de razão”. Um tal sistema instaurado pela violência e que se mantém pela violência, diz Fanon, não pode senão “logicamente ser fiel a si mesmo e a sua vigência, no tempo, é função da manutenção da violência”. E conseqüentemente, “só pode inclinar-se perante uma violência superior”<sup>1292</sup>.

Aqui Sartre, Bourdieu e Fanon coincidem. E para reforçar o caráter natural do argumento fanoniano da contra-violência, Marcel Manville defende que o impulso da “contra-violência” é intrínseco a qualquer pessoa ou grupo social exposto à uma situação de extrema e contínua opressão. Marcel Manville advoga que “os povos, por tão insignificantes que sejam nunca amadurecem para a servidão, nem podem ser mentidos continuamente”. Neste sentido, Fanon foi um justo intérprete da lei da natureza ao defender a revolta ou a contra-violência como um ato natural e decisivo do colonizado (dominado, oprimido) contra o colonizador (dominador, opressor), porque num contexto eminentemente opressivo, a liberdade conquista-se<sup>1293</sup>. Apoiando-se sobre os textos de Fanon, Jean-Paul Sartre faz uma análise assaz pertinente, mostrando que a violência absorvida pelos (ex)colonizados, por todos os poros, e de que não estão ainda curados, sedimenta neles, em termos psiquiátricos, o desejo de uma libertação pela negação íntima e radical de qualquer tipo de subjugação. O seu inconsciente coletivo já traumatizado, longe de os induzir à submissão face às agressões incessantemente renovadas, atira-os numa contradição insuportável que, tarde ou cedo, acaba suscitando nos seus corpos uma

<sup>1290</sup> Cfr. CHERKI, Alice (2000). Op. cit., p. 197.

<sup>1291</sup> Cfr. ZAHAR, Renate (1970). Op.cit., p. 93.

<sup>1292</sup> Cfr. FANON, Frantz 2002 (1961). Op. cit., pp. 61, 175.

<sup>1293</sup> Cfr. MANVILLE, Marcel (1986). Op. cit., p. 23.

ira vulcânica com poder proporcional ao da opressão exercida sobre eles. Com este impulso de resistência, os oprimidos reassumem a sua condição humana pela força e impotência do opressor que se transforma neles numa obstinada recusa da condição animal<sup>1294</sup>.

Na sua primeira reação, estes oprimidos, diz Jean-Paul Sartre, ocultam profundamente a sua cólera inconfessável que a sua moral e a nossa reprovam e que, todavia, é o último reduto de sua humanidade, pois, tal como refere Fanon: “a loucura sanguinária é o inconsciente coletivo dos colonizados”. Essa fúria condita não se extravasa; destroça os próprios oprimidos. Para se livrarem dela procuram encontrar bodes expiatórios até que não atinjam os seus verdadeiros algozes. Entrematam-se, as tribos batem-se umas contra as outras, irmão empunhando faca contra o irmão, vendo nesta ação a tentativa de destruir a imagem detestada de seu aviltamento comum e tudo isso sobre o olhar divertido de seus opressores. Mas inconformados com a situação opressiva, diz Sartre, o oprimido defende-se da opressão, voltando-se para a alienação religiosa. Procura na religião uma voz alternativa capaz de aliviar as suas dores. No fim das contas o único resultado é a acumulação das duas alienações, uma reforçada pela outra<sup>1295</sup>.

Parafraseando Jean-Paul Sartre, ocorre-nos afirmar que os opressores dos povos tendem a ignorar que a opressão é uma neurose introduzida e mantida pelo opressor entre os oprimidos sem o consentimento deles. Pois, tal como realça o próprio Jean-Paul Sartre, as profundas marcas da violência sofrida pelo oprimido são responsáveis de um estado neurótico que, em última análise, só se cura pela contra-violência. Ou seja, quando a sua raiva explode é então que eles reencontram a sua transparência perdida e se reconhecem na mesma medida em que se fazem. Mas esta contra-violência não significa ressurreição de instintos selvagens e, muito menos, efeitos de ressentimento, ela é tão-somente o reerguer-se dos oprimidos que se recompõem<sup>1296</sup>. Aliás, foi no seu contacto clínico com o povo colonizado, na qualidade de médico e psiquiatra, que Fanon depreendeu que a contra-violência totalizante constitui para o colonizado uma praxis transformadora do grande organismo surgido como reação à violência primordial colonialista<sup>1297</sup>. Importa, no entanto, notar que, se por um lado, Fanon sublinha a necessidade de um recurso

---

<sup>1294</sup> Cfr. SARTRE, Jean-Paul (1968). Op. cit., pp. 10-11.

<sup>1295</sup> Cfr. *Id.*, pp. 12-13.

<sup>1296</sup> Cfr. *Id.*, p. 14.

<sup>1297</sup> Cfr. FANON, Frantz (1968). Op. cit., p. 73.

metodológico à “contra-violência”, por outro lado, alerta sobre o impacto psicológico que um tal recurso teria no inconsciente de quem a adota como método de libertação. Ou seja, tal como ficou aludido nas linhas anteriores, Fanon admite a possibilidade de uma dialética da violência e contra-violência num circuito interminável no contexto pós-colonial enquanto não forem realizados os ideais norteadores da descolonização<sup>1298</sup>.

Mas este possível círculo vicioso, que vai da violência à “contra-violência”, pode e deve ser vencido, segundo Fanon, pela coerência dos atores políticos e pela implementação progressiva dos objetivos que tornaram um tal recurso necessário e legítimo do ponto de vista histórico e metodológico. Vale aqui reafirmar a ideia de que várias sociedades antigas e modernas conheceram a destruição mais pelas contradições internas do que pela violência externa, sendo esta última, muitas vezes consequência, e não causa, de contradições internas. Com esta alerta, Fanon antecipa a observação arendtiana que aponta para o perigo de que o recurso à contra-violência para combater a violência, característica da nova esquerda, acarreta consigo enormes possibilidades de se “tornar um mau-gênio para uma geração inteira” e, quiçá, para várias gerações vindouras<sup>1299</sup>. E terá sido, certamente, por esta razão que, na conferência de Accra, em Abril de 1960, um ano antes da sua morte, Fanon advertiu os novos líderes Africanos a compreenderem a seguinte verdade:

para o espírito humano que contempla o desenrolar da história e que tenta permanecer no terreno do racional, a violência deve ser, antes de mais, combatida pela linguagem da verdade e da razão<sup>1300</sup>.

De facto, depois de ter justificado a necessidade da contra-violência, tanto no plano da irracionalidade da violência colonial, quanto no plano da necessidade psicoterapêutica e de libertação política do colonizado, Fanon reaponta o caminho da razão no contexto poscolonial, sublinhando a emergência de uma “razão pós-colonial” ao mesmo tempo que chama atenção para o caráter metodológico da contra-violência revolucionária que não deve descarrilar numa violência desintegradora do homem e da nação. Porque o combate contra a despersonalização do colonizado, diz Fanon, deve, simultaneamente, reabilitar o homem oprimido e desenvolver um processo de reintegração que seja extremamente fecundo e decisivo. Nesta ótica, o fim do mundo colonial deve significar, necessariamente, o recomeço (pós-colonial) da história. E é, precisamente nisso que consiste a dimensão utópica de toda a luta de Fanon, por entender

<sup>1298</sup> Cfr. FANON, Frantz 2002 (1961). Op. cit., p. 176.

<sup>1299</sup> Cfr. ARENDT, Hannah (2002). Op. cit., p. 114.

<sup>1300</sup> FANON, Frantz (2001f). Op. cit., p. 176.

que a universalidade enquanto abertura e reconhecimento recíproco de culturas não ocorre sem a eliminação do estatuto colonial<sup>1301</sup>.

### **5.5. A noção de descolonização e seu alcance epistemológico em Frantz Fanon**

Na sua análise da problemática da descolonização, Fanon avalia o alcance epistemológico do conceito em epígrafe e deduz, de forma aparentemente paradoxal, que a descolonização é o outro da colonização, ou seja, é o oposto da colonização. Por conseguinte, independentemente do nome que se lhe aplique: “libertação nacional, renascimento nacional, restituição da nação ao povo, Commonwealth...”, a descolonização é também um fenómeno violento. A descolonização é também violência e auto-violência porquanto pressupõe uma completa metamorfose do real por meio de um questionamento radical e de uma determinação de superação do passado colonial em toda a sua extensão e compreensão<sup>1302</sup>. Pois, se a colonização revelou-se, essencialmente, como movimento, vida e dinamismo numa zona e imposição de imobilidade na outra zona, a descolonização deve ser uma necessidade e um imperativo, não só, de integração das duas zonas, mas também de introdução de um movimento homogêneo enquanto expressão simbólica e real de um projeto nacional que permita, em termos materiais e factíveis, o fim de qualquer forma de exploração, de violência e de esfaimas, características do mundo colonial e, conseqüentemente, o fim da imobilidade de uma das zonas enquanto lugar de alimentação do maniqueísmo colonial<sup>1303</sup>.

Trata-se, segundo Fanon, de um projeto de substituição total, completa, absoluta e radical de um tipo de mundo por um mundo diferente e renovado e de uma espécie de homens por uma nova espécie. É óbvio que ao falar de uma nova espécie de homens, Fanon não se refere nem a brancos, nem a negros, mas a uma nova espécie de mentalidade humana. Um novo movimento de inclusão indiscriminada dos indivíduos e dos povos que começa no plano local, dando origem a novos Estados que se constituem como verdadeiras nações. Pois, é da experiência de inclusão indiscriminada de cidadãos no plano nacional que pode nascer a capacidade ou a cultura de inclusão indiscriminada de cidadãos no plano internacional. Por isso, a descolonização, segundo Fanon, deve ser uma espécie de tábula rasa da realidade e da mentalidade colonial. Este entendimento da descolonização constitui, na ótica de Fanon, a reivindicação mínima querida, sonhada,

---

<sup>1301</sup> Cfr. FANON, Frantz (2001a). Op. cit., p. 74.

<sup>1302</sup> Cfr. FANON, Frantz (1968). Op. cit., p. 25. & Cfr. FANON, Frantz (2002). Op. cit., p. 451.

<sup>1303</sup> Cfr. FANON, Frantz (1968). Op. cit., p. 38.



reclamada e exigida pelo (ex)colonizado e o seu êxito reside na consecução de um panorama de uma sociedade transformada de cima a baixo<sup>1304</sup>.

E por conta deste grande desafio, a descolonização afigura-se como uma violência ativa enquanto método, isto é, caminho de superação do mundo estreito do regime colonial, semeado de interdições e de repressões. Violência na medida em que a sublevação que abalou o mundo e revolucionou a condição do indígena decorre do facto de o colonizado ter descoberto e assumido que a sua vida tem o mesmo peso e a mesma dignidade que a do colono ou de qualquer outro tipo de opressor. Este foi, de resto, o primeiro passo que determinou a verticalidade e o confronto aberto, isto é, o “face-a-face” do colonizado com o colono. Foi esta descoberta que, nos dizeres de Fanon, impôs um questionamento radical a supremacia do branco, dando origem a uma nova dinâmica antropológica expressa na seguinte assunção:

se, com efeito, a minha vida tem o mesmo peso que a do colono, seu olhar não me fulmina, não me imobiliza mais, sua voz já não me petrifica. Não me perturbo mais em sua presença [...] <sup>1305</sup>.

E é preciso não ignorar que esta convicção do (ex)colonizado inaugurou um novo círculo existencial com enormes repercussões para o futuro da humanidade. Por isso, a descolonização, enquanto projeto para o emergir do novo, não pode ter qualquer consistência sem a justa compreensão do antigo a partir do qual se constitui uma antítese<sup>1306</sup>. É evidente que, para Fanon, a ideia de rotura com o sistema colonial está intrinsecamente ligada à sua utopia política, consubstanciada no surgir de novas relações humanas fundadas no princípio de uma coabitação pacífica que se articula no respeito pelas diferenças e na assunção de uma alteridade indistinta. Trata-se de uma rotura assente na vontade de um recomeço, por isso, não pode haver descolonização, na ótica de Fanon, sem a transformação, tanto do branco, quanto do negro. Porque, para todos os efeitos, a descolonização fica, a todos os títulos, comprometida sem a real e a afetiva conversão do colonizado e do colonizador<sup>1307</sup>.

De facto, Fanon admite que, no plano concreto e imediato, a descolonização, enquanto, determinação e caminho pela conquista da liberdade plena, é um programa de desordem absoluta que não resulta de operações mágicas e muito menos de acordos amigáveis, tal se como se pode ler:

<sup>1304</sup> Cfr. FANON, Frantz (1968). Op. cit., pp. 25-26.

<sup>1305</sup> *Id.*, p. 34. & Cfr. *Id.*, p. 459.

<sup>1306</sup> Cfr. FANON, Frantz (1952). Op. cit., pp. 106-107. & Cfr. FANON, Frantz (2008). Op. cit., p. 67.

<sup>1307</sup> Cfr. CHERKI, Alice (2000). Op. cit., p. 187.

a descolonização [...] é [...] um programa de desordem absoluta [...] não pode ser o resultado de uma operação mágica, de um abalo natural ou de um acordo amigável [...] A descolonização é o encontro de duas forças congenitamente antagônicas que extraem sua originalidade [...] dessa espécie de substantivação que segrega e alimenta a situação colonial [...] <sup>1308</sup>.

Segue-se, pois que para Fanon a descolonização, enquanto outro da colonização, não pode ser uma empreitada racional. Ela é uma confrontação. Porque, se a verdade do sistema colonial reside na sua vocação de fazer o colonizado, a verdade do colonizado reside na sua aspiração pela liberdade. Logo, a sua coabitação que só se desenrola sob o signo da violência é uma eminente possibilidade de confrontação. Assim, a descolonização, enquanto questionamento e confrontação do sistema colonial, não pode não ser uma violência <sup>1309</sup>. Mas esta assunção fanoniana não deve ser confundida com uma incitação à violência, por se tratar de uma simples interpretação lógica da situação colonial. Pois, tal como observa o próprio Fanon, o colonizado que participa do programa de desorganização de uma estrutura opressiva, como é o caso da estrutura colonial, engaja-se, “*a priori*”, num programa de violência <sup>1310</sup>.

Mas se, no plano imediato e metodológico, a descolonização é violência ativa, ela é uma violência passiva, no plano mediato e teleológico, isto é, no plano da (re)construção progressiva do “novo”. No plano mediato, a descolonização é um desafio, ou seja, uma auto-violência singular e coletiva como determinação de auto-superação com vista à consecução da maturidade cidadina conducente ao bem-estar coletivo e à reconquista da dignidade de todos os (ex)colonizados. A sua evidência transparece na medida em que os seus propósitos norteadores atingem o ser, isto é, o (ex)colonizado e, eventualmente, o (ex)colonizador, modificando-os profundamente. A descolonização é, desde este ponto de vista, uma força e um compromisso de transformar “os espectadores sobrecarregados de inessencialidade em atores privilegiados, colhidos de modo quase grandioso pela roda da história” <sup>1311</sup>. Para dar conta das exigências da descolonização, Fanon destaca três momentos e três reações distintas do colonizado ante a opressão colonial. Trata-se de três momentos que descrevem o movimento dialético do processo de “alienação-desalienação” como referências constituintes do processo colonial.

<sup>1308</sup> FANON, Frantz (1968). Op. cit., p. 26. & FANON, Frantz (2002). Op. cit., pp. 451-452.

<sup>1309</sup> Cfr. *Ibid.* & *Ibid.*

<sup>1310</sup> Cfr. FANON, Frantz (1968). Op. cit., p. 27.

<sup>1311</sup> Cfr. *Ibid.*

O primeiro momento foi o de despersonalização e assimilação, também visto, por Fanon, como momento de alienação completa do negro e de assunção consciente e inconsciente da sua inferioridade em face do colonizador. A assimilação foi o ato de adesão e de adoção livre ou forçada de padrões europeus ou ocidentais por um povo já destituído de quaisquer referências originais pela ação colonial. Aqui a alienação ou a auto-alienação se inscreve no interior de um sentimento de reconhecimento da superioridade cultural, política, técnica ou científica dos padrões ocidentais adotados e na generosa vontade de ocidentalização de sociedades africanas. Ou seja, na assunção deliberada de modelos de desenvolvimento ocidentais, aceitando, sem o afirmar, uma eterna colonização de autonomia na medida em que a adoção de paradigmas existenciais das (ex)potências colonizadoras, numa clara rejeição e substituição de modelos sociais tradicionais, dentro da necessária exigência de criatividade e inovação que supõem, significa, “*ipsis-verbis*”, sua consagração como referência absoluta e única a partir da qual se deve, doravante, aferir a consecução ou não do desenvolvimento do continente africano<sup>1312</sup>.

Logo, a assimilação ou a ocidentalização dos africanos é uma recusa clara da descolonização. Pelo urge assinalar que o atual curso dos acontecimentos que tende a confirmar a existência de uma intrépida vontade dos (ex)colonizados em adotar todas as práticas bem e mal-sucedidas na Europa (ou no Ocidente) sem a devida apreciação crítica, nem o devido estudo de viabilidade de referidos modelos de desenvolvimento no contexto local de cada Estado e região de África, deve constituir uma preocupação. O segundo momento desta dialética alienação-desalienação coincide com a tentativa negro-africana de revalorização da tradição e da realidade sociocultural do mundo negro, sobretudo em termos morais e humanistas. A negritude foi a encarnação deste momento reativo de um pensamento, que acabou por ser, na perspectiva de Fanon, o momento negativo de uma progressão dialética e uma tentativa negro-africana de se perder no passado do povo e com o povo. É preciso dizer que este entendimento fanoniano da negritude decorre da sua convicção de que:

o costume é sempre uma deterioração da cultura. Querer colar-se à tradição ou reatualizar as tradições abandonadas não é apenas remar contra a história, mas também contra o seu povo<sup>1313</sup>.

---

<sup>1312</sup> Cfr. FANON, Frantz (1968). Op. cit., p. 145.

<sup>1313</sup> FANON, Frantz 2002 (1961). Op. cit., p. 233.

O terceiro momento deste esforço de emancipação se dá, segundo Fanon, no engajamento dos africanos na luta pela libertação nacional como momento crucial para o emergir do novo e condição de possibilidade de criação, recriação e inovação de uma cultura nacional por meio de uma ação coletiva. Trata-se de um momento de recriação e inovação porque, para Fanon, uma “luta que visa uma redistribuição fundamental de relações entre os homens não pode deixar intactas, nem as formas, nem os conteúdos culturais do seu povo”. Vale dizer que a descolonização deve encontrar o seu momento mais alto na recriação de uma cultura nacional enquanto “conjunto de esforços empreendidos por um povo no plano do pensamento para descrever, justificar e contar a ação por meio da qual o povo se constituiu e se mantém”<sup>1314</sup>. É nestes termos que a libertação nacional, que não deve ser reduzida à uma simples conquista da independência nacional, se torna “*conditio sine qua non*” para o nascimento da cultura nacional cuja plenitude reside na realização do último propósito da revolução que, segundo Fanon, consiste em:

conduzir o homem a ser ativo, conservando na sua circularidade o respeito de valores fundamentais que fazem o mundo humano. Esta é a primeira urgência de quem após ter refletido se apronta para agir<sup>1315</sup>.

Pois, se é verdade que o destino da humanidade não deve ser procurado no passado dos homens, também, não é menos verdade, que o verdadeiro salto para a liberdade humana consiste na introdução da invenção na existência. Nesta conformidade, a descolonização deve ser um projeto em busca de uma autonomia assente na reflexão, na criação e na inovação. Um novo momento social a ser erguido na valorização do princípio de inclusão nacional que torna todos os (ex)colonizados parte ativa na construção do presente e do futuro social por meio da construção do “Estado-nação”. E desde este ponto de vista, a descolonização é um projeto oposto a qualquer tentativa de réplica não refletida e não contextualizada de estruturas socioeconômicas ocidentais no contexto poscolonial dos Estados africanos por se tratar de uma experiência de novos seres, dotados de um ritmo próprio de homens novos, de uma nova linguagem e uma nova humanidade<sup>1316</sup>.

Em suma, a descolonização deve ser um triunfo verificável na vida nova dos ex-colonizados, porquanto impõe a necessidade e a “exigência de um exame permanente e integral da situação colonial” em cada fase da sua realização. Por isso mesmo, não pode não ser uma violência por se tratar de um processo de desmantelamento do “antigo” para

<sup>1314</sup> Cfr. FANON, Frantz 2002 (1961). Op. cit., p. 233.

<sup>1315</sup> *Id.*, pp. 210-211.

<sup>1316</sup> Cfr. *Id.*, pp. 222, 233.

o advento do “novo”. Trata-se, todavia, de uma violência passiva, isto é, um esforço individual e coletivo de reabilitação ontológica, social e cultural de si e dos outros. Porque enquanto processo de inclusão, de integração e de reunificação dos dois mundos que configuram a estrutura social colonial, a descolonização pressupõe uma violência<sup>1317</sup>. De facto, Fanon insiste no facto de que a descolonização, enquanto processo de edificação do novo, deve ser uma violência, não no sentido vulgar e bruto do termo, mas violência como desafio de auto-superação e de purificação de todos os estereótipos e vícios segregacionistas típicos do mundo colonial que povoam o imaginário individual e coletivo, tanto do negro, quanto do branco. Um desafio de ultrapassar e de extirpar, no colonizado e no colonizador toda a metafísica de preconceitos construída no contexto colonial e assumida como ideia reguladora do mundo, usando a expressão de Immanuel Kant, que, no entanto, compromete qualquer coabitação pacífica entre os humanos, tanto no plano nacional, quanto no plano internacional.

Vista desde este prisma, a descolonização, diz Fanon, deve ser um desafio de superação de sequelas de toda a violência que presidiu à inclusão da ideia de supremacia de valores ocidentais sobre os valores africanos e do paradoxo de uma axiologia universal de aplicação particular que levou ao descrédito da axiologia ocidental pelos colonizados<sup>1318</sup>. Nesta conformidade, a descolonização é, inquestionavelmente, uma violência porque o seu horizonte teleológico é o vislumbrar do novo ser, o emergir do novo absoluto, isto é, a transformação radical do ser e o despertar da consciência para uma nova espécie de homens e mulheres, construtores do novo continente, da nova nação e do novo humanismo que não acontecem sem um significativo esforço de auto-superação e abnegação individual para permitir que o coletivo seja efetivamente o lugar do emergir do individual. Um tal desafio pressupõe a adoção de uma nova atitude no contexto poscolonial, isto é, a assunção de valores seguros, experimentados e sólidos, sejam eles de matriz africana ou ocidental, sejam eles de matriz tradicional, cristão ou islâmico, porque a descolonização não deve significar regressão mas inovação e integração<sup>1319</sup>.

Por outro lado, a descolonização deve ser vista e assumida como reivindicação do reino da igualdade entre os seres humanos. E é, precisamente, desde este entendimento que Fanon adverte que o caminho para a descolonização não se trilha com indivíduos que vão a reboque do líder, nem com o culto da personalidade e, muito menos, com a adoção

---

<sup>1317</sup> Cfr. FANON, Frantz (1968). Op. cit., p. 27.

<sup>1318</sup> Cfr. *Id.*, p. 26.

<sup>1319</sup> Cfr. *Id.*, pp. 27-32.

não contextualizada da cultura ocidental ou com o retorno irrefletido ao passado longínquo da cultura africana. A descolonização factual deve ser uma verdadeira cultura, ou seja, uma revolução, isto é, o emergir de uma nova cultura que se forja a quente por ser um processo de emancipação cuja legitimidade procede da valentia da própria coisa colonizada que se faz no processo mesmo pelo qual se liberta<sup>1320</sup>. A descolonização é um projeto de reorganização social a partir da estrutura e da configuração do mundo colonial. Não como uma réplica do mundo colonial, mas o seu oposto. Ela deve significar reconquista de terras e da dignidade, restituição da liberdade e destruição ou abolição da compartimentação maniqueísta e da configuração social do mundo colonial que deve ser enterrado no mais fundo do solo e expulso definitivamente do território africano.

Trata-se de um projeto de desalienação total, isto é, um projeto para uma autêntica autonomia e liberdade do negro em relação a todas formas de opressão. Todavia, diz Fanon, os africanos não devem perder de vista o facto de que a descolonização é um ideal. Um ideal que se torna real apenas na medida em que as coisas, no sentido material do termo, se fazem evidentes na facticidade existencial das suas ex-vítimas<sup>1321</sup>. Um ideal por se tratar de um processo de (re)inclusão e (re)valorização sem distinção de populações colonizadas na gestão e no desenvolvimento dos Estados e do continente africano; um compromisso cuja realização não passa despercebida na medida em que:

atinge o ser, modifica fundamentalmente o ser [...] Introduce no ser um ritmo próprio, transmitido por homens novos, uma nova linguagem, uma nova humanidade [...] É por isso que, no plano da descrição, toda a descolonização é um triunfo<sup>1322</sup>.

Assim, a descolonização, vista desde esta perspetiva, é um grande desafio, não só porque se apresenta como um projeto de transformação radical da realidade colonial e suas sequelas, mas, também, e sobretudo, porque só se torna triunfo com o surgir de homens novos aos quais cabe a missão de dinamizar o desiderato da nova linguagem e da nova humanidade. Com efeito, Fanon situa o propósito da luta pela libertação e reafirmação da identidade individual e coletiva do negro africano na evidência segundo a qual o homem é o fator decisivo pelo qual a sociedade logra a sua existência. Pelo que o primeiro passo para a descolonização enquanto caminho para a libertação total e absoluta do (ex)colonizado deve ser a negação e a superação de todas as categorias que o mantem curvado, apequenado e subserviente perante o seu opressor. Pois, a profundidade do

<sup>1320</sup> Cfr. FANON, Frantz (1968). Op. cit., p. 37.

<sup>1321</sup> Cfr. *Id.*, p. 30. & Cfr. FANON, Frantz (2002). Op. cit., p. 455.

<sup>1322</sup> *Id.*, p. 26. & *Id.*, p. 452.

movimento colonizador não reside tanto na suposta categorização racial dos contêdores em superior e inferior. Ela reside, sim, tal como afirma Achille Mbembe, na interiorização dos termos desta categorização transformada em pele e verdade do colonizado<sup>1323</sup>.

Por isso, tirando o melhor proveito do poder curativo do “*pharmakon*”, Fanon, coloca o momento mais profundo e decisivo da descolonização na necessidade da cura. Uma cura cujo ponto de partida é a linguagem e a percepção, bem como o conhecimento profundo desta realidade que revela ao oprimido que o desafio de se afirmar como homem no mundo passa pela aceitação de ser exposto aos outros numa dinâmica concorrencial da qual emerge o princípio de reconhecimento. Trata-se de uma cura que, segundo Achille Mbembe, pressupõe um trabalho colossal sobre cada colonizado e colonizador, fazendo novas experiências do corpo e do movimento de acolhimento do semelhante e do diferente, isto é, o elemento mais vivo e mais vulnerável que marca a experiência humana<sup>1324</sup>. É fundamental notar que Fanon é consequente com a sua visão do novo universalismo humano. Por isso, realça e valoriza a necessidade de um trabalho conjunto entre os africanos e os europeus, libertos do espírito colonial, como elemento crucial para o emergir do novo ser e do novo mundo dentro e fora do continente africano.

Todavia, não ignora o facto de que as narrativas de despersonalização do negro tiveram um efeito nefasto, não só no imaginário coletivo africano, mas também no imaginário coletivo europeu. Convicção que o leva a conjecturar que a descolonização efetiva só acontecerá, por um lado, quando os africanos assumirem a sua condição patológica propiciada pelo contexto colonial e, por outro lado, quando os (circuitos hegemónicos) europeus (ocidentais) assumirem, com realismo e responsabilidade, o papel desestabilizador da harmonia universal que desempenharam ao longo da história e continuam, em certa medida, a desempenhar em desfavor do equilíbrio planetário. Perceber, reconhecer e decidir abandonar este infeliz papel histórico pode ser um passo decisivo rumo à uma verdadeira descolonização do mundo<sup>1325</sup>. Pelo que se deve concluir que pensar a descolonizar, desde Fanon, é pensar o questionamento radical desta estrutura social maniqueísta sobre a qual se desenha e se joga o futuro da humanidade. Porque se, por um lado, não é possível pensar o futuro da humanidade, em geral, e da África, em particular, tal como alude Achille Mbembe, sem ter em atenção o vasto movimento de repovoamento do mundo inaugurado no limiar dos tempos modernos, isto é, a

---

<sup>1323</sup> Cfr. MBEMBE, Achille (2016). Op. cit., p. 12.

<sup>1324</sup> Cfr. *Ibid.*

<sup>1325</sup> Cfr. *Ibid.*

irreversibilidade da mobilidade internacional (globalização), por outro lado, é preciso admitir que um tal movimento voltou, de variadíssimas formas, a consagrar a violência hegemónica (enquanto corolário de uma mundividência assente na cisão do mundo em linha abissal, usando a expressão de Boaventura de Sousa Santos) e a supremacia racial como normas e novos paradigmas privilegiados para a conquista do mundo<sup>1326</sup>.

De facto, a sacramentalização destes paradigmas estruturantes da ação colonial continuam a decidir, tanto, a afirmação da hegemonia ocidental (centro) sobre o resto do mundo (periferia), quanto o seu efeito contagioso, numa lógica do desejo mimético da violência, como diria René Girard<sup>1327</sup>, em outras formas de afirmação hegemónica de centros e periferia dentro dos centros e das periferias. Assim, a descolonização enquanto processo de “criação do novo” deve ser uma autêntica violência bidirecional, isto é, uma violência, simultaneamente, interna e externa. Primeiro, uma violência individual contra o espírito colonialista instalado em cada colonizado e colonizador e depois, uma violência coletiva contra todas as formas de investidas neocoloniais endógenas e exógenas. Aliás, é necessário admitir, ainda que a título hipotético, que talvez o colonialismo não lograsse bons resultados, tal como alude Aimé Césaire, se não tivesse encontrado o espírito colonialista correspondente entre os colonizados. Esta asserção ganha sentido e relevância diante dos inúmeros registos de violência interna existente no seio dos Estados africanos, na era poscolonial, em que os cidadãos vivem numa tensão odiosa entre os defensores da manutenção da cultura colonialista e seus detratores. Estes últimos são, habitualmente, conotados como elementos nocivos, indesejáveis e sumariamente executados ou afastados da gestão dos seus respetivos Estados<sup>1328</sup>.

Fanon recorda, a este título, que não haverá descolonização autêntica do continente africano e, conseqüentemente, do mundo sem a superação da mentalidade de comunidades ancoradas em estrutura de sociedades coloniais. A descolonização enquanto processo e compromisso de criação de uma nova estrutura social, de uma nova espécie de homens e de uma nova África deve passar pela dinâmica de rotura e recomeço. Só assim é que se pode compreender que a descolonização seja um desafio de criar valores próprios, métodos e um estilo de vida que sejam específicos a cada povo e nação. Trata-se de um desafio que deve consistir na criação de um modelo de desenvolvimento

---

<sup>1326</sup> Cfr. MBEMBE, Achille (2016). Op. cit., p. 12.

<sup>1327</sup> Cfr. GIRARD, René (2010). *La violence et le sacré*. Paris, Librairie Arthème Fayard/Pluriel, pp. 213-214.

<sup>1328</sup> Cfr. FANON, Frantz (1968). Op. cit., p. 51.



económico, social e político que seja mais viável, exequível e adaptável a cada Estado; exercício, esse, que, no entender de Fanon, não deve ser reduzido à uma mera escolha “entre o capitalismo e o socialismo, tal como foram elaborados pelos homens de continentes e épocas diferentes” da nossa<sup>1329</sup>.

Assim, a descolonização é, para Fanon, uma determinação de recomeçar tudo. Um recomeçar que é um repensar e não um retomar nem da tradição africana, nem da herança colonial. Porque retomar as estruturas sociais e políticas, os circuitos económicos estabelecidos e cristalizados pelo regime colonial sem uma profunda avaliação da sua verdadeira utilidade para os interesses fundamentais e sustentabilidade de jovens nações é rejeitar o colonialismo e desejá-lo ao mesmo tempo. Desde esta perspetiva, descolonizar os jovens Estados independentes de África deve também significar “alterar a natureza das exportações e não apenas o seu destino; reinterrogar o solo, o subsolo, os rios e por que não o sol? ”. Para Fanon, o caminho da descolonização vai muito mais além da simples reconquista da liberdade política. Porquanto precisa de uma estratégia de desenvolvimento social e de investimento humano voltado para o futuro<sup>1330</sup>.

Trata-se de uma empreitada que deve assentar num conjunto de projetos que precisam de capitais, de técnicos, de engenheiros, de mecânicos, de geólogos, etc., nacionais preparados à altura dos desafios nacionais a longo prazo. Logo, pensar a descolonização dos Estados africanos independentes é pensar num plano de preparação a longo prazo de um capital humano qualificado, tendo em vista a auto-sustentabilidade tecnológica, económica e administrativa dos mais distintos sectores da vida social, política, cultural, académica, industrial, etc. De outra forma “[...] serão necessários séculos para humanizar este mundo tornado animal pelas forças imperialistas. E recorrendo à teoria psiquiátrica de integração, Fanon defende que a revolução deve produzir simultaneamente a “nação” e o “homem” como totalidade<sup>1331</sup>. Só assim é que a descolonização poderá produzir um novo mundo habitado por um novo tipo de homem e ambos se desenvolvendo numa concertação dialética tornada possível por uma nova história do cérebro começado pela revolução. Porque uma das tarefas da descolonização é abrir e desenvolver os cérebros dos povos, desconstruir os mitos distorcidos que estruturam o seu inconsciente e o imaginário coletivo para os tornar mais humanos. Neste sentido, a descolonização deve significar terminantemente abolição do princípio

---

<sup>1329</sup> Cfr. FANON, Frantz (1970). Op. cit., p. 56.

<sup>1330</sup> Cfr. FANON, Frantz (1968). Op. cit., p. 79.

<sup>1331</sup> Cfr. *Id.*, p. 80.

civilizacional de cisão, fim do esquema colonial dualista, fim do maniqueísmo narcisista, reconciliação do corpo e do espírito e conciliação do “nós” e do “eles” forjados pelo espírito colonialista<sup>1332</sup>.

Partindo deste postulado fanoniano, Achille Mbembe atesta que em Fanon os fundamentos da teoria da descolonização radical se situam entre as considerações sobre a destruição e a violência, por um lado, e sobre o processo de cura e o desejo de uma vida ilimitada, por outro lado. É desde esta perspectiva que a descolonização radical na literatura fanoniana é vislumbrada sob o prisma de um movimento e de um trabalho violento, tanto no plano interno, seja ele individual ou social, quanto no plano externo referente ao colonizador, assumindo que o objetivo deste trabalho é permitir que o oprimido, do outro tempo, se abra ao princípio da vida e à criação do novo. A descolonização é, em última análise, uma interrogação, um momento de desligação e de bifurcação de linguagens que decretam o fim da hegemonia do orador e do mediador único. E, concomitantemente, o fim de comunidades de senhores sem co-senhores, ou seja, o fim de um mundo bipolarizado entre os sujeitos que agem e os objetos sobre os quais se age<sup>1333</sup>. Em termos mais concretos, a descolonização, no contexto da África subsaariana, deve ser a elevação do negro ao mais alto nível das suas faculdades reais e simbólicas, isto é, um processo de inversão de velhos laços de dominação e sujeição e de consignação de um novo lugar no tempo e na estrutura do mundo.

A descolonização é, desde este ponto de vista, uma saída da “grande noite<sup>1334</sup>” ou o raiar do “sol mais brilhante” ou o cintilar “mais puro de estrelas<sup>1335</sup>”. No entanto, a análise sobre a sua aplicação e aplicabilidade nos Estados-poscoloniais de África levanta ainda certos questionamentos: terá, um tal desiderato, sido alcançado nos Estados-poscoloniais de África, passados cerca de sessenta anos, desde a morte de Fanon? A experiência vivida nestes Estados pode propiciar um balanço positivo, referente à permanência ou não de sinais, marcas, gestos, palavras e procedimentos que reafirmam a dominação de uns e de sujeição de outros? Vale a pena retomar o debate em torno da problemática e dos desafios da descolonização dos Estados-poscoloniais ou há razões de sobejo para se celebrar a consecução dos seus ideais norteadores? Parafraseando Achille Mbembe, diríamos que todos estes questionamentos não têm qualquer pretensão de

<sup>1332</sup> Cfr. FANON, Frantz (1991). Op. cit., pp. 237, 271, 350, 367.

<sup>1333</sup> Cfr. MBEMBE, Achille (2016). Op. cit., p. 92.

<sup>1334</sup> Cfr. FANON, Frantz 2003 (1968). *Les Damnés de la terre*. Paris, La Découverte, p. 301.

<sup>1335</sup> Cfr. CÉSAIRE, Aimé (1970). *Les armes miraculeuses*. Paris, Gallimard, p. 15.

insinuar a inexistência de razões substantivas para uma sã aspiração à liberdade e ao bem-estar dos africanos. O seu justo sentido e valor devem ser encontrados no seu propósito de desafiar os estudiosos, os políticos e os povos a ousarem linguagens, práticas, e sobretudo, tradições políticas autênticas, capazes de produzir novas instituições e “nova cultura política na qual a luta pelo poder deixa de ser um desafio a custo zero”<sup>1336</sup>.

Aliás, fazendo recurso à obra de Frederick Cooper<sup>1337</sup>, Achille Mbembe assume que, nas últimas décadas, a descolonização acabou por ser um conceito de juristas e de historiadores. Este abandono epistemológico e estético de natureza multidisciplinar, não só, empobreceu e ofuscou o ímpeto que caracterizou as suas origens, como também reduziu-a a uma “categoria política, polémica e cultural pleno”<sup>1338</sup>. Hoje, e de forma muito errônea, este conceito parece remeter única e exclusivamente para a transferência do poder, por via de negociações pacíficas e de compromissos ou dos acordos pós-guerra entre as elites políticas das (ex)potências coloniais e as elites políticas dos territórios (antes)colonizados. De onde se segue que a analogia muitas vezes feita entre o conceito de independência e o da descolonização é uma analogia reducionista e equivocada. Porquanto, a descolonização sugere, tal como defende Amílcar Cabral, uma ideia de “revolução” ou de libertação no sentido pleno e absoluto da palavra. Ou seja uma reconquista da humanidade negada, uma re-afirmação da cidadania questionada, uma recuperação do solo e da dignidade confiscados, uma re-abertura de horizontes, de perspectivas e do significado da vida ofuscados<sup>1339</sup>.

A descolonização é um verdadeiro desafio de reabilitação plena e total do africano e de um pugnar pela sua reintegração no universalismo humano. Por isso, pressupõe, um “enorme esforço psíquico e uma extraordinária capacidade de mobilização social para o desmantelamento de todas as estruturas coloniais ou afins, a instauração de novas relações intersubjetivas e a reconstrução da noção do sujeito com validade universal. Fica aqui subjacente a razão por que a descolonização, enquanto evento e elemento simbólico, foi pensada como uma matéria de relação ao futuro e assumida como uma força de auto-criação e de inovação<sup>1340</sup>. Aliás, se a independência enquanto momento histórico que marca a transição do regime colonial ao regime de soberania nacional não confere aos

<sup>1336</sup> Cfr. MBEMBE, Achille (2010). Op. cit., pp. 16, 18, 22.

<sup>1337</sup> Cfr. COOPER, Frederick (1996). *Decolonization and African Society*. Cambridge, Cambridge University Press, p. 39.

<sup>1338</sup> Cfr. MBEMBE, Achille (2010). Op. cit., p. 55.

<sup>1339</sup> Cfr. CABRAL, Amílcar (1975). *Unité et lutte: I. L'arme de la théorie*. Paris, Maspero (Cahiers libres), p. 357.

<sup>1340</sup> Cfr. MBEMBE, Achille (2010). Op. cit., p. 56.

africanos qualquer certeza ou convicção, quase seis décadas depois, de que terá sido o fim de um início, isto é, o fim de complexos, sejam eles de inferioridade ou de superioridade entre os africanos; o fim da violência, da brutalidade e da marginalização de vários grupos sociais; enfim, o fim da sujeição económica, política, ideológica, científica ou cultural e o início de uma soberania plena dos Estados-africanos a todos os níveis, então, temos que concluir que a descolonização em África ou está em curso, isto é, na sua fase embrionária, ou ainda não começou.

E uma tal conclusão possível, dentro da ordem da conjectura e refutação, como diria Sir Karl Popper, obriga-nos a admitir que a primeira fase ou o primeiro momento de descolonização, desde este ponto de vista, foi apenas uma dissociação, uma deslocação de atores e de cenários e, conseqüentemente, um “não-evento”, “*un non-événement*”, como diz Achille Mbembe. Pelo que urge retomar os ideais da descolonização dentro do alcance filosófico que lhe conferiu a matéria e a forma original, isto é, a partir da ideia de “desfecho” (*déclousion*), isto é, a condição de possibilidade para uma libertação insurrecional, constitucional e ressurrecional do continente africano, enquanto recusa de submissão abusiva a senhores estrangeiros ou locais, tendo em vista algo de novo. Mas esta transição e não deslocação pressupõe novos fundamentos, novas atitudes e, sobretudo, uma nova-consciência de si, dos outros, da nação, da África e do mundo, porque a descolonização é, em última análise, um projeto de reconhecimento, de inclusão e de autonomia humana<sup>1341</sup>.

De facto, embora habitualmente ausente das listas oficiais<sup>1342</sup> de causas de subdesenvolvimento de África, as mentalidades individuais e coletivas, tal como observa Axelle Kabou, têm uma quota-parte bastante significativa neste infortúnio africano. E a cultura do imprevisto ou de não-previsibilidade dos acontecimentos, que expõe o continente africano à mercê de uma solidariedade de tipo paternalista e instrumentalista, por que se opõe à dinâmica da subsidiariedade, é apenas uma das manifestações desta mentalidade cuja conexão com o contexto colonial e com a crise do processo de descolonização da África e dos africanos não pode ser negado de ânimo leve<sup>1343</sup>.

<sup>1341</sup> Cfr. MBEMBE, Achille (2010). Op. cit., pp. 58, 68, 70.

<sup>1342</sup> A lista oficial das causas do subdesenvolvimento de África vai, segundo Axelle Kabou, desde o canibalismo ao tribalismo, passando pelo imperialismo, o colonialismo, o neocolonialismo, a corrupção, a seca, os gafanhotos, o volume cerebral do homem negro, etc. Mas todas estas razões insinuam um certo receio ou recusa de uma reflexão centrado nas opções políticas assumidas ao longo de quase seis décadas. Cfr. KABOU, Axelle 2013 (1991). Op. cit., p. 29.

<sup>1343</sup> Cfr. *Id.*, p. 26.

## **IIª Parte**

### **DOS IMPASSES E DILEMAS DA DESCOLONIZAÇÃO ÀS PERSPETIVAS DE SAÍDA DAS DESILUSÕES POSCOLONIAIS EM ÁFRICA:**

**Reescrevendo a atualidade de Frantz Omar Fanon na senda da crítica pós-colonial**

## Cap. VI.

### **DESVENTURA DA CONSCIÊNCIA NACIONAL E CRISE DO ESTADO EM ÁFRICA SUBSAARIANA:**

#### *Impasse para uma descolonização efetiva do continente*

#### **6.1. O contexto de emergência da ideia e da necessidade do “Estado-nação” em África como lugar da sua força e fraqueza**

Para situar a questão da desventura da consciência nacional e da crise do Estado em África, Fanon evoca o contexto de hostilidade colonial como lugar de emergência da ideia e da necessidade do “Estado-nação” em África. De facto, Fanon atesta que a ideia de “nação” foi o fator mobilizador da luta ou de lutas de libertação contra o jugo colonial em África. E recorda, com efeito, que os Estados africanos, sobretudo, aqueles que foram obrigados a confrontar o poder beligerante colonial, tinham anunciado a sua aspiração com bastante clareza por via da seguinte assunção:

é necessário que os estrangeiros partam[...] façamos com que a nação exista [...] constituamos uma frente comum contra o opressor e forcemos essa frente com a luta armada<sup>1344</sup>.

Esta aspiração assumida como fator mobilizador das massas e dos movimentos de libertação nacional, em várias regiões de África, mostra claramente que a ideia de nação nasceu como uma espécie de pretexto para escapar à violência colonial. Pois, é da necessidade de sobrevivência que os povos, antes desavindos, procuraram aproximar-se, tendo, em nome de uma tal pretensão, desviado os ódios entranhados e ocultos entre grupos, tribos e povos para um inimigo comum. De facto, Fanon sublinha que os discursos sobre a nação não só imprimiram um novo ritmo que arrebatou os autóctones, doravante, compelidos pela ideia de nação, que se dispuseram em dar, inclusive, a própria vida, se fosse necessário, e, ao mesmo tempo, impulsionar o avanço da consciência de pertença dos colonizados a um determinado território como sujeitos de direito e povos soberanos. Aliás, foi a partir desta consciência que emergiu, no entender de Fanon, o significado da união e da solidariedade nacional do qual nasceu a palavra de ordem “todos por um e um por todos”<sup>1345</sup>. Mas, para lá deste apelo de natureza afetiva e radicalizador do sentimento de revolta contra o inimigo comum, o projeto de nação revelou-se vazio e, aliás,

<sup>1344</sup> FANON, Frantz (1968). Op. cit., p. 108.

<sup>1345</sup> Cfr. *Id.*, p. 109.

inexistente, desde o princípio. Porque não se vislumbrou quaisquer programas, estudos, resoluções ou tendências que pudessem conferir solidez e efetividade ao referido projeto entre os colonizados<sup>1346</sup>.

Realidade que configura claramente uma situação de desventura da consciência nacional no contexto dos Estados-poscoloniais de África. Fanon consolida a sua tese sobre uma tal desventura a partir da experiência de desfasamento de perspectivas entre os representantes dos partidos nacionalistas e as massas. Uma questão refletida e desenvolvida no terceiro capítulo do “*Les Damnés de la terre*”, com o intitulado “*Les mésaventures de la conscience nationale*”, ou seja, “os infortúnios da consciência nacional”. Neste capítulo, Fanon alerta para o risco de uma nova exclusão decorrente da nova configuração política em África que faz do poder de decisão, sobre todos os problemas sociais, uma prerrogativa de pequenos grupos, deixando a grande maioria numa pura passividade. Fanon deixa claro que o facto de que o propósito da luta de libertação nacional em África tenha sido a necessidade da saída da noite do maniqueísmo colonial e não, propriamente uma deliberação expressa ou a exteriorização de uma vontade coletiva e original de edificar uma nação, constitui, simultaneamente, a força e a fraqueza desde projeto, que pode ser votado ao fracasso se os líderes africanos não interiorizarem que a inclusão dos povos na conceção, compreensão e decisão do novo modelo de desenvolvimento e de organização social é uma exigência e, ao mesmo tempo, o corolário da própria consciência que se reergue da opressão colonial<sup>1347</sup>.

Desde logo, parece-nos oportuno notar, em jeito de um parêntese, que esta passagem fanoniana, a exemplo de outras tantas já transcritas neste trabalho, deixa a impressão de que algumas observações feitas por Alain Finkielkraut a Fanon, nomeadamente, no “*La Défaite de la Pensée*”<sup>1348</sup>, terão ignorado, entre outras análises, esta antecipação fanoniana sobre o vazio do projeto de nação em África. Porquanto, Fanon já tinha mostrado que a unanimidade tão fecunda e tão grandiosa que marcou, em nome de um projeto nacional, o entusiasmo para o combate nas primeiras horas da insurreição constitui a sua própria fraqueza pelo facto de que os povos, supostamente unidos, não tinham resolvido nem superado tanto a consciência de irmandade e

---

<sup>1346</sup> Cfr. FANON, Frantz (1968). Op. cit., p. 109.

<sup>1347</sup> Cfr. CHERKI, Alice (2000). Op. cit., p. 309.

<sup>1348</sup> Cfr. FINKIELKRAUT, Alain (1987). Op- cit., p. 45.

solidariedade fundadas e fechadas em laços de parentesco, quanto os pontos de desavença que os fazia uns inimigos dos outros<sup>1349</sup>.

De notar que Fanon já denunciava um tal discurso sobre a nação que, na sua ótica, já tinha revelado a sua verdadeira natureza de instrumentalização de massas face ao atropelamento do ideal de politização de massas que acabou por se afirmar como uma necessidade histórica dos povos africanos. Com efeito, a experiência demonstrou que a certeza interiorizada pelas massas camponesas de que cada colonizado carregava um pedaço de nação era uma mera ilusão porque muitos colonizados tinham, em teoria, apenas desenvolvido o conhecimento de si durante a opressão colonial, enquanto o conhecimento da nação permanecia ainda muito rudimentar<sup>1350</sup>.

Pois, se, por um lado, o discurso propagandista das elites dos partidos nacionalistas, cuja articulação, metaforicamente falando, se deu em forma de sugestão satânica quando, no cimo da montanha, mostra todo o paraíso do mundo pós-colonial às massas colonizadas, com uma garantia expressa: tudo isso será vosso se assumirdes com bravura e determinação esta luta de libertação, logrou uma resposta que foi de encontro às expectativas das elites por ter mobilizado “o colonizado a empenhar-se na luta com paixão”. Mas, por outro lado, a promessa e a garantia de “vida-boia” e de uma “cidadania plena” às massas e de construção do “Estado-nação” sem uma definição concreta de caminhos e meios conducentes a um tal desiderato, tornou-se o lugar mesmo de tensão que ameaça os Estados africanos, expondo-os ao risco de consolidar o estatuto de “condenados da terra”. De facto, Fanon dá conta de que o envolvimento do colonizado na luta de libertação tinha um fundamento hermenêutico que revela que o entusiasmo individual de cada colonizado estava assente numa aspiração existencial muito profunda: a consecução da “vida-boia e feliz” e sua consagração como “sujeitos de direito” na pós-independência<sup>1351</sup>.

No entanto, a experiência revela que o combate anticolonialista não se inscreve sem dificuldades numa perspetiva nacionalista. A edificação de uma nação não é uma consequência natural de sacrifício do sangue de um bode expiatório. Aliás, se a uma certa altura da luta de libertação os colonizados interiorizaram a possibilidade de virem a ser um só povo e uma só nação, tal como rezavam os discursos mobilizadores dos políticos, hoje é preciso questionar: por que razão é que, uma vez independentes, os Estados

---

<sup>1349</sup> Cfr. FANON, Frantz (1968). Op. cit., p. 113.

<sup>1350</sup> Cfr. *Ibid.*

<sup>1351</sup> Cfr. *Id.*, p. 114.



poscoloniais em África passaram do desafio da nação à preocupação individualista ou de compadrios e da precedência de Estado à priorização de vínculos político-partidários? No entender de Fanon este desvio precoce ocorreu porque a consciência nacional nunca atingiu o estágio da “cristalização coordenada das aspirações mais íntimas da totalidade dos povos”<sup>1352</sup>. Dito de outro modo, o ideal de “nação” nunca passou de uma fórmula frágil e grosseira, desprovida de qualquer conteúdo.

E na base desta fraqueza e desta greta, diz Fanon, está a incapacidade histórica das elites dos países subdesenvolvidos em racionalizar a praxis popular para extrair dela a razão coletiva<sup>1353</sup>. E pondo o dedo na ferida, Fanon afirma que a fraqueza da consciência nacional nos países africanos independentes não é apenas consequência da mutilação do homem pelo regime colonial. Ela é também resultado da indigência, da falta de visão e de estima pelas riquezas da tradição africana. E recorda, para o efeito, que durante muito tempo os nacionalistas africanos de países colonizados concentraram a sua reflexão e sinergias em torno do discurso sobre a supressão de certas iniquidades, tais como: os abusos de poder, as desigualdades sociais, a limitação de direitos políticos, a inclusão de todos povos nos benefícios dos recursos naturais, bem como na boa-governança e gestão parcimoniosa de recursos dos respetivos Estados, etc<sup>1354</sup>. Mas nem a herança cultural de tradições africanas, nem a modernidade ocidental permitiram a sua imaginação cabriolar no sentido de apresentar projetos concretos e estruturantes sobre os quais pudesse assentar a tão propalada ideia de nação. E como se não bastasse, esqueceram-se de que estas linhas de força do combate contra a opressão do homem pelo homem deixariam, progressivamente, o campo da confusão neoliberal universalista para desaguar na reivindicação nacional<sup>1355</sup>.

No seu diagnóstico sobre o comportamento do (ex)colonizado, Fanon compreendeu que este último não tinha superado a sua própria dicotomia para fundamentar o sentido último do seu sacrifício, por si mesmo ou pela nação. Pois, se por um lado, a vontade de defender a pele caracterizava a resposta e a razoabilidade do engajamento do colonizado, que consentiu durante séculos sacrificar a sua subjetividade e dignidade ante a opressão colonial, por outro lado, a simples paixão, pela pele semelhante, não parecia suficientemente convincente para consentir um tal sacrifício cujo

---

<sup>1352</sup> Cfr. FANON, Frantz (1968). Op. cit., p. 123.

<sup>1353</sup> Cfr. *Id.*, p. 124.

<sup>1354</sup> Cfr. *Ibid.*

<sup>1355</sup> Cfr. *Id.*, p. 123.

corolário seria a manutenção do mesmo estado de opressão e a substituição de um tipo de colono por um outro tipo da mesma pele. Aliás, ficou visto e demonstrado, desde o primeiro momento da luta pela descolonização, que a independência nacional desvendava realidades e interesses múltiplos, muitas vezes divergentes e antagônicos entre os (ex)colonizados<sup>1356</sup>.

Esta divergência, tão-passada e tão-atual, em termo dos interesses nacionais, tinha e tem por consequência a fragmentação de populações “com interesses particulares, que nem sempre retomam e priorizam o interesse nacional”. Fanon encontra nesta divergência de interesses um certo impulso que arrasta as populações da abstrata ideia de um nacionalismo global e indiferenciado à uma consciência social e económica assente numa vontade esquizofrénica de hierarquização de relações entre concidadãos. A exacerbação desta vontade em muitos líderes e intelectuais africanos e não só, diz Fanon, já desfazia, em certas mentes, a ideia de que a luta contra o colonialismo culminaria efetivamente na eliminação do maniqueísmo primitivo do colono que opunha os brancos aos negros<sup>1357</sup>. Porque ficou demonstrado que certos negros eram mais colonos do que muitos brancos e que a eventualidade de uma bandeira nacional ou a possibilidade de uma nação independente não iria impedir, de forma automática, algumas camadas da população (ex)colonizada a renunciar a seus particulares privilégios e interesses.

Pelo contrário, estes encontraram na ideia da nação, uma oportunidade para tirar as melhores vantagens do conflito e reforçar a sua posição hegemónica ou seu conforto material e, se possível, o seu poder nascente. E paradoxalmente, o povo percebe que certos brancos solidários com as massas não participam da histeria criminosa e se diferenciam da espécie de antigos e novos colonialistas. Escandalosamente, estes brancos, não colonialistas, passam para outro lado e fazem-se negros, aceitando o sofrimento, a tortura e, em alguns casos, a morte. É preciso dizer que com esta assunção, Fanon opera a “trans-racialização” e a “des-geografização” da noção do colono e do espírito colonialista. Doravante, o colono, em Fanon, já não é necessariamente o branco europeu, porque os factos atestam que alguns negro-africanos entranharam-se no espírito e na letra da filosofia colonial, enquanto alguns brancos fizeram o movimento inverso<sup>1358</sup>.

Fanon admite, no entanto, que a realidade dos Estados africanos, na era pós-colonial, tende a confirmar que o sacrifício destas massas populares e destes estrangeiros

---

<sup>1356</sup> Cfr. FANON, Frantz (1968). Op. cit., p. 114.

<sup>1357</sup> Cfr. *Id.*, p. 118.

<sup>1358</sup> Cfr. *Ibid.*

que sofreram para reivindicar o direito à independência e lutaram pelo dismantelamento da opressão colonial, com meios rudimentares, não foi suficiente para eliminar, de forma radical, a possibilidade de se reconstruir um outro aparelho de exploração do (ex)colonizado pelo (ex)colonizador com a comparticipação e co-direção de alguns intelectuais e nacionalistas africanos. Contudo, Fanon chama atenção para o facto de que, se, por um lado, esta descoberta desagradável, penosa e revoltante condena todos os esforços de luta pela emancipação de África e dos africanos ao fracasso, por outro lado, esta mesma descoberta desobstruiu a consciência dos povos outrora colonizados e, hoje, confrontados com a necessidade de superar o elemento racial como fundamento da clivagem que separa o mundo do colono ao do colonizado<sup>1359</sup>. Pois, com as independências, os (ex)colonizados perceberam que o colonialismo seria, doravante, uma questão de atitude ou de “modus operandi” e não mais uma questão essencialmente racial e geográfica.

Hoje, esta leitura fanoniana parece fazer-se realidade se tivermos em atenção os dois tipos de sentimentos diametralmente opostos, mas presentes entre os (ex)colonizados na pós-independência: o sentimento de ser um digno contemplado no processo de acumulação primitiva de capitais e o sentimento de ter sido usado e traído em nome de um ideal nacional obsoleto<sup>1360</sup>. E é deste duplo sentimento que deve emergir um terceiro capaz de relançar os ideais da descolonização efetiva de África. Na verdade, este terceiro sentimento já consta da literatura política de Fanon, trata-se do “neutralismo”, isto é, um sentimento de “compromisso gratuito” para com o projeto de nação que deve ganhar corpo em cada Estado independente de África.<sup>1361</sup>

Fanon recorda, com efeito, que no lançamento da luta de libertação nacional, num contexto de sonho por uma descolonização efetiva dos Estados de África, tinha sido adotada como autêntica, toda ação e reflexão que contribuíssem para o desmoronamento do modelo social colonial e favorecesse a emergência do “Estado-nação” como lugar de concretização das aspirações mais profundas dos (ex)colonizados, tais como: a liberdade, a igualdade, a integração e a prosperidade de todos os autóctones<sup>1362</sup>. Este sonho alimentou a impressão de que a opressão colonial tinha unificado os povos africanos,

---

<sup>1359</sup> Cfr. FANON, Frantz (1968). Op. cit., p. 119.

<sup>1360</sup> Cfr. *Id.*, p. 114.

<sup>1361</sup> Cfr. *Id.*, p. 64.

<sup>1362</sup> Cfr. *Id.*, p. 38.

mobilizando-os, em alguns casos, para a luta armada, todos numa única direção, num único sentido e em torno de um discurso comum. Pois, tal como diz Fanon:

a mobilização de massas por ocasião da guerra de libertação nacional introduziu em cada consciência do colonizado a noção de uma causa comum, de um destino nacional e de uma história coletiva<sup>1363</sup>.

Este pressuposto, deixa, em teoria, transparecer que a segunda fase da descolonização seria consagrada à construção da nação. Um projeto, a priori, facilitado pela existência dessa argamassa preparada, em meio, ao sangue e à cólera. Todavia, o desejo mimético da violência ou simplesmente, a vontade de potência, de muitos (ex)colonizados, aliada ao instinto de auto-consagração de alguns partícipes na luta anticolonial (certos nacionalistas e intelectuais) à categoria de heróis nacionais e detentores de direitos especiais, ditou o aborto prematuro da ideia de construção da nação que nunca evoluiu para um projeto concreto. A ambição e o oportunismo destas elites fizeram com que alguns se arrogassem o título de libertadores. Outros tantos, mostraram-se ciumentos desta auto-consagração e abstiveram-se em confiar o seu futuro, o seu destino e a sorte das suas pátrias a particulares Leviatãs, usando a expressão de Thomas Hobbes, cuja vocação já era óbvia: servir de forma imediata os interesses ocidentais e de forma mediata os seus próprios interesses<sup>1364</sup>. Mas no final do dia, cada um, destes novos Leviatãs, preferiu tirar o seu dividendo, servindo-se da pátria, porque a praxis que os tinha lançado num corpo-a-corpo desesperado com o (ex)colonizador conferiu-lhes um gosto voraz pelo mundo do colono.

De referir que a ambivalência dos africanos consubstanciada no conflito das interpretações, usando a expressão de Paul Ricoeur, em torno do conceito de descolonização foi, e, é o reflexo da crise de muitos “Estados” africanos hoje. E para tematizar a crise do Estado em África, na era poscolonial, Fanon chama ao debate, para lá de toda a discussão que uma tal percepção possa suscitar, o princípio de individualismo que considera como um dos apanágios Europeus que subverteu o princípio da solidariedade e do primado da comunidade sobre o indivíduo, enquanto referências significativas da tradição africana. Na sua argumentação, Fanon alega que as elites e os intelectuais africanos aprenderam dos seus mestres que antes da comunidade está o indivíduo, chamado a afirmar-se como uma subjetividade cuja riqueza é a sua inteligência

---

<sup>1363</sup> FANON, Frantz (1968). Op. cit., p. 73.

<sup>1364</sup> Cfr. *Id.*, p. 74.

e sua sagacidade. E neste lógica individualista da vida, os interesses individuais sobrepõem os interesses comunitários<sup>1365</sup>.

## **6.2. Da radicalização do primado dos interesses individuais ao paradoxo do discurso sobre a construção do “Estado-nação” no contexto poscolonial de África**

Para fundar a sua tese sobre o paradoxo do discurso sobre a construção do Estado-nação em África, Fanon questiona a eficácia e a compatibilidade de um tal projeto com a consagração do primado dos interesses individuais sobre os interesses coletivos, num contexto em que o negro interiorizou a filosofia do primado do sujeito sobre a comunidade e aprendeu que o cálculo de interesses, os silêncios insólitos, as segundas intenções, o espírito subterrâneo, o segredo, a astúcia, etc., são outros modos de sobreviver que concorrem para o sucesso individual. Na verdade, todas estas altimanhas a favor de um individualismo egoísta revelaram-se inconsistentes durante a luta de libertação nacional, sobretudo, nas regiões em que a luta implicou derramamento de sangue, onde a irmandade e a camaradagem foram os pilares fundamentais e o segredo da vitória<sup>1366</sup>. No entanto, nem esta lição de vida permitiu a exorcização coletiva e a auto-exorcização da ambição interiorizada por vários nacionalistas e intelectuais no contexto colonial e poscolonial. De facto, a experiência revelou que muitos líderes nacionalistas evocaram a necessidade e a sublimidade da solidariedade social e do primado da comunidade sobre o indivíduo a título meramente instrumental, tal como alude Fanon quando afirma:

estes meninos já viciados e mimados, ontem pelos colonialistas e hoje pelas autoridades nacionais, implacáveis nos seus instintos individualistas, nunca deixaram de apostar com os seus aliados colonialistas, na organização da pilhagem dos poucos recursos nacionais por meio de roubos legais, de operações de importação e exportação, de especulação de bolsas, cavações, sociedades anónimas, etc.<sup>1367</sup>.

Convenhamos, pois, que este instinto individualista, encarnado por várias elites e intelectuais africanos, consolidado pela vontade de um enriquecimento fácil, ofuscou, em grande medida, o sonho coletivo de construção de um “Estado-nação” em quase todos os Estados de África, especialmente, aqueles a sul do Saara. Levou, de igual modo, ao abandono da autenticidade política, trocada pela assunção de uma política mais demagógica do que autêntica que forjou um discurso propagandista da necessidade de um

<sup>1365</sup> Cfr. FANON, Frantz (1968). Op. cit., p. 35.

<sup>1366</sup> Cfr. *Id.*, p. 35.

<sup>1367</sup> Cfr. *Id.*, pp. 35-36.

sacrifício coletivo provisório, impondo uma austeridade involuntária aos seus respetivos povos, em nome de um suposto progresso e desenvolvimento social futuros, que nunca deixou de ser assunto do futuro para a grande maioria dos africanos. Para pôr a nu esta demagogia política instrumentalista das populações, Fanon, em jeito de desabafo, faz uma crítica-denúncia nos seguintes termos: “estes novos colonos vão exigir dos trabalhadores agrícolas uma atividade imensa, em nome, claro, do esforço nacional”<sup>1368</sup>.

Esta asserção, aparentemente extemporânea, hoje, mantem, no entanto, a sua atualidade nas diversas formas de austeridades aconselhadas a vários povos africanos pelos respetivos governantes em contraste com o esbanjamento ostensivo e, muitas vezes, escandaloso de recursos públicos pelos mesmos governantes, em nome dos seus respetivos Estados. E Fanon admite que foi deste exemplo de esbanjamento vindo de cima que nasceu, em África, a ambição pela vida fácil ou pelo bem-estar, sem qualquer esforço. Uma ambição que, no entender de Fanon, não poupou nem o proletariado, nem a massa de desempregados, nem os pequenos artesãos, nem mesmo os que desempenham os chamados ofícios humildes<sup>1369</sup>. Porque todos, e cada um a seu nível, foram afetados pelo impulso mimético de grandeza e seduzidos pelo discurso de uma prosperidade sem esforço, consubstanciado no único sacrifício de expiação tornado possível por um bode expiatório. Esta atitude nacionalista e ultranacionalista generalizada transparece em várias reivindicações, que ocorrem dentro do continente africano, nas quais os autóctones reclamam a substituição dos seus congéneres não nacionais e, em certos casos, o seu repatriamento e expropriação dos seus bens, em benefício dos nacionais. De onde se deduz que o colonialismo suscitou um nacionalismo que roça os limites do chauvinismo, do racismo e da xenofobia odiosa, pondo, deste modo, em causa um outro projeto paralelo ao da descolonização dos Estados africanos, isto é, o projeto da unidade do continente africano<sup>1370</sup>.

Este quadro comportamental revela que nos Estados subdesenvolvidos independentes de África o recurso às facilidades económicas ou patrimoniais, por vias ilegais (tráfico de influência, etc.), é uma mentalidade transversal resultante do desejo mimético do mundo do colono enraizado no subconsciente do (ex)colonizado. Muitos governos africanos, diz Fanon, financiam e encorajam projetos adjudicados a indivíduos concretos que tiram benefícios deles, mas que recusam de correr o menor risco por eles,

---

<sup>1368</sup> Cfr. FANON, Frantz (1968). Op. cit., p. 128.

<sup>1369</sup> Cfr. *Ibid.*

<sup>1370</sup> Cfr. *Ibid.*

pondo em causa qualquer projeto de modernização da agricultura, tanto por falta de iniciativas que implicam riscos, quanto por falta de planos de desenvolvimento que implicam iniciativas e capacidades inovadoras. E para agravar o referido quadro de desorientação dos jovens Estados africanos, o discurso demagógico, como subversão do ideal político, aparece como a forma mais elegante de dissimular uma tal ambição e de evitar ou adiar a possibilidade de qualquer “big-bang” interno<sup>1371</sup>.

Adiar na medida em que, para lá de toda a sua elegância e profundidade retórica, o discurso demagógico das elites africanas, se tem revelado, com o passar do tempo, a causa da sua própria fraqueza ante a conclusão das massas que o reputam de “plano nacional de lavagem cerebral” para gizar o enriquecimento de uns (a pequena minoria) e o empobrecimento de outros (a grande maioria). Uma demagogia que, segundo Fanon, tende a ignorar uma verdade necessária, a que estabelece que: “em cada alma de um povo longamente oprimido e que descobriu a lei da contra-violência, como método de se reerguer das cinzas, o instinto da violência está sempre à flor da pele”<sup>1372</sup>.

Depreende-se, desta afirmação fanoniana, que a ideia de “nação” emergida no contexto colonial é, em si mesma, um foco de tensão entre os africanos e um lugar de fragmentação de muitos Estados africanos, sobretudo, a sul do Saara. O que nos permite afirmar que este projeto de “nação” nascido da vontade de canalizar a violência revolucionária para um inimigo comum, carece de uma reapreciação. Pois, se na junção de sinergias pela causa da independência e da reconquista da liberdade o apelo à consciência nacional era o elemento crucial para a mobilização e congregação dos povos, hoje a consciência nacional impõe outros desafios. Ou seja, a ideia de “nação” remete para a conceção de um projeto de desenvolvimento (político, ético, cultural, económico, científico e tecnológico) simétrico e inclusivo que se consubstancie na igualdade de oportunidades e na igualdade de todos perante a lei, num esforço conjunto de integração de todos povos que compõem cada Estado africano<sup>1373</sup>.

Desde logo, os africanos precisam de assumir que a ideia de “nação-liberdade” que permitiu a transferência das desavenças tribais e a assunção do amor fraterno como condição prévia para enfrentar os algozes e (r)edirecionar o ódio para um inimigo comum constitui, ao mesmo tempo, a força e a fraqueza deste projeto. Força (no passado) na medida em que os colonizados, com as devidas exceções, assumiram durante a luta de

---

<sup>1371</sup> Cfr. FANON, Frantz (1968). Op. cit., p. 129.

<sup>1372</sup> Cfr. *Id.*, p. 36.

<sup>1373</sup> Cfr. *Ibid.*

libertação a verdade segundo à qual: “onde cada irmão combate aí está a nação<sup>1374</sup>”. E foi, em grande medida, esta determinação pela liberdade que convulsionou o mundo colonial até à inversão de papéis, pelo menos em teoria, tal como reconhece Jean-Paul Sartre na seguinte afirmação: “fomos homens à custa deles e agora eles se fazem homens à nossa custa”<sup>1375</sup>. Mas a sua fraqueza (no presente) reside no facto de que a renúncia individual ou tribal à violência endógena e exógena não assentou numa vontade e convicção coletiva que se traduzisse na preocupação e no compromisso de dar corpo aos ideais da nação vislumbrada, isto é, tal como diz Sartre, na preocupação de cada um em “tornar-se, juntamente com os outros, homem ou mulher de melhor qualidade”<sup>1376</sup>. Compromisso, este, que teria permitido que a ideia de nação se articulasse no interior de um vir-a-ser coletivo que encontra na melhoria da qualidade de vida para todos, o seu lugar de afirmação e de consolidação.

A não consecução deste desiderato permite aferir que a crise dos ideais norteadores da ideia de “nação”, constitui *ipsis verbis* a crise do próprio projeto de “nação”. E para se referir à crise do projeto de “nação” em África, não obstante o seu carácter não homogêneo nos Estados pós-independentes ou em via de independência, Jean-Paul Sartre denuncia o malabarismo colonial que minou, à partida, o ideal da descolonização tal como vislumbrado pelos (ex)colonizados. Na sua ótica, este mal-estar, que conta com a viva colaboração dos africanos, tem as suas raízes mais profundas na própria estratégia colonial de dividir para melhor reinar. Prova disso, prossegue Jean-Paul Sartre, alguns receberam uma falsa independência, outros receberam uma liberdade plena mas cercada de ameaças de uma agressão imperialista arquitetada desde a metrópole que fabricou a burguesia nacional, forjou classes, dividiu os colonizados em “selvagens” e “evoluídos”, incrementou a estratificação das sociedades colonizadas, dinamizou as oposições fazendo jus ao antigo ditado “*divide et impera*”<sup>1377</sup>. Este quadro de coisas, acrescenta Jean-Paul Sartre, confere uma capital importância ao diagnóstico, mais uma vez, certo de Fanon que fala em duas formas de lutas numa única<sup>1378</sup>.

Jean-Paul Sartre, valoriza, desta maneira, a afirmação fanoniana segundo a qual a luta pela descolonização de África implica, *ipso facto*, a luta da (ex)colónia contra toda as formas de manutenção da opressão colonial e, na mesma proporção, a luta da colónia

<sup>1374</sup> Cfr. FANON, Frantz (1968). Op. cit., p. 36.

<sup>1375</sup> Cfr. SARTRE, Jean-Paul (1968). Op. cit., p. 15.

<sup>1376</sup> Cfr. *Id.*, p. 16.

<sup>1377</sup> Cfr. NGANGWESHE, Jean-Jacques (2018). Op. cit., pp. 1-4.

<sup>1378</sup> Cfr. SARTRE, Jean-Paul (1968). Op. cit., p. 6.



contra si mesma. De facto, nenhum projeto de descolonização pode ser efetivo sem que todas as barreiras montadas no interior de cada Estado africano, teoricamente independente, sejam completamente derretidas. E Fanon já tinha bem claro que a fragmentação operada, com sucesso, no interior dos Estados africanos culminaria em falsas independências ou em soberanias comprometidas. Porque na realidade, tal como refere Jean-Paul Sartre, estes Estados continuam nas mãos dos imperialistas<sup>1379</sup>. Diga-se, em boa verdade, que as independências de muitos Estados africanos a sul do Saara foram, em certos casos, um desenho do sonho neocolonialista que Jean-Paul Sartre chama, e se calhar sem razão, de sonho preguiçoso das Metrôpoles. Dizemos, se calhar sem razão, porque os factos têm vindo a desmentir a convicção de Jean-Paul Sartre segundo a qual o maquiavelismo ocidental tinha poucos poderes sobre a nova África extremamente vigilante que, ao andar dos tempos, iria desmascarando uma após outra as mentiras do Ocidente<sup>1380</sup>.

Aliás, o próprio Fanon situa a força do neocolonialismo em África no olhar que o (ex)colonizado alimentou sobre o mundo do (ex)colonizador. Na sua análise do olhar do negro sobre a realidade colonial, Fanon mostra que embora o negro abominasse a opressão colonial, nunca deixou de sonhar e almejar o mundo do (ex)colono a exemplo da espada de Dâmocles. Ou seja, o seu olhar sobre o colono foi sempre um olhar de luxúria, de desejo e de inveja, ao mesmo tempo. Por conseguinte, o desejo pelo estilo opulento da vida do colono foi e é transversal aos colonizados. Aliás, o grito dos grandes agricultores nacionais pela nacionalização do património colonial e o grito das massas pela nacionalização das propriedades e negócios dos expatriados, muitos dos quais africanos, foi disso a expressão mais eloquente<sup>1381</sup>.

Na verdade, diz Fanon, estes agricultores nacionais, tirando proveito da cultura instalada, por tráfico de influências, exigiram a nacionalização das explorações agrícolas dos colonos mediante o recurso às facilidades e aos favores ilegais que antes aproveitavam aos colonos estrangeiros. E mediante múltiplas barganhas chegaram a surripiar as fazendas outrora possuídas pelos colonos, reforçando, deste modo, a sua influência pessoal sobre a região em vez de renovar a agricultura, intensificá-la e integrá-la numa economia realmente nacional. Por conta disso, esta nacionalização significou apenas o reforço e a legitimação da exploração dos trabalhadores agrícolas em nome de

---

<sup>1379</sup> Cfr. SARTRE, Jean-Paul (1968). Op. cit., pp. 6-7.

<sup>1380</sup> Cfr. *Id.*, p. 7.

<sup>1381</sup> Cfr. FANON, Frantz (1968). Op. cit., p. 29.

um suposto progresso nacional<sup>1382</sup>. Importa, aqui, referir que Fanon confere um sentido “*sui generis*” ao conceito de nacionalização. Na sua ótica,

nacionalizar o sector terciário é organizar democraticamente as cooperativas de compra e venda. É descentralizar essas cooperativas, interessando as massas na gestão dos negócios públicos. Nacionalizar significa, em última análise, politizar o povo<sup>1383</sup>.

Efetivamente, para Fanon, o nacionalismo não é uma doutrina política, nem é um programa propagandista. O nacionalismo é uma consciência coletiva que se consubstancia num conjunto de medidas factíveis e inclusivas, propiciadoras do bem-estar individual e coletivo e, conseqüentemente, da harmonia social. Porque o nacionalismo visto e assumido como uma mera doutrina ou propaganda política é um verdadeiro recuo e entrave para o desenvolvimento dos povos. E para fundamentar o paralelismo que estabelece entre a nacionalização e a politização das massas, Fanon afirma que se, “se deseja poupar os países desses recuos, dessas paralisações e desses hiatos é preciso passar da consciência nacional à consciência política e social”. Para tal é necessário que os líderes africanos não ignorem a verdade histórica que estabelece que “os povos africanos, os povos subdesenvolvidos, ao contrário do que se costuma acreditar, edificam rapidamente sua consciência política e social. E habitualmente esta consciência é sempre anterior à consciência nacional<sup>1384</sup>.

Mas a gravidade desta verdade reside no facto de que a referência material desta consciência é uma exigência, quase sempre, violenta de uma justiça social paradoxalmente aliada a uma pretensão tribalista. Daí a necessidade de consolidar esta consciência local como condição de possibilidade do desenvolvimento local e lugar de abertura “inter-local” a partir do qual deve emergir a consciência nacional<sup>1385</sup>. Com esta afirmação, Fanon quer mostrar que a ideia de uma nação como uma realidade meta-social homogênea em qualquer Estado africano, com uma complexidade sociológica “*sui generis*”, é uma autêntica miragem. Aliás, Fanon nunca deixou de considerar que a questão da identidade cultural e a dos desafios culturais e sociais são, antes de mais, questões locais, antes de evoluírem para o plano nacional, continental ou ultra-continental<sup>1386</sup>. Daí a sua observação de que:

<sup>1382</sup> Cfr. FANON, Frantz (1968). Op. cit., p. 128.

<sup>1383</sup> Cfr. Id., p. 148.

<sup>1384</sup> Cfr. Id., p. 166.

<sup>1385</sup> Cfr. Id., p. 167.

<sup>1386</sup> Cfr. Id., p. 179.

a nação não existe em parte alguma desta África negra, senão num programa a ser elaborado por uma direção revolucionária e retomada lucidamente e com entusiasmo pelas massas<sup>1387</sup>.

Fanon parte do pressuposto de que, em muitos casos, os fundamentos culturais dos Estados africanos revelam-se bastante heterogêneos e, às vezes, estranhos uns aos outros, de tal modo que um programa nacional ou continental, sem um prévio trabalho intergrupar e intraestadual, pode se revelar disparatado. E em outros casos a ideia de um programa nacional ou continental de resgate de uma identidade cultural, primeiro ao nível interno de cada Estado e, posteriormente, ao nível de cada região inter-estadual e mais tarde ao nível continental, sem ter em conta a matriz “tri-cultural” que preside à mundividência sociocultural de várias comunidades africanas na atualidade, nomeadamente: a matriz negro-africana, judaico-cristã e árabe-muçulmana, pode redundar num caos social<sup>1388</sup>. Vale dizer que se estas matrizes não forem bem articuladas podem comprometer a possibilidade de um sentimento nacional a partir do qual se pode forjar a identidade nacional ou continental do povo africano, sem ofuscar as identidades locais. Pelo que se torna necessário reconhecer que a miscigenação cultural e a heterogeneidade de matrizes morais e sociais existentes em África constituem uma séria chamada de atenção de que o debate sobre a identidade cultural e política de cada estado-nação em África, enquanto pressuposto necessário para a edificação de um Estado-nação, está, tal como diz Fanon:

cada vez mais separada da atualidade. A identidade cultural encontra refúgio numa fogueira passionalmente incandescente e dificilmente abre caminhos concretos que seriam, contudo, os únicos capazes de lhe proporcionar os atributos de fecundidade, homogeneidade e densidade<sup>1389</sup>.

Pelo que é necessário “re-situar” este esforço nacional fazendo com que o espírito e os músculos dos homens e mulheres de cada região concreta e de cada Estado assumam, no seu inconsciente particular e coletivo, a responsabilidade partilhada de um engajamento local e global contra a fome, o obscurantismo e a miséria. Com esta posição, Fanon reforça a convicção de que “o trabalho das massas, sua vontade de vencer os flagelos que as excluíram, durante séculos, da história do cérebro humano, deve se estender por todos os povos” em cada Estado independente da África subsaariana<sup>1390</sup>.

<sup>1387</sup> FANON, Frantz (1968). Op. cit., p. 166.

<sup>1388</sup> Cfr. *Id.*, p. 176.

<sup>1389</sup> Cfr. *Id.*, p. 177.

<sup>1390</sup> Cfr. *Id.*, p. 166.

Pois, o espírito nacionalista materializa-se também na conceção de um programa económico que incluía a repartição de riquezas e a salvaguarda de relações sociais. Nesta conformidade, Fanon é, deveras, convencido de que se o projeto de construção do Estado-nação:

não se torna explícito, se não é enriquecido e aprofundado, se não se transforma rapidamente em consciência política e social e em humanismo concreto, desemboca num beco sem saída<sup>1391</sup>.

E para tematizar a questão da identidade nacional e contornar o risco de acantonar o projeto de nação numa ideia estéril e desprovida de qualquer conteúdo, Fanon defende o estudo de valores comuns, transversais a todas as comunidades, que constituem um determinado Estado, como ponto de partida para uma unidade nacional a partir de uma base comum. Se no plano de hábitos, usos e costumes é impossível diluir todos os povos numa única realidade, no plano axiológico é possível e necessário que os Estados definam valores comuns e amplamente consensuais. Valores com um alcance supra-cultural, supra-regional e supra-partidário e, no entanto, capazes de nortear cada ego e cada grupo e congregar a totalidade dos cidadãos em torno de um único e mesmo ideal, conferindo-lhes a dimensão de uma identidade nacional. Estes valores, diz Fanon, não precisam de ser uma invenção “*ex nihilo*”, podem ser identificados no tradicional mosaico cultural pré-colonial dos povos que configuram cada Estado africano, numa perfeita simbiose com os valores autênticos da modernidade ocidental, incluído também aqueles advindos das matrizes judaico-cristã e árabe-muçulmana<sup>1392</sup>.

De facto, a proclamação do Estado-nação em África, nos termos em que foi feito, isto é, antes do debate sobre os desafios de reconhecimento e afirmação das identidades locais e regionais e antes, mesmo, da assunção da necessidade de impulsionar uma educação multicultural e intercultural, como caminho para a edificação de uma identidade nacional, consciente da multiculturalidade que constitui a realidade sociopolítica de cada Estado africano, não só no plano das mais distintas nações-étnicas existentes no interior de cada território, como também no plano do hibridismo cultural emergido do encontro entre as tradições africanas, a modernidade ocidental, incluindo a herança judaico-cristã e a civilização árabe-muçulmana, configura uma negação expressa da identidade multicultural e multinacional constitutivo dos Estados-poscoloniais africanos. Daqui decorre a leviandade do discurso político levado a cabo pelos Estados-poscoloniais de

---

<sup>1391</sup> FANON, Frantz (1968). Op. cit., p. 166.

<sup>1392</sup> Cfr. *Id.*, p. 174.

África sobre uma presumível promoção da cultura nacional e continental a partir de uma simples promulgação de leis e de coibição de certos atos ou comportamentos com pendor étnico-tribal em nome de uma pseudo-política de preservação da cultura e da identidade nacional que se ignora e que é ignorada pelos seus destinatários em termos de premissas concretas e devidamente articuladas com a realidade vivida destes últimos<sup>1393</sup>.

De salientar que o entendimento atual da cultura já superou os limites da atividade artística, estética ou intelectual nos termos em que era circunscrito pela Renascença. Jack Lang e Jean-Pierre Colin, por exemplo, defendem que, hoje, a cultura engloba a atividade científica e técnica do homem, bem como os novos modos de expressão que estão intimamente ligados à evolução científica e técnica, incluindo a música<sup>1394</sup>. Hoje, o conceito cultura cobre, não só a atividade individual, mas também o segmento do modo de produção, a indústria do lazer e a indústria do ambiente. Desde esta perspetiva, a cultura enquanto produção autêntica do cidadão é indissociável à liberdade. De facto, a Carta Cultural Africana, adotada pela OUA em Julho de 1976, estabelece que:

toda a cultura dimana do povo e toda a política cultural africana deve necessariamente permitir ao povo desenvolver mais responsabilidade em relação ao desenvolvimento do seu património cultural<sup>1395</sup>.

Ora, admitir que toda a cultura emana do povo é, à partida, assumir que o exercício de liberdades fundamentais, em geral, e o da liberdade de escolha, em particular, estão salvaguardados. Nesta conformidade, os Estados-poscoloniais que se têm revelado como espaços de restrição, negociação, censura e negação de liberdades, afirmam-se, mesmo sem o admitir, como lugares antitéticos da cultura e, por conseguinte, lugares de esvaziamento do conteúdo supra-mencionado, extraído da Carta Cultural em epígrafe. E o mais agravante é que boa parte de tecnocratas dos Estados-poscoloniais de África se tem revelado desculturado e alienado, em relação às mundividências das distintas comunidades que compõem os Estados africanos, por se tratar de indivíduos que vivem uma relação de quase-rotura com as culturas africanas. Quis o destino, talvez por ironia, que aqueles que se afastaram dos fundamentos originais de culturas africanas e cuja adesão à cultura ocidental permaneceu superficial, isto é, “os mais culturalmente ambíguos que tivessem a missão de inculcar uma personalidade cultural aos outros”, isto

<sup>1393</sup> Cfr. MWAYILA, Tshiyembe (2000). Op. cit., pp. 63.64.

<sup>1394</sup> Cfr. LANG Jack & Jean-Pierre COLIN (1984). *La culture entre les peuples et les États: vers un nouveau droit internacional*. Paris, Éditions Pedone, Melanges Chaumont, pp. 181-183.

<sup>1395</sup> Cfr. ENCYCLOPÉDIE JURIDIQUE DE L'AFRIQUE (1982). *Charte Culturelle de l'Afrique*. Tome 2, Abidjan, Nouvelles Éditions Africaines, p. 351.

é, àqueles que são ainda portadores de uma autêntica e genuína consciência e personalidade cultural<sup>1396</sup>.

Aliás, se o realismo e a objetividade são assumidos, tal como recorda Fabien Eboussi, como começo da sabedoria que nos impõe o reconhecimento do progresso ocidental como um caminho de renúncia impossível, ou seja, se do ponto de vista de tecnologias industriais ou de técnicas modernas de trabalho e de organização administrativa e social, o realismo, a objetividade e o bom-senso impõem-nos a necessidade de uma inquestionável adesão, do ponto de vista humanista e ético, tal como defende Fanon, Dussel e outros, o modelo ocidental já deu bastantes provas de sua “desrazão”. O humanismo e a ética “bantu” ou de comunidades tradicionais africanas, com alguns empréstimos aqui e lá, podem ser uma significativa alternativa capaz de humanizar a razão e de racionalizar o humano<sup>1397</sup>.

De resto, é unânime a percepção segundo a qual, uma grande parte dos povos da África subsaariana sofreu uma profunda alienação cultural, quer por via de imposição da cultura mais forte, no caso, a cultura europeia ou ocidental, quer por via de uma lavagem cerebral que culminou pela preferência da cultura ocidental em detrimento da cultura local de cada povo. Esta alienação alicerçada no mais profundo do inconsciente dos povos africanos, não levou apenas a destruição da matriz cultural dos povos africanos, mas também e sobretudo ao desprezo das mundividências socioculturais africanas pelo próprio negro. Mas ao mesmo tempo que o negro despreza as tradicionais mundividências socioculturais africanas, põe também em causas vários elementos da mundividência europeia, em particular e ocidental, em geral, pelo facto de ter desmascarado a sua incongruência interna entre o dizer e o fazer. Diante deste cenário de dupla inconformidade, gerador de um conflito interno que não acontece sem desembocar na crise de identidade, a África precisa de se reinventar psicologicamente, axiologicamente e culturalmente. Há que assumir, definitivamente, que é da solidez interna desta reinvenção que dependerá o sucesso de reformas políticas e económicas capazes de relançar o desafio, não só, de edificação de nações fortes e coesas, mas também de um verdadeiro desenvolvimento e progresso de cada Estado africano<sup>1398</sup>.

Para completar esta reflexão, Fabien Eboussi Boulaga advoga que a eficácia deste processo de reinvenção de uma identidade cultural comum deve encontrar as suas raízes

---

<sup>1396</sup> Cfr. MWAYILA, Tshiyembe (2000). Op. cit., pp. 66-67.

<sup>1397</sup> Cfr. BOULAGA, E. Fabien (1977). Op. cit., p. 79.

<sup>1398</sup> Cfr. FANON, Frantz (1968). Op. cit., p. 174.

na tradição africana. Pois, é preciso não ignorar que embora não seja o único pressuposto que configure uma certa maneira de ordenar o real, a tradição de um povo define o quadro simbólico no interior do qual se desenham as regras de criatividade e inovação de uma consciência coletiva e individual que não se ignora, sobretudo quando o seu horizonte teleológico e axiológico é o projeto de um “viver-juntos” em torno de um destino comum vislumbrado a partir de um fundamento comum<sup>1399</sup>. Visto desde este ponto de vista, a tradição torna-se um apelo, “não a imitar os precedentes estrangeiros, mas a inventar modelos adequados à integridade da realidade local”, e, conseqüentemente, a investir nesta exigência de invenção recursos de uma “equilibrada racionalidade moderna, que não seja unilinear, nem necessariamente normativa” ou “uni-normativa”. Esta tradição de inventividade, criatividade e inovação é a consciência de um “nós” concreto que se abre ao mundo, a novas experiências e a novas aventuras. Em suma, à uma “exterioridade cultural objetivada nas organizações, representações e instituições, num laço genealógico com outros”<sup>1400</sup>.

Esta assunção fanoniana de inventividade e inovação, como exigência poscolonial dos povos africanos chamados a se reinventar, corroborada por Fabien Eboussi Boulaga, decorre da convicção de que, no plano psico-afectivo, este projeto de reinvenção da mundividência coletiva sociocultural, a partir de uma base axiológica comum, é de sacramental importância, porquanto permite o alargamento do raio de afeto tribal à escala regional, inter-regional e nacional. E para tornar mais clara e precisa a sua posição, Fanon recorda que o colonialismo não só encerrou os povos da África negra em suas malhas, mas, esvaziou também os seus cérebros de toda a forma, profundidade e conteúdo axiológico. Fanon defende, com efeito, que numa espécie de perversão lógica, o colonizador orientou-se para o passado dos povos africanos com o objetivo de o deformar, desfigurar e aniquilar. O colonialismo procurou inculcar na cabeça dos indígenas que sem a sua presença no continente africano a vida seria uma barbárie, um aviltamento e uma animalização. Mas, no fundo, a grande verdade é que:

o colonizador [...] pretendia ser visto [...] sob a forma de uma mãe que [...] defende o filho contra ele mesmo, contra seu ego, contra sua fisiologia, sua biologia, sua infelicidade ontológica<sup>1401</sup>.

Por isso, a tarefa de desvalorização da história do período anterior à colonização deve hoje adquirir uma significação dialética. O que implica dizer que pensar num plano

<sup>1399</sup> Cfr. BOULAGA, E. Fabien (1977). Op. cit., pp. 157-158.

<sup>1400</sup> Cfr. *Id.*, p. 170.

<sup>1401</sup> FANON, Frantz (1968). Op. cit., p. 175.

axiológico nacional, hoje, deve ser expressão de uma consciência que se engaja em trabalhar na redinamização de culturas locais, resgatando o que de prestigioso havia e, eventualmente, há nestas culturas, como uma base indispensável para se forjar uma cultura nacional intra-estadual, como condição de possibilidade para se pensar uma identidade negro-africana. Esta luta só será possível se as elites e os intelectuais africanos compreenderem e reconhecerem que uma boa parte do passado da África negra “não era de vergonha mas de dignidade, de glória e de solenidade”<sup>1402</sup>. Ou seja, uma tradição detentora de um enorme manancial axiológico que pode ser enriquecido com certos valores da modernidade ocidental e com vários princípios cristãos e islâmicos. Desde esta perspectiva, a reivindicação de uma cultura nacional a partir da tradição africana passada, com os necessários empréstimos das matrizes axiológicas já identificadas, não reabilita apenas o passado cultural dos povos africanos, mas justifica, em boa verdade, uma cultura nacional futura, sem a qual não é possível *cogitar*, de forma criteriosa e realística, o Estado-nação em cada Estado independente de África.

### **6.3. Independências em África, entre negociações e compromissos: Frantz Fanon e a denúncia de um projeto de “Estado-nação” hipotecado desde a sua gênese**

Tal como já foi referido no ponto anterior, Fanon não tem qualquer dúvida em admitir que, para muitos colonizados, o mundo do colono foi sempre um mundo hostil e, conseqüentemente, contestado, mas, ao mesmo tempo, e de forma paradoxal, ambicionado pelos colonizados. Um mundo que causa inveja ao colonizado, um mundo apetecível e cobiçado. Por isso, do ponto de vista clínico, Fanon mostra que, psicologicamente, o colonizado nunca pensou acabar ou erradicar a colonização porque sempre sonhou poder um dia substituir o colono e desfrutar da sua posição, pois:

este mundo hostil, pesado, agressivo, que rechaça com todas as suas asperezas a massa colonizada, representa não o inferno do qual todos desejariam afastar-se o mais depressa possível, mas, simultaneamente, um paraíso ao alcance da mão, protegido por terríveis molossos<sup>1403</sup>.

Foi a interiorização de uma tal vontade que desencadeou um sentimento de culpabilidade, sobretudo entre as elites e intelectuais africanos colonizados. Uma culpabilidade assumida como uma espécie de maldição a exemplo da espada de Dâmocles. E é este o sentimento que, em muitos casos, justifica a predisposição renovada do negro que está sempre pronto a abandonar seu papel de caçado para assumir o de

<sup>1402</sup> Cfr. FANON, Frantz (1968). Op. cit., p. 167.

<sup>1403</sup> *Id.*, pp. 39-40.



caçador. Ou, como já referimos, de perseguido a perseguidor, não tanto no plano dialético de inversão de posições entre o senhor e o escravo, mas, sobretudo, no plano de uma redinamização da lógica do eterno retorno do mesmo, mas já não pelos mesmos, numa clara deslocação e substituição dos atores coloniais<sup>1404</sup>. Realidade que, em si, torna difícil ou mesmo impossível o sucesso de qualquer projeto de construção do “Estado-nação”. De facto, Fanon denuncia as falsas independências de África, acusando, para o efeito, os representantes de partidos políticos nacionalistas, as elites, os intelectuais e os comerciantes ou a burguesia nacional que tinham os olhos nos polos de desenvolvimento e nos palácios dos colonos. Foi por esta razão que durante a luta colonial estes indivíduos, na sua maioria, diz Fanon, não apostavam na necessidade da prova de força, antes, buscavam vias alternativas, rejeitando claramente a ideia da destruição radical da ordem colonial vinda das massas<sup>1405</sup>.

E na sua astúcia, conseguiam ser violentos nas palavras e reformistas nas atitudes. Pois, a sua verdadeira preocupação não era tanto a abominação da opressão colonial e o advento de um “Estado-nação”. O que eles, na verdade, reclamavam era a melhoria de sua sorte e do seu “*status*”. Discutiam acordos de representação eleitoral, de liberdade de imprensa, de liberdades de associação e reformas políticas, etc. Mas, em última análise, estes intelectuais e elites investiam a sua agressividade na sua vontade mal dissimulada de substituir o colono. Uma agressividade ao serviço dos seus próprios interesses porque lutavam para o advento da nova classe de uma burguesia de colonizados libertos<sup>1406</sup>. E para fazer jus à esta ambição dissimulada, estes dirigentes de partidos nacionalistas preferiam a via da não-violência e de compromissos, ao invés de acordos, para equacionar o problema colonial. E parece óbvio que estas elites e intelectuais tinham a plena consciência de que estes arranjos introduziriam, no novo cenário político dos Estados africanos, uma série de exigências que tornariam não exequíveis os ideais norteadores da descolonização reivindicada.

Pois, a assunção destes compromissos tornaria a descolonização numa farsa e num simulacro para o bem e a prosperidade da nova aliança entre o sistema colonial e a jovem burguesia nacional<sup>1407</sup>. Aliás, numa terminologia própria, a seu estilo, Boaventura de Sousa Santos afirma, a exemplo de Jean-Paul Sartre, que “a prosperidade da Europa foi

---

<sup>1404</sup> Cfr. FANON, Frantz (1968). Op. cit., p. 39.

<sup>1405</sup> Cfr. *Id.*, p. 40.

<sup>1406</sup> Cfr. *Id.*, p. 45.

<sup>1407</sup> Cfr. *Id.*, p. 46.

construída com a transferência de riquezas do Sul global, primeiro das colônias e posteriormente com as lógicas neocoloniais”<sup>1408</sup>. Já o dissemos que as condições históricas nas quais se efetuaram as independências, nos anos sessenta e os regimes de capitação que presidiram aos acordos desiguais de cooperação e de defesa, por um lado, e a ambição, a desorganização e o desejo patológico de alcançar o poder, da parte das forças políticas nacionalistas, bem como os acordos secretos cujas cláusulas, pelo menos algumas, estabeleciam o direito de propriedade sobre o solo, o subsolo e o espaço aéreo dos Estados africanos, a favor de potências ocidentais, constituem, por outro lado, o lugar de força e de fraqueza, não só, do processo de descolonização de África, mas também de questionamento de um eventual sucesso do projeto de construção do “Estado-nação” em África.

E é óbvio que a veracidade destes dados históricos constitui, em si mesma, uma evidência de falta de vontade externa e interna em liquidar, de forma definitiva, o colonialismo e as suas formas mais sofisticadas e modernas e de edificar um Estado verdadeiramente nação em África. Visto, desde este ponto de vista, a colonização em África foi apenas contratualizada, inovada e modernizada sob a capa, o amparo e o beneplácito de poderes locais. Aliás, Achille Mbembe recorda, a este respeito, que os líderes africanos não são simples fantoches entre as mãos de mágicos de potências ocidentais e asiáticas e de instituições internacionais, eles são, em última análise, a encarnação de jogadores natos e apaixonados destes jogos de esconderijos e de quem perde ganha<sup>1409</sup>. Mas, o mais grave neste jogo de alianças e de compromissos é que os compromissos, de tipo económico e político, assumidos pelos africanos extravasam o âmbito dos arranjos entre a burguesia nacional e a burguesia colonialista.

Em todas estas movimentações estão também misturados os interesses e objetivos capitalistas em franco confronto com interesses de países socialistas. Mas para lá de tudo isso, existe um interesse muito transversal que se resume no acordo virtual e espontâneo entre os contendores: “a proteção de zonas económicas” cuja distância com a sua usurpação e açambarcação é bastante ténue. Esta preocupação conjunta de potências ocidentais, e hoje, também asiáticas, reforça a ideia de que a África não vale mais enquanto conjunto de seres humanos povoando territórios soberanos, mas, antes, como uma reserva económica e estratégica de nações desenvolvidas<sup>1410</sup>. A verificação destes

---

<sup>1408</sup> SANTOS, Boaventura de Sousa/José Manuel MENDES (2017). Op. cit., p. 68.

<sup>1409</sup> Cfr. MBEMBE, Achille (2010). Op. cit., p. 26.

<sup>1410</sup> Cfr. FANON, Frantz (1968). Op. cit., p. 46.

postulados, torna o conceito de independência uma palavra oca, que encobre uma visão estratégica de líderes e intelectuais de supostos partidos do povo, que nunca deixaram de estar do outro lado da barricada como vanguarda das negociações e dos compromissos cujos benefícios são mais para eles próprios do que para as massas<sup>1411</sup>.

Para sustentar a sua posição, Fanon recorre, a título paradigmático, às profundas, significativas e desconcertantes palavras do Sr. Léon M'ba, primeiro Presidente da República do Gabão independente, que na ocasião da sua primeira visita de Chefe de Estado a Paris dizia: “o Gabão é independente, mas entre o Gabão e a França nada mudou, tudo continua como antes”<sup>1412</sup>. E diante de uma tal declaração, surge uma pergunta irónica, mas bastante profunda e cuja resposta é ainda muito incerta: “para quando a descolonização de África”? Mas entre a pergunta e incapacidade de resposta está uma astúcia histórica do espírito colonialista que se diverte tremendamente nas (ex)colónias de África. Num tal contexto, as independências distanciam-se, claramente, do projeto de descolonização, na medida em que se confundem com uma mera mudança de atores para a continuidade da mesma peça sobre o mesmo palco.

E para fazer face à uma tal mentalidade é absolutamente necessário recuar ao já referido olhar desejoso do mundo do colono pelos (ex)colonizados como o lugar fenomenológico a partir do qual se deve analisar e procurar compreender os contornos, os arredores e as consequências de tais arranjos e compromisso que tornaram e tornam ainda ambígua o conceito de descolonização de África no contexto pós-colonial<sup>1413</sup>. Pois, se, de facto, a descolonização é o questionamento radical do sistema colonial e, conseqüentemente, lugar de transformação absoluta do antigo pelo novo, torna-se explícito de que qualquer tipo de compromisso, que escapa aos pressupostos básicos de um acordo de cooperação que salvasse a bilateralidade dos interesses das partes, entre o (ex)colonizado e o (ex)colonizador é uma forma refinada de manutenção da realidade colonial no contexto poscolonial e, conseqüentemente uma recusa implícita, mas voluntária de uma descolonização efetiva dos Estados africanos que não acontece sem a recusa do projeto de construção do “Estado-nação”.

Partindo desta observação, Fanon deduz que a crise do projeto de Estado-nação em África tem as suas raízes mais profundas no próprio sistema colonial. E a ser assim, torna-se razoável admitir que o projeto de descolonização foi inviabilizado desde a sua

---

<sup>1411</sup> Cfr. FANON, Frantz (1968). Op. cit., p. 47.

<sup>1412</sup> Cfr. *Id.*, pp. 51-52.

<sup>1413</sup> Cfr. *Id.*, pp. 39-40.

conceção. E, por conseguinte, precisa de ser repensado, assumindo que a África partiu em falso ou da desordem como instrumento político, usando as palavras de Patrick Chabal e de Jean-Pascal Dalos<sup>1414</sup>. Aliás, o próprio Fanon considera que as movimentações, os diálogos e as concertações havidas entre os líderes nacionalistas, pelo menos alguns deles, e as autoridades e burguesias coloniais revelaram-se, desde o primeiro momento do processo, como um verdadeiro impasse para uma descolonização efetiva de África e a edificação do Estado-nação<sup>1415</sup>. Para desvendar a jogada ambígua que culminou no desencanto dos ideais da descolonização dos Estados africanos, Fanon faz a seguinte acusação:

[...] o dirigente do partido nacionalista [...] apresenta-se, de bom grado, como interlocutor [...] esse partido do povo que nunca deixou de estar do outro lado da luta, vê-se colocado, por meio de uma ginástica qualquer, na vanguarda das negociações e de compromissos<sup>1416</sup>.

Hoje está mais do que visível que este pacto cindiu o ideal originário da descolonização e fragmentou as comunidades (ex)colonizadas entre as elites e os intelectuais que, doravante, vêm no movimento da descolonização imediata (independência) dos Estados africanos uma oportunidade de negociações, concertações e conceções, por um lado, e os autóctones, os verdadeiros indígenas, tidos como massas indistintas que representam “a imensa maioria dos povos excluídos destas negociações”, por outro lado. Estes últimos encararam a descolonização como o momento derradeiro que marca o fim radical da antiga era e o começo, sem qualquer mediação, de uma nova era. Mas se para estes a descolonização significa o fim radical da opressão e a reconquista absoluta da liberdade, da dignidade e da sua identidade cultural ofuscada e negada. Para aqueles, a descolonização é uma oportunidade ímpar para ocupar o lugar tão almejado e tão esperado do colono<sup>1417</sup>.

Está, aqui, retratado o drama de um ideal cindido entre duas aspirações, duas mentalidades antagónicas, norteando, de forma muito ambígua, o mesmo projeto político – a descolonização dos Estados africanos. É, pois, a partir deste dado que Fanon antecipa a situação neocolonial como condição de vários Estados africanos enquanto consequência da opção elitistas por uma clara “pseudo-libertação”. De facto, Fanon é peremptório em afirmar que com a sua opção, as elites coloniais e a burguesia colonialista reafirmam uma verdade: “a colonização continua”! Ora, esta continuidade não acontece sem remeter para

<sup>1414</sup> Cfr. CHABAL, Patrick & Jean-Pascal DALOZ (1999). Op. cit. pp. i-iii.

<sup>1415</sup> Cfr. FANON, Frantz (1968). Op. cit., p. 47.

<sup>1416</sup> *Ibid.*

<sup>1417</sup> Cfr. *Id.*, p. 48.

o plano de uma propaganda enganosa o “*slogan*” nacionalista segundo o qual “a luta continua e a vitória é certa”<sup>1418</sup>. Porque a única verdade certa é que, doravante, estão salvaguardados os principais interesses das (ex)potências coloniais e os lucros da casta burguesa nacional. Pois, para a burguesia ocidental, as concertações representam uma espécie de “retaguarda no terreno da cultura, dos recursos naturais, dos valores e da técnica”, permitindo, deste modo, que as riquezas de África e o seu capital humano sejam, definitivamente, uma espécie de reserva estratégica para a prosperidade ocidental<sup>1419</sup>.

E para agravar o quadro de pilhagem que grassa e desgraça esta parcela do continente africano, as várias elites e intelectuais aderiram à exploração interna das comunidades, como corolário do novo entendimento africano assente na seguinte equação: “poder político = oportunidade de enriquecimento”, reforçando, deste modo, o movimento de exploração externa instalado neste continente há vários séculos. Fanon nota, no entanto, que a equação, ora enunciada, tornou-se a principal causa da instabilidade política e da insegurança social generalizada que assola a África, porquanto propicia e legitima a “neo-exploração”, sobretudo, na parte do continente africano a sul do Saara. E ao mesmo tempo, deplora o referido entendimento que, na sua opinião, condena a África à regressão. Porque a ambição e a imoralidade destes líderes e intelectuais que não deixam os respetivos povos imunes, constitui o fundamento da moralidade da burguesia ocidental que se transformou numa espécie de mão invisível mobilizadora desta lógica capitalista de lucro fácil que impregna o ser e o agir de muitos líderes africanos<sup>1420</sup>.

Para contornar um tal entendimento e reafirmar a retomada do esquecido projeto de construção do Estado-nação em África na fase poscolonial, Dino Constantini propõe o recurso aos princípios republicanos que inspiraram a luta pela descolonização. Pois, se a luta pela descolonização foi a expressão de uma determinação pela liberdade e igualdade dos povos, então, é fundamental, tal como declara Jacques Godechot, que uma tal luta não seja dissociada do artigo 6º da Declaração de 1789 e, muito menos, da Constituição francesa de 3 de Setembro de 1791<sup>1421</sup>. Porquanto, estes dois documentos constituem os fundamentos do universalismo republicano que deve ser assumido como condição de possibilidade da luta pela descolonização, enquanto luta contra todo tipo de opressão

---

<sup>1418</sup> Cfr. FANON, Frantz (1968). Op. cit., p. 50.

<sup>1419</sup> Cfr. *Ibid.*

<sup>1420</sup> Cfr. *Id.*, p. 81.

<sup>1421</sup> Cfr. GODECHOT, Jacques (1995a). “Constitution du 3 Septembre 1791”. In: *Les Constitutions de la France depuis 1789*, Paris, Garnier Flammarion, p. 10.

endógena ou exógena, e, conseqüentemente, luta pela edificação de um Estado-nação. Desde logo, a luta pela descolonização não deve ser dissociada da luta pela construção do Estado-nação e ambas devem assentar as suas raízes no princípio plasmado no artigo acima referenciado que estabelece que, salvo as devidas exceções, “a lei deve ser a mesma para todos, tanto para proteger, quanto para punir”<sup>1422</sup>.

Aliás, o preâmbulo da Constituição acima evocada põe em evidência a ideia de abolição de “instituições que, em nome de privilégios e tratamentos diferenciados, ferem os princípios de liberdade e de igualdade de direitos”. O que leva à conclusão de que a adoção da filosofia republicana pelos Estados independentes de África é uma opção condizente com o projeto da descolonização. Pelo que o desrespeito ou a violação de cânones e princípios que configuram a noção da república, constitui a negação dos ideais da descolonização e de premissas para a edificação do Estado-nação<sup>1423</sup>. Neste sentido, o desafio pós-colonial dos Estados independentes em África deve residir no exame da prevalência ou não de dinâmicas opressoras e de instituições e práticas que, em forma de privilégios, lesam o princípio de liberdade e de igualdade de direitos entre os cidadãos. Pois tal como observa Emmanuel-Joseph Sieyès a sociedade assente sobre os privilégios é por natureza promotora de “coisas injustas, odiosas e contraditórias ao fim supremo de toda a sociedade política”<sup>1424</sup>.

Importa, contudo, referir que Emmanuel-Joseph Sieyès não põe em causa o reconhecimento individual dos cidadãos como consequência de uma prestação meritória que pode incluir uma recompensa monetária, um cargo de prestígio ou uma promoção na carreira. O que Emmanuel-Joseph Sieyès questiona são as possíveis injustiças que a cultura de privilégios de castas introduz numa sociedade, porque os privilégios que fragmentam a sociedade em indivíduos de direitos especiais e os de direitos comuns atentam contra os fundamentos do ideal republicano<sup>1425</sup>. Pois, toda a conceção social baseada em direitos diferenciados não acontece sem dividir a sociedade entre os indivíduos comuns, isto é, o povo e os indivíduos especiais, ou seja, os superiores, os legítimos e providentes intérpretes dos interesses dos primeiros.

---

<sup>1422</sup> Cfr. GODECHOT, Jacques (1995). “Déclaration des droits de l’homme et du citoyen du 26 Août 1789”. In: Op. cit., p. 33.

<sup>1423</sup> Cfr. *Id.*, p. 35.

<sup>1424</sup> Cfr. SIEYÈS, Emmanuel-Joseph (1789). *Essai sur les privilèges*. Paris, Le Philosophe Édition Manuclas, p. 6.

<sup>1425</sup> Cfr. *Ibid.*

Dino Constantini considera uma tal concepção social como a “mais clássica das tragédias de legitimação do poder do Antigo Regime”<sup>1426</sup>. Enquanto Emmanuel-Joseph Sieyès sublinha que o antagonismo entre a perspectiva sociopolítica do Antigo Regime e a tradição republicana reside no facto de que na tradição republicana todos os cidadãos são, antes de mais, povo. Por conseguinte, as diferenças não são de ordem natural, mas sim ministerial, no sentido de serviço que se presta à comunidade em função das competências de cada um. Numa tal concepção social, diz Emmanuel-Joseph Sieyès, o povo contém, em si mesmo, todas as energias e qualidades necessárias para prosperar. E esta concepção social patenteia a certeza de que o povo não precisa de tutela, mas sim, da instituição de um poder capaz de, por um lado, não nivelar todas as diferenças que constituem os modos de existir numa sociedade, e, por um lado, de impor, de maneira factual e indistinta, o respeito da lei à totalidade de cidadãos, independentemente da sua origem ou função no interior do corpo social<sup>1427</sup>.

Pois, tal como recorda Dino Constantini, a articulação da sociedade entre governados e governantes, no contexto republicano, admite a superioridade de funções e não a superioridade de pessoas. Porque, desta articulação social decorre uma subordinação que não perverte o princípio de igualdade, mas, antes, o torna eficaz, porque permite a fluidez comunicacional entre governados e governantes. Uma comunicação que, por si, anula tanto a hipótese de se transformar os cidadãos em corpos inertes, quanto a necessidade de prover corpos intermediários para possibilitar a interação entre governados e governantes. Neste modelo social a única hierarquia útil é aquela que decorre da obediência funcional imposta pela lei<sup>1428</sup>.

Foi precisamente a partir deste entendimento republicano do Estado que Fanon propõe a descentralização do poder político e administrativo, bem como a autonomia efetiva das regiões, tendo em vista o desafio de reorganização de comunidades locais e a inclusão de todos os seus membros para tirar o melhor proveito dos recursos em prol dos interesses coletivos. Com efeito, Fanon entende que a descentralização e a autonomia das regiões podem ser um meio e uma oportunidade de combate às assimetrias regionais e

---

<sup>1426</sup> Esta concepção de poder remonta a Aristóteles para quem a sociedade, por natureza, apresenta duas espécies de homens, os senhores e os escravos - os primeiros (cuja virtude é a inteligência) são aqueles que nasceram para comandar e os segundos (cuja virtude é a “força” muscular) são aqueles que nasceram para serem comandados, Cfr. ARISTÓTELES (1995). *La politique*, Paris, Vrin, pp. 25, 40 (1225a-1254b). & CONSTANTINI, Dino (2008). *Op. cit.*, p. 26.

<sup>1427</sup> Cfr. SIEYÈS, Emmanuel-Joseph (1789). *Op. cit.*, p. 21.

<sup>1428</sup> Cfr. CONSTANTINI, Dino (2008). *Op. cit.*, p. 29.

uma estratégia de despersonalização e despartidarização dos Estados<sup>1429</sup>. E para que isso aconteça, os governantes e os dirigentes dos partidos políticos não devem nunca fazer das cidades capitais uma espécie de “escritório-político” onde se encontram “comodamente instalados todos os membros do governo e os grandes dignatários do regime”. Porque uma tal organização do Estado e da vida política desemboca inevitavelmente na improdutividade, para além de por em causa a unidade nacional e de promover uma cultura propiciadora da promiscuidade entre o poder político e o poder administrativo. E para evitar uma tal promiscuidade, Fanon entende ser mister que:

o representante do escritório político regional não seja obrigado a ocupar o posto mais alto no aparelho administrativo da região [...] Pois, quanto menor for a confusão, a dualidade de poderes, mais o partido desempenhará o seu papel de guia e constituirá para o povo a garantia decisiva de inclusão e de desenvolvimento nacional<sup>1430</sup>.

Com efeito, Fanon estabelece uma profunda relação entre o subdesenvolvimento e o subaproveitamento de várias regiões de África subsaariana e a macro-cefalização de algumas cidades, sobretudo, as cidades capitais e a manutenção do “lumpen-proletariat” em quase toda a extensão do território africano. Na sua ótica, a macro-cefalização enquanto resultado da concentração das melhores oportunidades nas grandes cidades é, em si mesma, um fator mobilizador do êxodo rural das massas, privadas de qualquer oportunidade ao nível local. Na verdade, a macro-cefalização das cidades é, em muitos casos, a causa do êxodo das massas humanas que se vêm forçadas a abandonar as terras mal trabalhadas e mal acompanhadas para se fixar nas grandes cidades, muitas vezes sem o mínimo aceitável de condições humanas<sup>1431</sup>. E como consequência imediata, a macro-cefalização torna-se o lugar fértil de produção e de consolidação do “lumpen-proletariat” e, ao mesmo tempo, uma das causas de insegurança social e de subdesenvolvimento de muitos Estados poscoloniais de África. Porque estas massas humanas pobres, analfabetas, desempregadas e geralmente mal preparadas, engrossam as fileiras do “lumpen-proletariat” urbano, isto é, as massas citadinas de pobres e de gente sem educação, sem instrução e sem apoio social condigno<sup>1432</sup>.

Ora, num contexto em que a bússola que guia e preside ao comportamento coletivo é a própria imoralidade da burguesia nacional, estas cidades cosmopolitas, reforçadas pela classe expressiva do “lumpen-proletariat” nacional, tornam-se autênticos centros de todo

<sup>1429</sup> Cfr. FANON, Frantz (1968). Op. cit., p. 81.

<sup>1430</sup> *Id.*, p. 152.

<sup>1431</sup> Cfr. *Id.*, p. 153.

<sup>1432</sup> Cfr. *Ibid.*



o tipo de depravação social. Mas, em condições normais e numa dinâmica de descentralização e autonomia política, administrativa e económica das regiões, estas massas humanas, bem-educadas e instruídas tornam-se um factor determinante no impulsionamento do desenvolvimento das suas respetivas regiões, que em muitos casos, ficam votadas ao abandono, se não total, pelo menos parcial<sup>1433</sup>. No entender de Fanon, a saída deste caos insólito e inusitado resultante da macro-cefalização de cidades capitais em África subsaariana reside na substituição da noção comercial da “capital” herdada do período colonial pela política nacional, isto é, uma política de massas, para as massas e com as massas. Aliás, os líderes deste continente, tendo em linha de conta os mais variados ventos e eventos que conduziram os povos africanos à luta de libertação nacional, têm a obrigação de compreender que:

não devem jamais perder o contacto com o povo que lutou por sua independência e pela melhoria concreta de sua existência. Os funcionários e os técnicos autóctones devem apoiar-se, não nos diagramas, nem nas estatísticas mas na realidade do povo [...] A vida da capital [...] deve ocupar o menor espaço possível na vida da nação, que esta, sim, é fundamental e sagrada<sup>1434</sup>.

Mas, lamentavelmente, os factos mostram precisamente o inverso desta que deveria ser a lógica conducente de uma política verdadeiramente nacional. E Fanon funda a razão desta incongruência na fragmentação dos ideais da descolonização que caracterizou os movimentos que conduziram os Estados africanos às independências. Estes movimentos, diz Fanon, nunca foram inclusivos e muito menos homogéneos, tanto nas suas intenções, quanto na sua conceção e perceção dos ideais da descolonização. Na sequência dos seus distintos diagnósticos, Fanon defende que os líderes dos partidos nacionalistas sempre procuraram tirar proveito da irrupção das massas camponesas para os desideratos da libertação dos Estados sob o jugo colonial, mas nunca tiveram qualquer preocupação de incluir estas massas nos grandes objetivos da luta<sup>1435</sup>. Esta convicção fanoniana assenta no pressuposto segundo o qual durante o regime colonial os partidos nacionalistas nunca enviaram quadros competentes e capazes para os campos no intuito de politizar as massas camponesas, isto é, propiciando-lhes uma educação política que fosse capaz de esclarecer as suas consciências em relação aos reais desafios dos respetivos Estados (após a luta) e elevar o seu nível de literacia política, comprometimento e engajamento na construção do tão esperado Estado-nação<sup>1436</sup>.

---

<sup>1433</sup> Cfr. FANON, Frantz (1968). Op. cit., p. 154.

<sup>1434</sup> *Ibid.*

<sup>1435</sup> Cfr. *Id.*, p. 97.

<sup>1436</sup> Cfr. *Ibid.*

E como resultado desta opacidade processual, os camponeses revelaram-se reticentes em relação às reformas de estruturas políticas propostas pelos novos governos independentes, bem como em relação às inovações sociais introduzidas. Mas tudo isto ocorre precisamente porque os novos governantes dos países independentes “não explicaram às massas os verdadeiros desafios e objetivos dos respetivos partidos, os deveres do Estado e os direitos dos povos”, bem como os caminhos a trilhar para se chegar ao Estado-nação e os desafios para se afirmar como Estados verdadeiramente soberanos no plano internacional. Preferiram apostar numa intenção secreta de progresso e desenvolvimento de África com cabeças mais ou menos esclarecidas, em alguns casos, mas com corpos imensos débeis, recalcitrantes, desinformados, desintegrados e, conseqüentemente, excluídos de qualquer possibilidade de participar na gestão, na administração e no desenvolvimento dos seus respetivos Estados. E a desconfiança entre os governantes e as massas, como consequência da falta de transparência das elites na gestão dos projetos nacionais foi, e, continua a ser o elemento mais fraturante da unidade nacional nos Estados independentes de África<sup>1437</sup>. E para por a nu uma tal mentalidade centralista e contrária ao espírito nacional, Fanon afirma:

após o triunfo da luta de libertação nacional, renovaram-se os mesmos erros, eliminando as tendências descentralizadoras e autonomistas. E o tribalismo da fase colonial deu lugar ao regionalismo da fase pós-colonial<sup>1438</sup>.

E os erros mais emblemáticos foram a aposta na indústria transformadora da metrópole, a centralização do poder político e administrativo na cidade capital, sob a assessoria dos expertos expatriados, bem como a recusa de inclusão de outras forças vivas, destes Estados, não afetos aos partidos no poder ou adversos às suas práticas. Quando, na verdade, pensar o desenvolvimento nacional e a autonomia política, económica e administrativa dos jovens Estados independentes deveria significar valorizar o capital humano local por via da inclusão de todas as forças vivas e apostar na qualificação profissional, técnica e tecnológica das populações e investir na indústria local. Só desta maneira é que as indústrias ocidentais poderiam se ver privadas dos seus mercados ultramarinos, o que as forçaria, por conseguinte, à abertura de um ciclo de cooperação verdadeiramente bilateral em que os africanos e os europeus se tornariam efetivamente parceiros. Porque a aposta dos Estados africanos na indústria local teria um efeito impactante na indústria e na economia europeia. As “máquinas amontoar-se-iam

---

<sup>1437</sup> Cfr. FANON, Frantz (1968). Op. cit., p. 98.

<sup>1438</sup> *Id.*, pp. 93-94.

nos entrepostos e, no mercado europeu desenrolar-se-ia uma luta inexorável entre os grupos financeiros e os trustes<sup>1439</sup>.

E o encerramento de fábricas, o abandono do trabalho e o desemprego levariam o proletariado europeu a iniciar uma luta aberta contra o regime capitalista. Só assim é que as nações subdesenvolvidas poderiam tirar vantagem da sua posição estratégica, para, de forma unívoca, dizer aos ocidentais que:

somos poderosos de pleno direito e em razão da justiça da nossa posição [...] devemos dizer e explicar aos países capitalistas que [...] a sorte do mundo depende da solução que se der a esse problema<sup>1440</sup>.

É óbvio que Fanon se refere ao problema de descolonização. E para não dar azo a qualquer tese acusatória de um Fanon antieuropeu, Fanon antecipa-se, declarando que o terceiro-mundo não deseja organizar uma imensa cruzada de fome contra toda a Europa. O que o terceiro-mundo, em geral, e a África, em particular, esperam é que aqueles que os mantiveram durante séculos na escravidão os ajudem a reabilitar o homem, a fazer triunfar o homem por todas a parte, de uma vez por todas<sup>1441</sup>. No entanto, Fanon é, deveras convencido de que o desafio de reintroduzir o homem excluído na roda-viva da história humana não contará com a boa vontade dos governantes europeus, nem com apoio da burguesia ocidental. Este colossal trabalho poderá ser feito com o auxílio decisivo das massas europeias que devem ser ajudadas a despertar e a sacudir o cérebro de todas as criações que as levaram a “tomar parte no jogo irresponsável da bela adormecida do bosque”<sup>1442</sup>.

Mas a crise de África, desde esta perspectiva, não se resume nos compromissos de tipo burguesista. Ela estende-se, como já foi referido, à esfera da alienação das elites e dos intelectuais que assimilaram os valores ocidentais e que, doravante, vêm nas independências o momento da sua afirmação, tentando criar os novos centros no interior de uma periferia que se nega, e reforçando outras periferias periféricas em vez de apostar na luta pela integração indistinta do negro no universalismo humano, a exemplo de Leopold Sédar Senghor e Léon M’Ba que lutaram por uma descolonização que se traduziu no momento de reconstrução e de integração dos povos, numa ocasião singular em que foi reafirmada e renovada a esperança de o (ex)colono e o (ex)colonizado pudessem (con)viver em paz num mundo novo, um ao lado do outro, como sujeitos de direito e

<sup>1439</sup> Cfr. FANON, Frantz (1968). Op. cit., p. 82.

<sup>1440</sup> *Id.*, pp. 83-84.

<sup>1441</sup> Cfr. *Id.*, p. 84.

<sup>1442</sup> Cfr. *Id.*, p. 85.

cidadãos iguais perante a lei. Para estes, a descolonização é, antes de mais, um projeto de unificação dos dois mundos antes cindidos pelo génio colonial<sup>1443</sup>.

Fanon aplaude esta visão de coisas por entender que a descolonização deve ser encarada como um engajamento individual e coletivo que consiste na exaltação da heterogeneidade do mundo, conglobando-o à base de nações, mas sem perder de vista que o carácter global do mundo, pressupõe o respeito e a consciência da dinâmica local. Nesta conformidade, Fanon mostra que a fraqueza desta boa intenção reside no facto de estas elites e intelectuais, como é o caso de Léopold Sédar Senghor e de Léon M’Ba terem ignorado que o neocolonialismo já se tinha infiltrado neste novo mundo em via de construção. E a África, enquanto continente em desenvolvimento, não deveria nunca ignorar este dado tão estratégico para qualquer espírito e poder colonialista. Pois, para o espírito ou poder colonialista, o desaparecimento do contexto colonial implica, “*mutatis-mutandis*”, desaparecimento de qualquer interesse de coabitação. Porque o espírito colonialista se caracteriza pela dicotomia que impõe no mundo<sup>1444</sup>.

#### **6.4. Da assunção da noção de potestade como novo entendimento do poder político à rejeição implícita da inclusão política nos Estados-poscoloniais: Impasse para a construção do Estado-nação em África**

As sociedades modernas criaram a noção de partido político como um instrumento de luta política para ajudar e pressionar os governos a realizarem cabalmente a sua missão de representante e legítimo intérprete dos anseios das populações. Este instrumento foi importado para os países do terceiro-mundo, em contextos de miséria e de analfabetismo, em realidades proteiformes e desequilibradas onde coexistem os senhores e os servos, “o escambo, o artesanato e as operações da bolsa”, sem qualquer inovação nem a devida adaptação ao contexto. Esta realidade desvirtuou, no entender de Fanon, a original noção de partido político em África que, em vez de ser visto como um instrumento de ajuda e pressão a quem governa, passou a ser compreendido como uma máquina de sequestração do Estado e um espaço privilegiado para uma instrumentalização estratégica das massas para fins de obtenção e conservação do poder, por um lado, e de promoção e auto-promoção dos mais fiéis, zelosos e lúcidos militantes, por outro lado<sup>1445</sup>.

Com esta observação Fanon denuncia a situação dos primeiros Estados independentes de África que celebraram o primado dos partidos políticos sobre a nação,

<sup>1443</sup> Cfr. FANON, Frantz (1968). Op. cit., p. 33.

<sup>1444</sup> Cfr. *Id.*, p. 34.

<sup>1445</sup> Cfr. *Id.*, pp. 90-91.

lançando o seu apelo aos novos líderes dos Estados independentes de África no sentido de trabalharem na dissipação deste equívoco que, em muitos Estados-poscoloniais, foi deliberadamente assumido como uma espécie de regimento interno dos partidos políticos. A transformação deste equívoco numa clarividência não acontece sem comprometer o projeto de construção do Estado-nação, pois, “se o partido se confunde com o poder, então ser militante do partido torna-se um convite ao caminho mais curto para atingir os fins egoístas”. E conseqüentemente, a militância passa a ser vista como um caminho de ascensão a “um cargo administrativo” ou como uma oportunidade para “[...] subir de posto, mudar de escalão e fazer carreira”, fazendo da política uma verdadeira profissão<sup>1446</sup>. Um tal equívoco, diz Fanon, tem conseqüências nefastas no desenvolvimento nacional na medida em que permite que a competência técnico-profissional seja preterida pelo fervor de militância, numa clara recusa de desenvolvimento, parafraseando o intitulado da obra de Axelle Kabou. Mas desde a perspectiva factual, Fanon parece não duvidar que este equívoco já foi assumido como uma clarividência em África, aliás, as complexas estruturas que compõem a administração pública dos Estados independentes da África, sobretudo a sul do Saara, não são uma conseqüência de Estados que se desenvolveram e se diferenciaram. Elas são, essencialmente, o resultado da necessidade de integração de “novos primos e destacados militantes que aguardam por um lugar e esperam infiltrar-se na engrenagem”<sup>1447</sup>.

Esta é, de resto, a razão que faz com que se a presença dos intelectuais críticos com uma certa verticalidade moral constitui um fator de desenvolvimento para qualquer comunidade, no Estado-poscolonial de África, em virtude do novo entendimento do partido político e, conseqüentemente, do poder político, este dado perde a sua dimensão axiomática na medida em que o Estado-poscolonial se define como um Estado anti-intelectual (enquanto sujeitos críticos e com uma certa integridade moral) na sua filosofia prática. Na maior parte dos Estados-poscoloniais, a sul do Saara, os intelectuais, os homens de letra, os artistas e os cientistas críticos e neutros são conotados de elementos nocivos, podendo, no entanto, ser estimáveis apenas quando se revelam aliciáveis, isto é, quando de se mostram passíveis de serem instrumentalizados para alargar a base do poder, trabalhando na estratégia da sua credibilização contra todas as evidências, numa

---

<sup>1446</sup> FANON, Frantz (1968). Op. cit., p. 152.

<sup>1447</sup> Cfr. *Id.*, p. 152.

lógica de lavagem cerebral comunitária que anula a sua real capacidade de se constituírem em contra-poder<sup>1448</sup>.

É praticamente evidente que no contexto poscolonial os partidos políticos africanos assimilaram “*ad litteram*” os enunciados da filosofia política de Nicolau Maquiavel que se consubstanciam na assunção de uma vocação originária que passa pela conquista e conservação do poder. O que os torna, logicamente, avessos à promoção da reflexão livre e franca e de mentes abertas e críticas. Os partidos políticos em África não se assumem, de facto, como lugares de debate e de discussão aberta e inclusiva sobre os projetos de desenvolvimento nacional ou sobre as mais diversas visões estratégicas suscetíveis de estimular uma cidadania crítica e comprometida com os interesses coletivos. Os partidos políticos nos Estados poscoloniais, um pouco por toda a África Subsaariana, deixam transparecer, sem o mínimo de equívoco, que a sua vocação primária e o seu desafio fundamental é o de mobilizar o maior número possível de cidadãos para a categoria de adeptos e simpatizantes confessos e acríticos do partido e apoiantes incondicionais dos seus respetivos líderes<sup>1449</sup>, a exemplo de ovelhas na sua relação com o seu pastor, como diria Fredriech Nietzsche.

Pois, ao assumir a missão de enquadrar as populações numa suposta disciplina político-partidária, de controlar as liberdades e desmobilizar os espíritos críticos e inconformados, os partidos políticos em África perderam de vista a sua essência de serem uma espécie de “*leitmotiv*” e guardiões do desenvolvimento nacional ou uma estrutura de pressão política e do despertar de consciências na luta coletiva pela justiça, pelo bem-comum, pela dignidade humana, em suma, pelo bem-estar de todos os cidadãos indiscriminadamente. Mas ao conferir primazia aos interesses do partido em detrimento dos interesses nacionais, os partidos políticos, no contexto poscolonial de África, constituíram-se no lugar de fragmentação social e destruição da unidade e coesão nacionais. E o deplorável, nisso tudo, é que os partidos políticos nacionalistas, nascidos num clima de reivindicação de direitos, em vez de se assumirem como espaços privilegiados de livre circulação de um pensamento elaborado a partir das necessidades reais dos povos, transformaram-se numa espécie de sindicato de interesses individuais e grupais<sup>1450</sup>.

---

<sup>1448</sup> Cfr. MWAYILA, Tshiyembe (2000). Op. cit., p. 13.

<sup>1449</sup> Cfr. MICHALON, Thierry (1984). Op. cit., p. 84.

<sup>1450</sup> Cfr. *Ibid.*

Hoje, os partidos políticos que suportam os governos em vez de ajudar o povo a melhorar a consciência da sua cidadania e a assumir a sua real soberania, arrogam-se a “missão de fazer chegar ao povo as instruções emanadas da cúpula”. E por conta disso, destruíram, na ótica de Fanon, “o vaivém fecundo da base à cúpula e da cúpula à base que funda e garante a democracia num partido” e fora dele. Assim, os partidos políticos em África converteram-se “num anteparo entre as massas e a direção”, ou seja, transformaram-se em autênticos espaços de renúncia da liberdade, de alienação do pensamento crítico e de afirmação de interesses individuais e grupais<sup>1451</sup>.

De facto, a realidade tem mostrado que em África, pertencer a um partido político é sinónimo de renúncia à razão crítica em nome de uma suposta disciplina político-partidária. Ou seja, os partidos políticos em África, com as devidas exceções, se as houver, representam um espaço sem vida; entendendo por vida a prerrogativa de autorregulação de qualquer sujeito pensante. Aliás, é desde esta perspetiva que Fanon considera que “as células criadas durante o período colonial foram remetidas para um estado de desmobilização total” no contexto poscolonial<sup>1452</sup>. Permitindo, desde modo, uma verdadeira transformação de políticos em idiotas. E esta metamorfose do “político” em “idiota”, usando a expressão de Mário Sérgio Cortella, desembocou na promiscuidade que permitiu a partidarização dos Estados e a “burguesização” das elites políticas. Doravante, o partido político é a condição de trampolim para a burguesia nacional, admitindo que entre esta última e o Estado a distância é bastante ténue. Pois, tal como alude Fanon, nos Estados independentes da África subsaariana a ambivalência de uma burguesia nacional que se confunde com o novo poder governamental é bastante visível<sup>1453</sup>.

Trata-se de um poder governamental que elegeu as velhas tradições colonialistas como seu “*modus operandi*”. A título de exemplo, Fanon numa abordagem quase similar à de Léopold Sédar Senghor<sup>1454</sup> na entrevista ao Jeune Afrique, em 1977, recorda que apesar da hostilidade colonialista, há uma dada altura da opressão colonial, era possível encontrar interlocutor colonial ante as reivindicações políticas ou laborais. Mas na pós-independência, muitos grupos sindicais viram toda a esperança pela melhoria da

<sup>1451</sup> Cfr. FANON, Frantz (1968). Op. cit., p. 140.

<sup>1452</sup> Cfr. *Ibid.*

<sup>1453</sup> Cfr. *Id.*, p. 102.

<sup>1454</sup> Numa das suas entrevistas à Jeune Afrique, em 1977, Léopold Sédar Senghor fez a seguinte afirmação: “*Sous le regime colonial, on pouvait protester et on avait le peuple avec soi. Aujourd’hui, on est colonisé et on ment au peuple qu’on est libre*”. In: Jeune Afrique, 07 Janvier, 1977.

qualidade de vida reivindicada a esfumar-se. Pois, em face da burguesia nacional cujas relações com o poder eram, a miúdo, muito íntimas, os dirigentes sindicais descobriram que já não havia espaço para se acantear na agitação obreirista sem adotar uma posição política<sup>1455</sup>. Este novo cenário político em África leva Fanon a concluir que:

o grande erro, o vício congénito da maioria dos partidos políticos nas regiões subdesenvolvidas foi de ter seguido o esquema clássico, dirigindo-se propriamente aos elementos mais conscientes<sup>1456</sup>.

Ou seja, os partidos políticos nacionalistas constituíram o seu núcleo duro de uma camada de indivíduos ávidos de uma oportunidade para a sua tão-sonhada auto-emancipação. Estes professores, enfermeiros, artesões, funcionários e o proletariado das cidades constituem, nos dizeres de Fanon, a ínfima parcela da população que sempre sonhou pela melhor oportunidade em virtude da preparação (técnica ou intelectual) de que dispunha ou do “lugar privilegiado que ocupava no sistema colonial”. Todos estes quadros não valorizados, como gostariam de ser, no tempo colonial, sonharam, com os ventos das independências, pertencer à pequena dinastia da burguesia tardia. Aliás, é preciso referir que a subversão do projeto de nação já se fazia presente na própria convicção da burguesia nacional que advogava que a ocupação de todos os lugares da antiga população colonial (médicos, advogados, comerciantes, corretores, despachantes, etc.) era uma questão de dignidade nacional, como se a nação se resumisse nestes extratos sociais<sup>1457</sup>.

De facto, se as independências dos Estados africanos afiguraram-se como um fenómeno irreversível, o fim da colonização nunca se tinha revelado tão evidente para Fanon. A razão desta suspensão fanoniana decorre da profunda paixão que muitos intelectuais e líderes africanos nutriram em relação ao mundo do colono. Pelo que, se, por um lado, Fanon denuncia o facto de que durante o domínio colonial “a causa era consequência”, isto é, “a infraestrutura económica era igualmente a superestrutura”. Ou seja, se ser rico era consequência de ser branco e ser branco era razão bastante para ser rico, tal como reza o determinismo colonialista: “o colono é rico porque é branco, e é branco por isso é rico”. Por outro lado, Fanon atesta que os primeiros sinais de independência deixaram a nu uma grande vontade de subverter a supra referenciada

<sup>1455</sup> Cfr. FANON, Frantz (1968). Op. cit., p. 99.

<sup>1456</sup> *Id.*, p. 91.

<sup>1457</sup> Cfr. FANON, Frantz (1970). Op. cit., p. 126.



equação contra a qual se deveria inscrever toda a dinâmica de uma descolonização desvirtuada dos seus ideais originários<sup>1458</sup>.

Parece-nos que a noção de poder desenvolvida por José Enes na “experiência do poder “destinante” no homem primitivo”, encontra um enquadramento perfeito na conceção do “poder político” em África. Aliás, quando Fanon declara que nos primeiros países independentes de África não se fizeram tardar os sinais que deixaram antever que na fase poscolonial a nova equação seria “o negro é rico porque é governante, e é governante por isso é rico” é no intuito de mostrar que entre os (ex)colonizados esta subversão ocorreu graças à mediação do poder político<sup>1459</sup>. De onde se deduz que na era poscolonial o elemento “raça” foi substituído pelo “poder político”, visto como uma espécie de estrela polar que conduz ao “poder económico”. Um tal entendimento do poder cruza, em nosso entender, o campo da percepção Enesiana do poder em que o poder adquire, simultaneamente, um duplo significado: o de “domínio” e o da “força”<sup>1460</sup>.

De facto, José Enes, sem qualquer intensão deliberada de denunciar a estrutura política africana, desvenda a mais profunda conceção do poder político em África quando faz a hermenêutica do poder a partir da sua etimologia latina. Enes mostra, com efeito, que o conceito poder vem de “*poteri*” de onde surge a noção de “*poti*” que nas línguas indo-europeias significa “dono da casa” ou “mestre da casa”, isto é, o “*magíster*” que sugere a ideia de grandeza comparativa de “*magis*”, ou seja, “o que vale mais e, por isso mesmo, domina”<sup>1461</sup>. Talvez não constitua qualquer equívoco afirmar que muitos governantes em África se assumiram como donos, isto é, os mais fortes. Ou seja, é aqueles que ditam e mandam em virtude do seu poder, simultaneamente político e económico, já que, no contexto poscolonial de África, a distância entre o poder político e o poder económico é quase nula.

A análise de José Enes permite-nos inferir que é em virtude do seu estatuto de Chefe plenipotenciário que o governante africano se compreendeu como “o válido em oposição ao inválido, com todos os matizes dispersos por vis violentos [...] e outros derivados e cognatos”. Tudo parece indicar que os governantes africanos se assumiram como donos de uma casa que se chama Estado. São os mestres inquestionáveis, por isso sentem-se potentes porque os outros experimentam a sua potência. Pois, é por esta que

<sup>1458</sup> Cfr. FANON, Frantz (1970). Op. cit., p. 92.

<sup>1459</sup> Cfr. *Ibid.*

<sup>1460</sup> ENES, José (1971). “Estrutura coabitacional da vivência religiosa”. In: *Didaskalia*, Lisboa, Vol. I (Estudos e Ensaios), p. 21.

<sup>1461</sup> Cfr. *Ibid.*

eles dominam, possuem e destinam. Porque, tanto a posse quanto o destino, diz Enes, resultam da potência. A sua força e a sua energia atuantes mediante os gestos tocam, subjagam e dispõem as pessoas e as coisas<sup>1462</sup>.

Na verdade, os factos tendem a mostrar, com bastante evidência, que o poder político, na realidade poscolonial dos Estados africanos, foi interpretado e assumido mais como uma manifestação da potestade ou da potência pública, a partir de uma base mimético do poder colonial e não como uma prerrogativa necessária ao serviço do bem-comum. Nos Estados poscoloniais, o poder político é, habitualmente, concebido “como um apanágio de um homem ou de um grupo que permite impor ao conjunto da sociedade que governa a sua conceção do mundo”. Uma tal visão de poder tem suscitado, nos Estados-poscoloniais de África, uma confusão muito patente “entre a vontade de um Chefe e a potência de uma ideia que, ao mesmo tempo, a envolve e a ultrapassa. E por esta razão, o exercício de poder nestes Estados, tal como atesta Tshiyembe Mwayila, se confunde com a propriedade do poder, confirmando, do ponto de vista prático, a asserção de Louis XIV que, de uma forma muito ousada e inusitada assumiu a personificação do Estado ao declarar que: “*l’État c’est moi*”<sup>1463</sup>.

Diga-se, em boa verdade, que esta presunção de Louis XIV, parece ter encontrado uma terra fértil em África. Se não, como conceber e perceber, tal como observa Tshiyembe Mwayila, a legitimidade de um poder do Estado personificado e encarnado; um poder feito monopólio de uma pessoa ou de um grupo de conveniência que comanda o Estado, num contexto em que a Constituição, que lhe confere legalidade e legitimidade proclama o poder do Estado como um apanágio do povo, quando, paradoxalmente, os caminhos para a sua delegação violam, não só a deontologia e a ética, mas também a própria norma e a lei?<sup>1464</sup> E em certos casos, este paradoxo é muito mais sonante quando a Constituição exalta a soberania popular na mesma proporção em que reforça os poderes do Chefe de Estado numa atitude de clara anulação da referida soberania. Basta questionar quantos líderes nos Estados-poscoloniais de África manifestam uma abertura em submeter o poder à vontade efetiva dos eleitores? Ou tentar responder à seguinte pergunta: será efetivamente falsa, tal como alude Tshiyembe Mwayila, a denúncia, quase

---

<sup>1462</sup> Cfr. ENES, José (1971). Op. cit. p. 21.

<sup>1463</sup> Cfr. MWAYILA, Tshiyembe (2000). Op. cit., p. 27.

<sup>1464</sup> Cfr. *Id.*, pp. 30-31.

sistemática em África, segundo a qual os candidatos às eleições gerais ou presidenciais são previamente selecionados de uma forma discricionária pelo poder?<sup>1465</sup>

Esta pergunta é, em si-mesma, emblemática, não tanto pela verdade ou pela falsidade que encerra, mas, sobretudo, pela sua suscetibilidade de figurar na ordem da hipótese política em África que cristaliza a suspensão em torno da legitimidade de muitos governos africanos. Pois, tal como recorda Paul Bastid, na sua reflexão sobre a legitimidade dos governos: “todo o governo que violar sistematicamente os direitos da pessoa humana, fazendo bom negócio da liberdade e da vida dos cidadãos ou de certas categorias de cidadãos”, torna-se ilegítimo, independentemente da aclamação popular de que possa gozar. E é, de igual modo, ilegítimo o governo que não persegue o bem-comum, porquanto a “prossecução do bem comum é a única razão de ser da autoridade pública”<sup>1466</sup>.

De facto, entre as elites africanas, muitos compreenderam-se como chefes cujas posses conferem um novo figurino à sua relação com o povo; uma relação do dono para com as coisas, no caso pessoas sujeitas ao agir da potência, desenhando, deste modo, um destino que remete à “fixação em tal sujeição à parte de tudo o mais que sob ela não cai”. Um destino que, segundo José Enes, é um “de-stinar” que vem de “*de-stano*” cujo fim é “pôr à parte na reserva do domínio sob o alvedrio do dono e do potente”. Porque o poder “des-tinante” assoma à consciência como uma força que subjuga a existência obstinadamente, sujeitando-a a um curso na direção do seu agir, contra o qual o governado nada pode fazer. Trata-se de um poder que se afirma como uma força impessoal, cega, obstinada e invencível a que a sucessão de sucessos ou de insucessos do existir está irremediavelmente subordinado<sup>1467</sup>.

### **6.5. “Burguesização das elites e politização da burguesia nacional”: Frantz Fanon e a indagação do momento de subversão do poder político nos Estados-poscoloniais de África**

Parece-nos óbvio que os Estados-poscoloniais em África operaram uma subversão da noção do poder político que reafirmou o determinismo neocolonial em África. E esta subversão tira o seu vigor e consistência na “burguesização da elite política” e na “politização da burguesia nacional”. E parafraseando Fanon diríamos que, hoje, já não são nem as fábricas, nem as propriedades, nem as contas bancárias, nem mesmo a vontade

<sup>1465</sup> Cfr. MWAYILA, Tshiyembe (2000). Op. cit., p. 32.

<sup>1466</sup> Cfr. BASTID, Paul (1967). *L’Idée de Légitimité*. Paris, Presses Universitaires de France, pp. 11-12.

<sup>1467</sup> Cfr. ENES, José (1971). Op. cit., p. 21.

de contribuir para elevar os níveis de desenvolvimento económico, humano, tecnológico, cultural, político, espiritual e social dos povos que caracterizam a classe dirigente africana, mas é o seu desejo de nacionalizar as propriedades e os vícios do colono para o seu interesse pessoal, familiar ou político-partidário que dita, não só, a sua compreensão da política, mas também o seu apego ao poder<sup>1468</sup>.

Um tal entendimento da política e do poder conduz inevitavelmente aos seguintes questionamentos: as populações dos Estados africanos podem continuar a alimentar alguma esperança e confiança no advento de uma descolonização efetiva dos seus respetivos Estados ante uma classe política que parece ter esquecido o significado mais profundo da descolonização em África? É sensato continuar a acreditar em políticos que, no final do dia, se comprazem com a sua predisposição e vocação originária de intermediar os interesses das grandes potências, como forma mais rápida e menos extenuante de alcançar uma vida abastada, expondo os seus respetivos Estados e populações à uma situação de independência ou soberania meramente formal e jurídica, em nome da sagrada dependência económica, com implicações políticas que impactam todas as outras esferas da vida?

Para reforçar a suspensão decorrente destes questionamentos, Fanon considera o assentimento das elites africanas em relação à instalação dissimulada ou descarada do neocolonialismo nos Estados-poscoloniais de África como consequência lógica desta nova e antiga visão do poder político cujos horizontes não se estendem para além da frenética e esquizofrénica vontade de o conquistar e conservar. Esquisofrénica na medida em que uma tal vontade desvirtua e subverte a verdadeira teleologia do poder político, enquanto prerrogativa de uma autoridade legal e legítima de buscar o bem-comum, velar pela estabilidade social e pela preservação da soberania do Estado. Nesta conformidade, as independências dadas ou negociadas por via de compromissos, bem como a vontade das elites e intelectuais africanos de pertencer à nova dinastia de uma burguesia tardia de África constitui o grande impasse da descolonização efetiva de África, do projeto de construção do Estado-nação e, ao mesmo tempo, uma porta aberta para a manutenção da hegemonia colonial, com uma aparência negra, em África<sup>1469</sup>.

Aliás, é lógico e coerente supor que a falta de visão e de políticas claras de desenvolvimento integral dos Estados africanos é, em grande medida, consequência desta avidez que desencadeia, tal como diz Fanon, “reações catastróficas que os obrigam a

---

<sup>1468</sup> Cfr. FANON, Frantz (1970). Op. cit., p. 92.

<sup>1469</sup> Cfr. *Id.*, p. 96.

lançar apelos angustiados em direção aos antigos colonizadores [...]”. Mas no final do dia, a vontade de “estar no circuito e no combino parece ser a vocação mais profunda dos líderes africanos”<sup>1470</sup>. Este desejo visceral de homogeneização da superestrutura por via da “burguesização das elites” e da “politização da burguesia” levanta um profundo conflito vocacional nos líderes africanos e transforma o processo da descolonização num verdadeiro dilema.

Um dilema que se torna mais explícito no próprio choque que o conflito de interesses impõe aos líderes africanos. Pois, em face de questões como: é possível liderar o projeto de uma transformação nacional capaz de proporcionar condições efetivas para formar cidadãos (africanos) críticos, autônomos, inovadores e qualificados para os negócios, para as engenharias e outras profissões liberais, quando os supostos líderes de tais projetos assumiram, em primeira pessoa, o compromisso de “servir de correia de transmissão a um capitalismo encurralado na camuflagem sob uma máscara neocolonialista?” A incógnita que ainda impregna este e outros questionamentos levou Fanon a concluir que a África padece ainda do drama de “dirigentes feitos homens de negócios da burguesia ocidental” e asiática, diria Fanon se estivesse ainda em vida<sup>1471</sup>.

Na sequência desta denúncia fanoniana, Clément Mbom considera que a existência de satélites ou de olheiros ligados às grandes indústrias ocidentais no interior dos Estados independentes de África e não só, os quais, não poucas vezes, orientam os líderes africanos ou mesmo decidem as prioridades políticas destes territórios constitui um facto inquestionável. Por isso, Mbom admite a exemplo de Fanon, e certamente com razão, que a “sociedade pós-independente de novos-ricos” é um flagelo para o continente africano, por alimentar uma dupla exploração: a exploração de massas pelos ditos ricos e a exploração destes últimos que é, no fundo, a exploração de toda a nação pelo génio capitalista de quem são intermediários<sup>1472</sup>.

Aliás, terá sido esta triste realidade que levou Dino Constantini a admitir, tal como Fanon, que o processo de descolonização dos Estados africanos e, conseqüentemente, o projeto de construção do Estado-nação foram viciados desde o primeiro momento em que foram cogitados. Porque, tendo, inicialmente, sido um processo que encontrou a sua essência na revisão radical de relações entre os homens, visando a substituição da estrutura social maniqueísta, característica da realidade colonial, por uma estrutura mais

<sup>1470</sup> Cfr. FANON, Frantz (1970). Op. cit., p. 92.

<sup>1471</sup> Cfr. *Id.*, p. 98.

<sup>1472</sup> Cfr. MBOM, Clément (1986a). Op. cit., p. 211.

justa, mais humana e mais inclusiva, este processo foi adulterado pela preocupação de identificação de interesses comuns entre os (ex)colonizadores, as elites e os intelectuais dos Estados (ex)colonizados de África. Facto que concorreu para a transformação destes últimos em mediadores e intermediários incapazes de pôr, de forma radical, o colonialismo em causa, tendo assim funcionado como uma espécie de abre-latas para o instalar do neocolonialismo em África<sup>1473</sup>.

E o mais grave é que esta servidão voluntária, usando a expressão de Étienne de la Boétie, tornou-se, em muitos casos, a condição estratégica de manutenção do poder governativo em África e, conseqüentemente, uma porta aberta para a corrupção e a instalação de todos os outros males correlacionados. E é daqui que emerge a política de complacência, do momento oportuno e de “acumulação contemporânea do capital” consubstanciada num “sim” irrefletido às investidas neocolonialistas que ainda grassam e desgraçam muitos Estados africanos<sup>1474</sup>. De facto, Fanon já dizia que a burguesia nacional que tomou o poder no fim do regime colonial é uma burguesia cuja gritante falta de literacia económica e de competências tecnológicas, para o lançamento da indústria nacional, dita-lhe a orientação. E mais, esta burguesia nacional, prossegue Fanon, “não se orienta para a produção, invenção, construção e trabalho, ela está inteiramente canalizada para as atividades de tipo intermediário. Estar no circuito, na mamata parece ser sua vocação profunda”. Trata-se de uma burguesia tardia que tem uma psicologia de homens de negócios, sem habilidades comprovadas para tal, nem de dirigentes ou de capitães de indústrias<sup>1475</sup>.

De facto, desde o primeiro momento da sua emergência, a burguesia partidária orientou-se para as atividades de tipo intermediário. A base do seu poder foi sempre o seu sentido de comércio e de pequenos negócios sem grandes habilidades para tal, embora evidenciasse um sentido muito apurado e uma grande aptidão para angariar comissões. Pelo que é possível deduzir que “não é o seu dinheiro que trabalha, mas o seu senso das operações comerciais”. Ora, uma tal burguesia que “não investe, não pode realizar a acumulação de capital que é necessária para o desabrochamento e a expansão de uma burguesia autêntica”<sup>1476</sup>. Pois, a seu ritmo, sem imaginação e sem competências inovadoras precisaria de “séculos para criar um embrião de industrialização”. E para todos

---

<sup>1473</sup> Cfr. CONSTANTINI, Dino (2008). Op. cit., p. 245.

<sup>1474</sup> Cfr. MBOM, Clément (1986a). Op. cit., p. 211.

<sup>1475</sup> Cfr. FANON, Frantz (1968). Op. cit., p. 124.

<sup>1476</sup> Cfr. *Id.*, p. 148.

os efeitos, tropeçaria na barreira implacável da burguesia ocidental a qual, “nos quadros das convenções neocolonialistas terá tomado todas as precauções” para garantir o sucesso da indústria metropolitana, fazendo da África o mercado ideal para vendas de produtos manufaturados<sup>1477</sup>.

É caso para dizer que a desventura do projeto de nação, sobretudo em África a sul do Saara, tal como alude Fanon, deve-se, em grande medida, ao facto de que estes países subdesenvolvidos herdaram uma burguesia partidária fechada em si mesma, separada do povo e minada pela sua incapacidade congénita de pensar no conjunto dos problemas em função da totalidade da nação. A ambiguidade entre a missão governativa e a vocação burguesa não permitiu às elites africanas a compreenderem que pensar a nação é pensar a totalidade das necessidades das populações e não ordenar o Estado em função dos interesses estratégicos da burguesia e dos zelosos militantes que encobrem as suas investidas neocolonialistas. Aliás, esta burguesia partidária que preferiu assumir o papel de protetor de negócios da burguesia ocidental a partir dos seus Estados, não podia não se converter em lupanar da Europa, isto é, em homens de negócios dos grandes banqueiros, dos tecnocratas da Europa que ditam e determinam o que os Estados subdesenvolvidos devem ser e fazer<sup>1478</sup>.

E para revelar a sua congénita falta de escrúpulo, os líderes dos países subdesenvolvidos inculcaram nos povos que a economia nacional significa promoção e proteção de produtos locais. Quando, na verdade, a colheita de amendoim, do café, de milho, de cacau, de azeitonas, etc., se confronta com a incapacidade deliberada de construir vias de acesso, fábricas, polos industriais e barragens hidroelétricas para a produção da energia elétrica capaz de pôr toda a máquina industrial em movimento. Dito de outro modo, os compromissos assumidos com a burguesia ocidental, condenam ao fracasso o culto de produtos locais porque sem uma indústria instalada nos países africanos, os pequenos agricultores e fazendeiros não conseguem acompanhar a desproporção existente entre a exportação de matérias-primas que produzem e a importação de outros produtos necessários para manter e melhorar a qualidade e a quantidade da produção nacional<sup>1479</sup>.

Está, portanto, visto que o subdesenvolvimento de muitos Estados africanos, depende, em grande medida, da vocação histórica de uma burguesia partidária que não se

---

<sup>1477</sup> Cfr. FANON, Frantz (1968). Op. cit, p. 148.

<sup>1478</sup> Cfr. *Id.*, p. 128.

<sup>1479</sup> Cfr. *Id.*, p. 126.

resignou da sua condição de uma burguesia feita instrumento do capital Ocidental. Logo, a superação do subdesenvolvimento de África passa, essencialmente, primeiro, pela assunção desta realidade e pela justa análise e compreensão de consequências nefastas que tem causado aos Estados-poscoloniais de África. Segundo, pela coragem de pôr fim a uma tal concepção da burguesia partidária e à mentalidade de uma burguesia mediadora de interesses externos. E, finalmente, pela sua conversão para uma burguesia revolucionária cujo verdadeiro capital é o seu povo. E esta conversão não acontece sem uma profunda aposta na educação, formação, politização das massas e consolidação da sua cultura republicana. A conversão para a burguesia revolucionária, diz Fanon, é deveras importante, porque esta burguesia partidária não aprendeu que, num país subdesenvolvido, uma burguesia nacional autêntica deve aceitar o dever imperioso de trair a vocação a que estava destinada, isto é, de ser intermediário dos interesses das grandes potências e entrar na escola do povo, isto é, pôr à disposição do povo o capital intelectual e técnico obtido a quando da sua passagem pelas universidades destas potências<sup>1480</sup>. Porque, infelizmente, os factos têm permitido, com bastante frequência, conjecturar que:

a burguesia nacional se desviou desse rumo heroico e positivo, fecundo e justo para enveredar, com a alma em paz, no caminho medonho, porque antinacional, de uma burguesia clássica, de uma burguesia servilmente, estupidamente e sinicamente burguesa<sup>1481</sup>.

De referir que na sua análise sobre a personalidade dos líderes dos Estados independentes de África, Fanon antecipa o impasse do projeto de construção do Estado-nação e da possibilidade de uma descolonização efetiva de África ao identificar a vontade de açambarcar os postos outrora detidos pelos colonos estrangeiros como um dos focos de orientação da agressividade da burguesia partidária que assumiu o poder político em África. E tudo em nome de uma suposta restauração da dignidade nacional. Mas, bom ou malgrado, a descoberta da sua vocação histórica de intermediário, impeliu-a a assumir-se como parte de qualquer negócio estrangeiro em território nacional. Tendo, pois, ficado evidente que a vocação originária desta burguesia partidária não era “uma vocação de transformar a nação, mas prosaicamente de servir de correia de transmissão a um capitalismo encurralado na dissimulação e que ostenta a máscara neocolonialista”<sup>1482</sup>. De facto, os Estados poscoloniais de África contam com uma burguesia partidária dita

<sup>1480</sup> Cfr. FANON, Frantz (1968). Op. cit., p. 124.

<sup>1481</sup> *Ibid.*

<sup>1482</sup> Cfr. *Id.*, p. 129.



nacional que se deleita, sem complexos e com toda a dignidade, no papel de procurador da burguesia ocidental. Este papel lucrativo, essa função de biscateiro, essa estreiteza de vistas, essa ausência de ambição simbolizam a incapacidade desta burguesia em desempenhar o papel histórico de uma burguesia autêntica. Com efeito, o aspeto dinâmico e pioneiro, o aspeto inventivo e descobridor de mundos presente em toda a burguesia ocidental está lamentavelmente ausente na burguesia africana<sup>1483</sup>.

No plano psicológico, diz Fanon, a burguesia africana identifica-se com o lado negativo e decadente da burguesia colonial que é o espírito de fruição – carros de luxo, casas de campos, viagens para as antigas metrópoles, etc. Não se reportando, em todo caso, às primeiras etapas de exploração e invenção que constituem o fundamento desta burguesia ocidental. A burguesia partidária dita nacional, um pouco por toda África, é uma burguesia senescente que abraçou a sorte da burguesia sem ter conhecido nem a petulância, nem a intrepidez, nem a voluntariedade da juventude e da adolescência da burguesia clássica. É uma burguesia que começou pelo fim. Na verdade, muitos deles não percebem nada de economia porque a economia sempre se desenvolveu fora deles. E dos recursos atuais e potenciais do solo e subsolo de seus respectivos países, muitos só têm um conhecimento livresco e aproximativo<sup>1484</sup>.

A África é, de variadíssimas formas, refém de um mimetismo político de líderes que preferiram a via do neocolonialismo em detrimento dos ideais originários da descolonização. A adoção do conceito de burguesia nacional como subversão do conceito de burguesia ocidental é o caminho por excelência de condenação, sem precedente, do continente africano ao subdesenvolvimento. Pois, tal como nota Abel Kouvouama, se a corrida ao poder pela burguesia ocidental era um fator decisivo para o desenvolvimento dos Estados europeus por se tratar da classe social mais dinâmica, próspera e mais experimentada nos negócios e nos processos de industrialização, porquanto concentrava em suas mãos as maiores riquezas dos seus respectivos Estados, a assunção deste conceito em África dá-se de maneira precisamente antitética<sup>1485</sup>. E na senda de Fanon, Abel Kouvouam reafirma que a burguesia africana é uma burguesia improdutiva, pobre, economicamente fraca e desprovida de ideias inovadoras e de iniciativas de desenvolvimento. Trata-se de uma burguesia parasita e ávida de poder. Uma burguesia estilhaçada e cindida:

---

<sup>1483</sup> Cfr. *Id.*, pp. 124-125.

<sup>1484</sup> Cfr. FANON, Frantz (1968). *Op. cit.*, pp. 126-127.

<sup>1485</sup> Cfr. KOUVOUAMA, Abel (1986). *Op. cit.*, p. 184.

por uma dupla incógnita em realizar uma ou outra função [...] Ou, cumprir a sua função histórica da burguesia ambiciosa, inovadora e descobridora de mundos, ou, trair a vocação à qual está destinada para se colocar na escola do povo, pondo à sua disposição tudo quanto acumulou como capital intelectual e técnica<sup>1486</sup>.

De recordar que Fanon já tinha destacado duas grandes fragilidades desta burguesia e apontado o desfecho desta novela entre as massas e a burguesia nacional. No plano económico, esta burguesa, dizia Fanon, enferma do espírito esbanjador e no plano psicológico, a sua excessiva identificação com a burguesia ocidental, que, não só, a afasta do povo (por não se guiar em prol dos interesses coletivos), como também cristaliza a sua incapacidade congénita de pensar o conjunto de problemas em função da totalidade da nação. A sua ambição de ocupar o lugar do (ex)colonizador, como legítimos substitutos, relança a necessidade da continuidade da luta pela descolonização. Mas desta vez contra a burguesia nacional ou, pelo menos, contra uma tal mentalidade instalada<sup>1487</sup>.

Para cimentar a sua crítica contra a burguesia partidária e realçar a perigosidade que representa para o futuro dos Estados-poscoloniais de África, Fanon não questiona, mas afirma que a burguesia partidária dita nacional constitui, não apenas, um grupo de indivíduos ambiciosos, mas também uma mentalidade instalada nociva para o desenvolvimento económico, político e social do continente africano. Daí, o carácter exigente da questão filosófica e pragmática, ao mesmo tempo: como superar uma tal mentalidade ou desembaraçar-se deste grupo de indivíduos (parasitas) sem atentar contra os princípios de dignidade e de liberdade que compõem as linhas estruturantes da própria luta política de Fanon? Parece-nos que para Fanon, a resposta à esta questão não deve ser procurada nem na estatização dos sectores económicos de maior relevância nacional, nem na sua terciarização<sup>1488</sup>.

E Fanon funda a razão de ser da sua hesitação, em relação à questão supra referenciada, no facto de que o modelo político inaugurado no contexto da África pós-independente é portador de uma grande ambiguidade entre o sector privado e o sector público. Na sua ótica, este modelo consubstanciado na “burguegização da elite nacional” e na “politização da burguesia partidária”, não só permitiu a sabotagem da economia nacional, a deslocação dos organismos e a afirmação da corrupção, mas também a prevaricação e o desvio de “*stocks*”, bem como a instalação de um mercado “negro” como

<sup>1486</sup> KOUVOUAMA, Abel (1986). Op. cit., p. 184.

<sup>1487</sup> Cfr. FANON, Frantz (1968). Op. cit., p. 98.

<sup>1488</sup> Cfr. *Id.*, p. 120.

um lugar de uma intersecção ambígua entre o público e o privado. O que torna bastante dúbia a distinção da verdadeira identidade dos atores sociais e económicos<sup>1489</sup>.

E o corolário desta mentalidade burguesa instalada e denunciada é o recurso à espontaneidade de massas para se opor à mentalidade e à realidade burguesa com vista a proteger o património nacional. Esta reação revela-se também contra-producente na medida em que a impetuosidade e a instantaneidade das massas é muito propenso ao caos políticos e a impasses sangrentos. Num tal contexto, até a hipótese de os partidos políticos, na oposição, liderar as massas e torná-las adultas apresenta outros riscos. Porque ou a liderança impõe a sua linha de ação às massas, instrumentalizando-as, ou os partidos políticos se tornam instrumentos da vontade das massas e, assim, tudo volta para o mesmo ponto de partida. Aliás, Fanon afirma, claramente, que a realidade tende a mostrar que os partidos não ajudam o povo a formular as suas reivindicações, a tomar consciência das suas necessidades e a bem assentar o seu poder, eles procuram, por via das massas, atingir o seu desiderato final: conquistar e conservar o poder numa dinâmica que nem sempre renuncia à lógica do eterno retorno, isto é, a repetição do mesmo estado de coisas, mas não pelos mesmos protagonistas<sup>1490</sup>.

Aliás, os partidos políticos, em muitos Estados independentes de África, arrogam-se a missão de fazer chegar ao povo as decisões que emanam do topo. E não se preocupam, tal como diz Fanon, com aquele “vai-e-vem fecundo da base ao topo e do topo à base”. Ao perder este reflexo e exigência fundadora, os partidos políticos reduziram-se ao nível de estruturas modernas de natureza meramente estratégica cujo fim é assegurar, enquadrar, imobilizar e instrumentalizar o povo. Assumiram-se, em alguns casos, como uma verdadeira máquina de caça ao poder e, noutros, como um verdadeiro instrumento de poder e uma arma anti-democrática entre as mãos de uma burguesia politizada. Com esta roupagem, os partidos políticos em África tornaram-se, “objetivamente e, algumas vezes, subjetivamente, cúmplices da burguesia mercantil” e, em certa medida, responsáveis pela desgraça das suas respetivas populações<sup>1491</sup>.

---

<sup>1489</sup> Cfr. FANON, Frantz (1968). Op. cit., p. 120.

<sup>1490</sup> Cfr. *Id.*, pp. 83-84.

<sup>1491</sup> Cfr. *Id.*, pp. 112-113.

*6.5.1. A politização das massas: Um imperativo político ignorado nos Estados poscoloniais de África –Frantz Fanon e a continuidade da crítica da burguesia nacional e da mentalidade burguesa instalada*

Na tentativa de aprofundar os dilemas e impasses que enfermam o projeto de construção do Estado-nação e ofuscam os ideais da descolonização do continente africano, Fanon considera que a não politização das massas na era poscolonial constitui um dos impasses para a consecução dos fins acima apontados. No entender de Fanon a politização das massas nos Estados-poscoloniais constitui uma condição indispensável para a sua integração na gestão da coisa pública e na construção de um Estado verdadeiramente nacional. A politização das massas é, deveras, uma necessidade crucial para uma descentralização segura e sustentável do poder político, administrativo e económico ao nível local ou regional de cada Estado. Por conseguinte, politizar as massas significa capacitá-las, dar-lhes o poder e a possibilidade de se exprimir, de participar e de inventar<sup>1492</sup>. Entretanto, a incógnita parece permanecer, pois a questão lógica prende-se com quem deve politizar as massas contra os interesses instalados ou por instalar? O silêncio fanoniano sobre esta questão deixa transparecer que o carácter inconclusivo das suas análises é mais uma questão de opção metodológica do que propriamente uma falta de opinião formada sobre a questão em análise. Esta atitude, de resto, transversal à toda sua obra é uma espécie de provocação para que, tal como ele próprio diz, cada geração assumira o seu engajamento e haja em conformidade<sup>1493</sup>.

Mas apesar desta espécie de “*epokhé*” provisória, Fanon é de opinião que “esta questão deve ser resolvida no plano de uma ação revolucionária e não pelo raciocínio” discursivo. Esta posição, aparentemente radical, atesta, no entanto, que em Fanon o valor discursivo reside precisamente na ação transformadora que desencadeia. Ou seja, as análises teóricas servem para elucidar o problema de forma mais precisa, identificando as diversas contradições que encerra, para permitir a ação transformadora. Contudo, Fanon observa que se a consciência revolucionária for assumida como um apanágio de alguns grupos que decidem conduzir o barco da história, de forma isolada e seletiva, condena-se ao fracasso. Porque a consciência revolucionária só pode ser bem-sucedida se incrustar no espírito e no coração de todas as camadas da população, deixando bem patente que o destino dos povos é um compromisso de todos<sup>1494</sup>.

---

<sup>1492</sup> Cfr. FANON, Frantz (1968). Op. cit., p. 120.

<sup>1493</sup> Cfr. *Id.*, p. 133.

<sup>1494</sup> Cfr. *Id.*, p. 116.

Pelo que a aposta político-partidária em indivíduos tecnicamente incompetentes e profundamente afetados pelo desejo mimético de dominação ou pelo impulso de um complexo de superioridade não resolvido, condena a África à uma infinita onda de ódio, de desconfiança e de desrespeito entre os governantes e os governados. E esta tensão, entre uns e outros, desperta um conjunto de atitudes ásperas que “os membros dos partidos nacionalistas” (operários urbanos e intelectuais) “tendem a manifestar sobre os camponeses” (massas rurais) e sobre os contestatários, reproduzindo os mesmos julgamentos pejorativos do tempo colonial<sup>1495</sup>. Com estas atitudes, diz Fanon, estes “pseudo-modernistas” e nacionalistas ocidentalizados não desarticulam apenas a sociedade autóctone, mas desgraçam-na também. Daí a urgência de admitir que a política africana na era poscolonial conservou a vontade de potência ao apostar numa estrutura social binária feita de dominadores e de dominados.

Trata-se de uma estrutura que vê na exigência da politização de massas um elemento desestruturante da hegemonia que sustenta a própria lógica binária da sociedade. E é, pois, com esta estrutura que a burguesia nacional mantém as referências do racismo, alterando apenas os seus fundamentos impulsionadores. Ou seja, se o racismo da burguesia ocidental sobre o colonizado era um racismo assente sobre a pretensão de exploração, o racismo da burguesia partidária é um racismo assente sobre o medo da competição e sobre a vontade esquizofrénica de exclusão<sup>1496</sup>. De onde se pode inferir que os novos Estados-poscoloniais em África, ao apostarem na burguesia partidária, comprometeram, tanto o projeto da descolonização, quanto o da edificação de “Estado-nação” porque ignoraram um facto fundamental que atesta que a maior parte dos integrantes desta burguesia é vítima de um estado patológico não resolvido.

Um estado patológico consubstanciado em características muito comuns, tais como: o individualismo, o ar de superioridade, a indisciplina, a avidez ao lucro, a disposição para as grandes cóleras e os profundos desânimos nas adversidades<sup>1497</sup>. No plano de competências, a burguesia nacional apresenta deficiências atinentes à gestão económica e à avaliação de consequências reais do seu discurso político. A despeito de declarações muito bonitas de forma, mas totalmente vazias de conteúdo, a burguesia partidária adota, com absoluta irresponsabilidade, frases dos tratados de moral ou de filosofia política ocidental e ideias democráticas com pretensão universalizante, mesmo

---

<sup>1495</sup> Cfr. FANON, Frantz (1968). Op. cit., p. 91.

<sup>1496</sup> Cfr. *Id.*, p. 135.

<sup>1497</sup> Cfr. *Id.*, pp. 91-92.

quando as suas práticas demonstram paradoxalmente a sua incapacidade de fazer triunfar o mínimo do catecismo humanista que parece ostentar<sup>1498</sup>. Ora, este estado de coisas subsiste apenas em contextos em que a politização de massas é um mal a combater.

E a burguesia partidária é, desde este ponto de vista fanoniano, o factor decisivo de subdesenvolvimento e de desintegração nacional de muitos Estados-poscoloniais em África. Crispada em seus interesses imediatos e incapaz de enxergar o além, esta burguesia partidária dita nacional que contesta qualquer projeto de politização das massas, revelou-se, desde o primeiro momento, incapaz de realizar a verdadeira unidade nacional e de edificar uma nação em bases sólidas e fecundas. E como a utopia da “nação” emergiu da necessidade de união dos povos de cada parcela de África, para incomodar de maneira radical o regime colonial, a rejeição do projeto de politização das massas resulta da vontade da burguesia partidária que, preocupada em formar o seu próprio pé-de-meia, defende a não politização das massas para vingar a necessidade de fundar um sistema nacional de exploração<sup>1499</sup>. E por conta disso, multiplicam-se os obstáculos que condicionam substancialmente a concretização da referida utopia, pondo em marcha o projeto de acumulação contemporânea de capitais, porque:

as burguesias nacionais, perfeitamente esclarecidas quanto a seus próprios objetivos, decidiram barrar o caminho a essa unidade, a esse esforço coordenado de duzentos e cinquenta milhões de homens para vencer, de uma vez por todas, a estupidez, a fome e a desumanidade<sup>1500</sup>.

Ora, se se considera que a descolonização é o compromisso de reintegrar os povos que foram relegados à inessencialidade, na roda-viva da história, devolvendo-lhes a liberdade e a esperança de levar o pão à boca, então é necessário admitir que esta opção dos dirigentes se torna um caminho seguro, não só, de manutenção do clima de subjugação, mas também de regresso à uma forma mais refinada e modernizada de colonização. E o pior é que a “burguesia politizada” ou as “elites burguesizadas” elegeram o caminho de esbanjamento como forma, não só, de competir e de se equiparar com “burguesia ocidental no seu aspeto mais negativo”, mas também de afirmar e firmar a distância que os separa das massas indigentes. A burguesia africana é, desde esta perspectiva, uma burguesia decadente” e depravada que “começou pelo fim”, por não ter trilhado as primeiras etapas da exploração e da invenção que são, em todo o caso, uma conquista da burguesia ocidental”<sup>1501</sup>.

<sup>1498</sup> Cfr. FANON, Frantz (1968). Op. cit., p. 135.

<sup>1499</sup> Cfr. *Id.*, pp. 132, 136.

<sup>1500</sup> *Id.*, p. 136.

<sup>1501</sup> Cfr. *Id.*, p. 98.

Trata-se de uma burguesia que elegeu a filosofia do esbanjamento sem ter criado reservas sólidas e sem ter desenvolvido o seu meio social. Desta análise fanoniana emergem os seguintes questionamentos: pode haver alguma eficácia política e administrativa numa liderança que assenta o seu poder e a sua esperança no seu sentido de comércio e de pequenos negócios e principalmente na sua aptidão de capturar das comissões? É de todo procedente atribuir a sorte e a responsabilidade do desenvolvimento nacional a uma tal burguesia que não é apenas órfã de ideias, isto é, uma burguesia sem qualquer sentido criativo e capacidade inovadora, mas, sobretudo, uma burguesia que, em termos concretos, não se revela efetivamente preocupada com o desenvolvimento económico, humano e social do seu povo e do seu Estado, por se revelar predisposta em exportar os enormes benefícios que retira da exploração conjunta, com a burguesia ocidental, do seu povo ao estrangeiro<sup>1502</sup>?

E para lograr algum sucesso, a burguesa nacional politizada subverteu a função das instituições do Estado que renunciaram à sua vocação originária para se converterem em facilitadores das mais refinadas manobras da burguesia politizada. De facto, se durante opressão colonial a polícia e o exército asseguravam a intransponibilidade da zona do colono, no contexto poscolonial, marcado pela instalação de interesses neocoloniais, a instrumentalização das instituições do Estado é um apanágio da burguesia nacional politizada. As lideranças africanas, diz Fanon, subvertem, com muita frequência, as funções institucionais de várias organizações, sobretudo as do “exército e da polícia que se transformam num sustentáculo indispensável de uma repressão sistemática”. A assimilação da noção de governante ao da burguesia e vice-versa faz com que os líderes “fechem os olhos diante da insolência, da mediocridade e da profunda imoralidade destes burgueses”<sup>1503</sup>.

Para pôr a nu a relação de promiscuidade e de ambiguidade que liga as elites dos Estados-poscoloniais de África à burguesia nacional, Fanon afirma que os líderes comprometidos com esta burguesia voraz arquitetam mecanismos para atrasarem a tomada de consciência do povo. Defendem “a casta, escondem ao povo as suas manobras e assumem-se como artífices mais ardentes da mistificação e do entorpecimento das massas”. O cenário político poscolonial, conclui Fanon, parece mostrar que as massas e os militantes comuns já “cumpriram a sua missão de levar a burguesia ao poder”, agora, “são convidados a se retirarem para que a burguesia possa calmamente cumprir a sua

---

<sup>1502</sup> Cfr. FANON, Frantz (1970). Op. cit., pp. 117-119.

<sup>1503</sup> Cfr. *Id.*, p. 115.

própria missão”<sup>1504</sup>. Diga-se, no entanto, que esta exclusão das massas no projeto da prosperidade da burguesia política, isto é, das elites dos Estados-poscoloniais de África é, em si mesma, uma clara negação da soberania nacional, do projeto de construção do Estado-nação e do desenvolvimento sustentável destes Estados, porque nenhum governo prospera sem a participação das populações. Aliás, só assim é que se compreende que uma das molas impulsionadoras da luta pela independência tenha sido a recusa de humilhação, marginalização e exclusão social que relegavam os povos colonizados à ordem do não-ser ou ao nível de massas sem personalidade jurídica, nem direito de participar na gestão dos seus respetivos Estados<sup>1505</sup>.

Fanon, não só, denuncia esta triste realidade como também alerta que a sorte do desenvolvimento de África se joga na visão política de potencializar as massas, de as politizar, educar e instruir. Pois, a suposta vantagem que se pretende tirar da política de massificação de massas indistintas (lumpen-proletariat) é, na verdade, o elemento auto-destrutivo de qualquer projeto de desenvolvimento sustentável de cada Estado, em particular e do continente africano, em geral. Por conseguinte, o esquecimento do projeto de potencialização das massas, não é apenas um verdadeiro impasse para uma descolonização efetiva de África, mas é também uma condição de possibilidade de retorno permanente à violência, pelo facto de estas massas constituírem uma camada de cidadãos vulneráveis e expostos à qualquer instrumentalização<sup>1506</sup>. De facto, a manutenção das massas na condição de indigentes é uma traição ao próprio projeto de emancipação dos povos africanos. Aliás, é paradoxal que no plano da diplomacia internacional “os porta-voz [...]” destes Estados esmeram-se em defender que “a unidade da nação e o progresso das massas rumo ao bem-estar e o direito dos povos à liberdade e ao pão” figuram na ordem das prioridades dos seus respetivos governos<sup>1507</sup>.

Mas para ser consequente com uma tal assunção impõe-se compreender que a descolonização efetiva reside precisamente na transformação das massas, isto é, na substituição de uma “espécie” de homens por uma outra “espécie”, numa palavra, na reintrodução do homem excluído no mundo humano<sup>1508</sup>. Aliás, se assumimos o postulado de Amartya Kumar Sen segundo o qual o desenvolvimento é o fator preponderante para afirmar a liberdade de qualquer povo, torna-se mister reconhecer que o

---

<sup>1504</sup> Cfr. FANON, Frantz (1970). Op. cit., p. 110.

<sup>1505</sup> Cfr. MWAYILA, Tshiyembe (2000). Op. cit., p. 63.

<sup>1506</sup> Cfr. FANON, Frantz (1970). Op. cit., p. 112.

<sup>1507</sup> Cfr. *Id.*, p. 38.

<sup>1508</sup> Cfr. *Id.*, p. 62.



subdesenvolvimento de África é um questionamento tácito, não só de uma efetiva soberania do continente, mas também de liberdades efetivas dos seus respetivos povos<sup>1509</sup>. Porque, tal como alude Amartya Sen:

o desenvolvimento requer que se removam as principais fontes de privação de liberdade: pobreza e tirania, carência de oportunidades económicas e distribuição social sistemática, negligência dos serviços públicos e intolerância ou interferência excessiva de Estados repressivos nas iniciativas privadas<sup>1510</sup>.

Desta análise de Amartya Sen desprende-se uma espécie de imbricação entre o subdesenvolvimento, a negação da soberania e a instabilidade dos Estados. E é à luz desta imbricação que, em nosso entender, Fanon antecipa as revoltas sociais decorrentes da ostentação da “burguesia politizada” ante a miséria das massas. E vaticina que o fim desta burguesia será a revelação da situação estacionária em que o neocolonialismo facilitado pela “burguesia nacional” mergulhou os Estados africanos. E este fim, diz Fanon, ditará a retoma do projeto da descolonização em África, porque “quando esta casta for neutralizada, devorada pelas suas próprias contradições, todos perceberão que nada foi feito com a independência, é preciso retomar tudo de zero”<sup>1511</sup>. E Fanon atribui a ruína dos Estados independentes de África na dialética entre a partidarização dos Estados e a “burguesização” das elites político-partidárias.

A razão desta atribuição prende-se com o facto de que a dialética em análise propiciou a substituição do princípio de competência pelo princípio de fervor político-partidário. E para reforçar a sua posição, Fanon faz a seguinte denúncia: nos partidos políticos nacionalistas os militantes atingem as esferas dirigentes, não pelas suas específicas competências em determinadas áreas do saber ou da vida social, mas graças ao seu trabalho obstinado, abnegado e ao seu espírito de sacrifício em prol dos interesses do partido ao serviço das ambições inconfessadas dos seus líderes. Para estes homens, “militar num partido político não é fazer a política, mas é, antes, escolher o único meio para passar do estado animal ao estado humano”, do estado de indigente ao estado de gente<sup>1512</sup>.

Trata-se de uma assunção sem precedente de um patriotismo que não se mede pelas consequências dos atos realizados em prol da pátria, mas unicamente pelo engajamento incondicional às orientações do partido. Desde este ponto de vista, a

<sup>1509</sup> Cfr. SEN, K. Amartya (2010). *Desenvolvimento como liberdade*. Trad. Laura Teixeira Motta, São Paulo, Companhia das Letras, pp. 16.

<sup>1510</sup> *Id.*, pp. 16-17.

<sup>1511</sup> Cfr. FANON, Frantz (1970). *Op. cit.*, p. 117.

<sup>1512</sup> Cfr. FANON, Frantz (1968). *Op. cit.*, p. 102.

militância num partido-político que suporta o governo passa a ser sinónimo de legalidade e o contrário configura uma ilegalidade cuja sanção é a exclusão ou a rejeição do ilegal nos festins nacionais a todos os níveis. De facto, nos Estados-poscoloniais os não-militantes e os militantes na oposição, isto é, os “ilegais sentem-se indesejáveis, são evitados” e excluídos do projeto da burguesia nacional e reprimidos por técnicas mais sofisticadas. Habitualmente, a “equipa ilegal vê-se num beco histórico sem saída”<sup>1513</sup>. Consciente de sua incapacidade de promover relações sociais coerentes e estáveis, como resultado da sua filosofia de acumulação contemporânea de capitais, por via de intermediação de interesses da burguesia ocidental, a burguesia partidária dita nacional aposta na estratégia de sequestração de mentes críticas e pensantes por via da partidarização dos cidadãos, doravante controlados pela própria disciplina político-partidária.

Quando, na verdade, do ponto de vista político, a luta pela descolonização de África não passa pela partidarização das massas, mas sim pela sua politização. Porque politizar as massas não significa mobilizá-las para fins ideológicos e para militância político-partidária. Politizar as massas é reconhecer e fazer jus ao conceito da soberania popular no verdadeiro sentido do termo. E um “governo que declara o seu querer politizar o povo exprime o seu desejo de governar com o povo e para o povo”. Mas esta frase precisa de ter um conteúdo real, não deve ser uma palavreada vazia de conteúdo ou um mero linguajar para encobrir a direção burguesa. Porque “os governos burgueses “[...] governam friamente com o auxílio das suas leis, do seu poder económico e da sua polícia [...]”. Ou seja, “governam em seu interesse e têm a coragem do seu poder”<sup>1514</sup>.

Mas governar para o povo e não com ele é uma recusa clara do projeto de Estado-nação, dos ideais da descolonização e do caminho para um desenvolvimento sustentável e inclusivo, para além de ser a forma mais clássica de infantilizar o povo. Aliás, nos Estados modernos, diz Fanon, o entendimento de governar o povo sem a sua inclusão nas dinâmicas de governação constitui uma clara violação da soberania popular<sup>1515</sup>. A própria experiência tem vindo a mostrar que o mais importante não é que “trezentas pessoas concebam e decidam, mas que a totalidade, ainda que ao preço de um tempo duplicado ou triplicado, compreenda e decida”. Porque o tempo que se consome em politizar as

---

<sup>1513</sup> Cfr. FANON, Frantz (1968). Op. cit., p. 103.

<sup>1514</sup> Cfr. *Id.*, p. 148.

<sup>1515</sup> Cfr. *Id.*, p. 159.

massas ou o tempo que se “perde” em humanizá-las recupera-se na execução. Aliás, a eficácia da própria ação governativa obriga a que:

as massas saibam para onde vão e por que vão. E os dirigentes políticos não devem ignorar que o futuro continuará vedado enquanto a consciência do povo for rudimentar, primária e opaca<sup>1516</sup>.

Ora, em muitos Estados-poscoloniais de África os “partidos políticos são organizados como uma quadrilha cuja direção cabe a personagens mais duros”, isto é, os líderes plenipotenciários sobre os quais repousa o monopólio do pensamento nacional. São os condutores do povo feito rebanho. Estes partidos tendem a ignorar que os povos que já lutaram pela sua liberdade “não são mais rebanhos e não precisam mais de ser conduzidos” à maneira do pastor com o seu rebanho. Muitos líderes, nestes Estados, resistem ainda em interiorizar a necessidade e a lógica social da “co-condução”, recusam-se em admitir que devem conduzir o povo ao mesmo tempo que se dispõem a ser conduzidos pelo povo<sup>1517</sup>.

Constitui, hoje, mais do que nunca, um imperativo político nos Estados-poscoloniais de África que os partidos políticos recordem sempre que a garantia da liberdade, da autonomia e do resgate da dignidade das massas, consubstanciada na criação de condições propiciadoras do bem-estar coletivo e na integração de todos na dinâmica da vida nacional, foram os termos de compromisso que determinaram o engajamento popular na luta pela libertação nacional. Esta verdade deve levar os partidos políticos a compreenderem que o seu desafio político hoje, não se limita apenas em ter um certo contacto com as massas para reiterar os seus habituais discursos propagandistas. Eles devem se compreender, na sua essência, como expressão direta das massas. Analisando a realidade político-partidária emergida nos Estados-poscoloniais de África, sobretudo a sul do Saara, Fanon deplora a importação para África do modelo ocidental da concepção do partido político assente numa matriz capitalista, representado por uma burguesia desdenhosa das massas e da sua capacidade de auto-dirigir-se<sup>1518</sup>.

E para superar uma tal concepção política, Fanon defende que nos países subdesenvolvidos e, particularmente, em África subsariana, o partido político não deve ser uma administração encarregada de transmitir as ordens do governo às massas, deve antes, assumir-se como porta-voz enérgico e defensor incorruptível dos interesses das massas. Até porque a própria “experiência já tem demonstrado que as massas

---

<sup>1516</sup> FANON, Frantz (1968). Op. cit., p. 159.

<sup>1517</sup> Cfr. *Id.*, p. 151.

<sup>1518</sup> Cfr. *Id.*, pp. 154-155.

compreendem perfeitamente os problemas mais complicados” e estruturantes das suas comunidades. E o seu engajamento é maior quando melhor for a sua compreensão de causas e efeitos a seu favor, pois “o indivíduo só trabalha com gosto quando se empenha lucidamente no esforço”<sup>1519</sup>. Por conseguinte, é mister trabalhar na desconstrução da ideia que muitos intelectuais e dirigentes passam, de forma implícita, às suas populações, de que os problemas do país são solúveis apenas com técnicos qualificados e detentores de uma linguagem técnica e qualificada. Porque, no fundo, o grande objetivo destes incautos intelectuais é marcar a diferença para provar que as massas têm de ser dirigidas. De facto, quem ousa falar com elas:

uma linguagem concreta, quem não está obcecado pela vontade perversa de implantar a desordem, de se desembaraçar do povo, percebe que as massas apreendem todas as nuances e todas as astúcias<sup>1520</sup>.

Com esta crítica Fanon denuncia a vontade de potência dos líderes africanos, subjacente no constante recurso à uma linguagem técnica para falar dos problemas do país. Esta opção pela linguagem técnica evidencia uma forma concreta de perceber o povo e revela, ao mesmo tempo, uma vontade de considerar as massas como profanas às questões de utilidade nacional. Ora, sabemos, declara Fanon, que “o obscurecimento da linguagem é uma máscara através da qual se delinea a tarefa mais vasta de espoliação”, uma estratégia pela qual se pretende “assaltar o povo e despojá-lo dos seus bens e da sua soberania”<sup>1521</sup>. E Fanon chama atenção para o facto de que a determinação da burguesia nacional em acumular capitais, surripiando o erário público, introduziu no povo uma dupla reacção, por lado, a ilusão de que a acumulação de riquezas não é um processo lento e contínuo, resultante de um trabalho aturado, mas sim um efeito mágico resultante de roubos e de outras práticas fraudulentas organizadas e protegidas. Mas, por outro lado, esta perceção popular da riqueza suscita um sentimento de desdém pelos ricos que, doravante, deixam de serem vistos como “homens respeitáveis” para serem vistos como “[...] animais carniceiros, chacais e corvos que se espojam do sangue do povo”<sup>1522</sup>.

Existe hoje uma grande verdade que os governantes não precisam de escamotear, porque são desafiados a assumi-la sem rodeios, nem negociações. E esta verdade é aquela que estabelece que nos dias que correm os governantes já não dirigem e nem podem presumir dirigir as massas no sentido mais primitivo do termo. Hoje os governantes são

---

<sup>1519</sup> Cfr. FANON, Frantz (1968). Op. cit., p. 157.

<sup>1520</sup> *Id.*, p. 158.

<sup>1521</sup> Cfr. *Id.*, p. 158.

<sup>1522</sup> Cfr. *Ibid.*

chamados e desafiados a liderar cidadãos, isto é, indivíduos, na sua maioria e cada um a seu nível, conscientes dos seus direitos e deveres, pessoas com pensamentos próprios, sujeitos críticos, ativos e proactivos, seres livres e inteligentes que já não admitem alienar o seu direito de partícipes na gestão dos seus respetivos Estados. E aqueles que o fazem, isto é, aqueles cidadãos que, consciente ou inconscientemente, abdicam da sua responsabilidade diante dos líderes, fazem-no ou por medo ou no intuito de obter do líder garantias de boa-vida e rentabilidade das suas negociatas<sup>1523</sup>.

Por isso a politização das massas, tal como foi referida, não deve ser confundida com a mobilização político-partidária das mesmas. Pois, a mobilização herdada das velhas práticas dos partidos nacionalistas antes das independências, em que os dirigentes visavam provar a si mesmos e à potência colonial que tinham o povo consigo, hoje pode ter uma finalidade meramente instrumental. Politizar as massas não deve significar enfatizá-las, tal como acontece com a sua mobilização. Politizar as massas é torná-las adultas, incluindo-as nos espaços intermédios de tomada de decisões em assuntos de interesse nacional. Desde logo, Fanon considera de criminosa, demagógica e leviana a retórica política propalada por muitos líderes africanos, segundo a qual politizar as massas é pronunciar-se diante delas, de vez em quando, com grandes discursos políticos<sup>1524</sup>.

Para fundar a sua crítica, Fanon atesta que nos Estados-poscoloniais muitos dirigentes pensam “que basta a um líder ou a um dirigente falar em tom doutoral dos problemas da atualidade para estar desobrigado do imperioso dever de politização das massas”. Quando, na verdade, politizar as massas significa, antes de mais, abrir o espírito das populações, despertar as suas mentes, estimular o seu sentido crítico, dar luz ao espírito das massas<sup>1525</sup>. E recorrendo à máxima do seu mestre Césaire, para quem politizar as massas significava “inventar almas”, Fanon reafirma que politizar as massas é, em última análise:

obstinar-se com fúria em fazer com que as massas compreendam que tudo depende delas, que se estagnamos é culpa sua e se avançamos é também o mérito seu, que não há demiurgo, que não há homem ilustre e responsável por tudo. Mas que o demiurgo é o povo e que as mãos mágicas são, em última análise, as mãos do povo<sup>1526</sup>.

Diga-se, de passagem, que Fanon integra a noção de “dignidade” do (ex)colonizado e seu verdadeiro significado na sua reflexão sobre a politização das

---

<sup>1523</sup> Cfr. FANON, Frantz (1968). Op. cit., p. 152.

<sup>1524</sup> Cfr. *Id.*, p. 149.

<sup>1525</sup> Cfr. *Id.*, 162.

<sup>1526</sup> *Ibid.*

massas, notando, para o efeito, que se durante o tempo colonial o povo foi exortado a dar a sua vida pela dignidade nacional, no contexto pós-colonial o povo já percebeu que a dignidade nacional é, na verdade, a dignidade de cada um que passa pela garantia do mínimo de bem-estar necessário como devido a cada cidadão. O povo percebeu que esta dignidade concreta, e não abstrata, é intrinsecamente inseparável da soberania, pois “um povo digno é um povo livre e um povo livre é um povo soberano. E um povo digno é um povo responsável” pelo seu próprio destino. Trata-se de um povo que passou de espectador a ator ativo e proativo porque “o expetador é um covarde ou um traidor”<sup>1527</sup>.

Ignorar esta verdade é reduzir o seu povo à condição de infantis e de bebés, pois, cada “governo tem o povo que merece. Mas, num prazo mais ou menos longo um povo tem o governo que merece”. Com esta asserção, Fanon pretende insinuar que o despertar da consciência popular é sempre um caminho irreversível. Daí a certeza de que se os governantes não trabalharem para o despertar da consciência da sua população, a população trabalhará para o despertar da atenção dos seus governantes<sup>1528</sup>. Aliás, se é um imperativo de qualquer dirigente ter as massas consigo, é, de veras, crucial que a adesão das massas ao projeto do dirigente seja assente na consciência objetiva e na clara compreensão da missão a cumprir. Daí a necessidade, ainda que embrionária, da politização ou da educação política das massas. Porque toda a opção pela não politização das massas é uma opção, não só, pelo subdesenvolvimento, mas também pela instabilidade do próprio poder e, conseqüentemente, do Estado. Na verdade, “não se deve subjugar mentalmente o povo, dissolvê-lo na emoção e na confusão” sem esperar pela irrupção de uma violência social<sup>1529</sup>.

Desde logo, os Estados independentes da África subsaariana, devem ter a hombridade de assumir que o magnífico hino ou projeto de construção do Estado-nação que mobilizou as massas contra o poder colonial, desagregou-se, em quase todos os Estados desta parte do continente africano, no dia seguinte da independência de cada um deles. Pois, somente o reconhecimento do esquecimento deste projeto coletivo permitirá que estes Estados estejam em condições de relançá-lo, de forma prática e objetiva, e *cogitar* um desenvolvimento que seja efetivamente nacional. Aliás, é em função desta exigência pragmática que Fanon defende que o projeto de nação não pode ser reduzido

---

<sup>1527</sup> Cfr. FANON, Frantz (1968). Op. cit., p. 162.

<sup>1528</sup> Cfr. *Id.*, p. 163.

<sup>1529</sup> Cfr. *Id.*, pp. 163-164.

ao plano magistral de discursos políticos bem conseguidos, por se tratar de um projeto de ordem prática e não meramente teórico ou discursivo<sup>1530</sup>.

### **6.6. Partidarização e politização das massas, dois projetos e dois ideais diametralmente opostos: Frantz Fanon e a afirmação do desafio da consolidação da consciência nacional nos Estados-poscoloniais de África**

Na sua alocução no segundo Congresso de Escritores e Artistas negros<sup>1531</sup>, ocorrido de 26 a 31 de março de 1959, em Roma, partindo do seu tema “Cultura nacional e lutas de libertação”, Fanon sublinha a importância da cultura nacional no processo de uma libertação efetiva dos povos africanos e declara que não pode haver afirmação de culturas nacionais num contexto de dominação ou de uma consciência nacional mórbida. E, “*mutatis-mutandis*”, não pode haver um projeto coerente e consequente de construção do Estado-nação em África sem a consolidação da consciência nacional. Entretanto, Fanon faz questão de distinguir a consciência nacional do nacionalismo doentio, deixando claro que a consciência nacional sólida e consolidada desencadeia uma nova dinâmica e confere inventividade a todas as formas culturais, permitindo uma aculturação equilibrada e saudável. Partindo desta premissa, Fanon mostra que o combate pela existência de uma consciência nacional sólida desbloqueia a cultura, abrindo-lhe às portas da criação. Contudo, Fanon deplora o facto de que no contexto colonial o colono logrou operar a etnicização de culturas, um pouco por toda a África, dividindo-as e opondo-as umas contra as outras e, contra toda a expectativa, no contexto poscolonial as elites africanas lograram realizar a transição da etnicização de culturas à sua partidarização<sup>1532</sup>.

Os factos tendem a revelar que nos Estados-poscoloniais de África a filosofia de inclusão e de exclusão social decorre substancialmente de uma mentalidade militantista instalada que exclui qualquer projeto de politização das massas, enquanto condição fundamental para uma assunção mais consciente e mais lúcida do verdadeiro papel de um militante político-partidário e do seu compromisso primordial para com a nação. E esta mentalidade militantista tem vindo a encerrar a consciência nacional numa espécie de formalismo esterilizante que torna o conceito de partido mais concreto e intencional e o de nação mais abstrato e desprovido de qualquer conteúdo e referência objetiva. Pois, a

<sup>1530</sup> Cfr. FANON, Frantz (1968). Op. cit., p. 166.

<sup>1531</sup> Importa referir, tal como reporta Alice Cherki, que as autoridades francesas fizeram muita pressão sobre as autoridades italianas e sobre os organizadores do evento para impedir a intervenção de Fanon. E que já tinha sido combinado que um dos escritores apresentaria o texto de Fanon, quando viram a situação desbloqueada e Fanon fez a sua intervenção. Cfr. CHERKI, Alice (2000). Op. cit., p. 253.

<sup>1532</sup> Cfr. CHERKI, Alice (2000). Op. cit., p. 253-255.

educação político-partidária substituída pela disciplina político-partidária revela-se como uma espécie de castração da consciência nacional dos cidadãos, doravante confrontados com o desafio de inclusão e de exclusão dos seus congêneres em defesa de interesses que, em muitas circunstâncias, celebram o primado do partido e ofuscam o desabrochar de uma consciência nacional, bem como o sentido da nobre responsabilidade de cada cidadão para com a nação<sup>1533</sup>.

Diante de muitos cenários de reinstalação de práticas colonialistas, no contexto poscolonial dos Estados africanos, muitas vezes com o selo político-partidário, Fanon realça o significado e a necessidade de afirmação da consciência nacional em África, sublinhando que o “anti-colonialismo de um africano, mesmo na era pós-independência, é um anti-colonialismo de combate pela integração e inclusão dos povos a escala nacional e internacional e, por conseguinte, não se confunde com a consciência étnica ou político-partidária<sup>1534</sup>. De facto, Fanon é apologista de que é a tomada de consciência nacional que transforma o comportamento e não os discursos políticos ou as propagandas radiofónicas que formam a consciência nacional, como interpretou Charles Robert Ageron. Neste sentido, a cultura nacional não se define tanto pelas manifestações artísticas, musicais ou literárias, mas pela mudança de mentalidade que se consubstancia em práticas e ações de inclusão social e na conceção e consecução de valores e projetos de desenvolvimento coletivos<sup>1535</sup>.

Pelo que se torna evidente que é a politização das massas e a não partidarização de mentes e dos afetos que facilita a inclusão maciça de todos os cidadãos em tarefas sociais, de forma esclarecida e fecunda, dando conteúdo e densidade à consciência nacional. E desde esta perspectiva, a mentalidade partidarista, enquanto possibilidade de segregação social, é uma verdadeira negação da consciência nacional. Porque a “expressão viva da nação é a consciência em movimento da totalidade do povo [...]” Aliás, diz Fanon:

a construção coletiva de um destino é a aceitação de uma responsabilidade na dimensão da história. O contrário é a anarquia, a repressão, o aparecimento de partidos tribalizados, o federalismo, etc<sup>1536</sup>.

Nesta conformidade, o governo que quiser ser efetivamente nacionalista deve trabalhar no sentido de não-partidarização das mentes e dos afetos das populações, mas,

<sup>1533</sup> Cfr. FANON, Frantz (1968). Op. cit., p. 239.

<sup>1534</sup> Cfr. *Id.*, p. 261.

<sup>1535</sup> Cfr. CHERKI, Alice (2000). Op. cit., p. 239.

<sup>1536</sup> FANON, Frantz (1968). Op. cit., p. 167.



sim, na sua politização, propiciando-lhes a maturidade política necessária que os permita sobrepor os interesses nacionais sobre os interesses político-partidários. E para ser mais consequente, deve se predispor em governar, de facto e não apenas de júri, com o povo, para o povo e pelo povo, com os deserdados, para os deserdados e pelos deserdados, na lógica de uma inclusão que não exclui<sup>1537</sup>. De facto, os governos desta África conquistada com o sacrifício e sangue do seu povo devem, nos dizeres de Fanon, “antes de se preocuparem com o prestígio internacional, restituir a dignidade a cada cidadão, enriquecer os seus cérebros, encher os seus olhos de coisas humanas e desenvolver um panorama humano” à medida da soberania popular vislumbrada por todos os africanos de boa-fé.

E socorrendo-se da visão de Ahmed Sékou Touré, Fanon reafirma que a condução de África para a liberdade, progresso e felicidade coletivos só será possível com uma ação autêntica de líderes pessoalmente empenhados e totalmente comprometidos com o povo africano e com a sua humanidade sofredora<sup>1538</sup>. E se assim é, então, todo o movimento de politização de massas deve tender para uma finalidade última: “a descentralização máxima” da gestão da vida nacional, desiderato que não ocorre sem a politização efetiva das populações. Porque politizar as populações ou as massas é assegurar a vitalidade e a consistência de uma comunicação que gera o desenvolvimento sustentável. Uma comunicação cuja finalidade é articular uma sã interação do cume à base e da base ao cume, um exercício que, na ótica de Fanon, “deve ser um princípio rígido, não por amor ao formalismo mas porque simplesmente o respeito por este princípio é a garantia para o desenvolvimento nacional”<sup>1539</sup>.

Na mesma ordem de ideias, Thierry Michalon adverte que a exigência de descentralização nos Estados-poscoloniais de África não se compadece com as pretensões desconcentralistas. Porquanto a desconcentração não se afigura como uma solução possível desta incógnita na medida em que preserva o princípio de centralização com a submissão dos governantes regionais ao poder hierárquico das autoridades centrais de onde dimanam as regras de direito e as linhas de decisões a serem implementadas nas diversas regiões, sem olhar para as particularidades e especificidades regionais<sup>1540</sup>. De facto, Thierry Michalon deixa claro que a desconcentração tem um alcance meramente

---

<sup>1537</sup> Cfr. FANON, Frantz (1968). Op. cit., p. 167.

<sup>1538</sup> Cfr. *Ibid.*

<sup>1539</sup> Cfr. *Id.*, p. 162.

<sup>1540</sup> Cfr. MICHALON, Thierry (1984). Op. cit., p. 30.

administrativo, ao passo que a descentralização tem um alcance político do qual decorre o seu significado democrático. Ou seja, a desconcentração é “uma técnica puramente administrativa, sem conteúdo político, sem labor democrático”, porque não associa os administrados ao processo de tomadas de decisões de interesse local que, em princípio, são um apanágio do governo central. O “agente desconcentrado é responsável dos seus atos perante o poder central e não perante a população ou o serviço colocado sob a sua autoridade”<sup>1541</sup>.

Aliás, é mais do que sabido que a descentralização acelera o desenvolvimento policêntrico e global, descongestiona a super-pesada estrutura administrativa do Estado-centralista e impulsiona a capacidade imaginativa, criativa, inovadora e empreendedora dos ministros e outros governantes que, no modelo unitário e centralizado, se revelam incapazes de desempenhar as funções para as quais estão oficialmente nomeados. Diga-se, de passagem que a necessidade de adequar as instituições políticas, administrativas e económicas dos Estados-poscoloniais de África subsaariana à organização cultural e à idiossincrasia das suas populações, remonta de Kwame N’krumah, Amílcar Cabral, Julius Nyerere, etc. E, no entanto, continua a ser ignorada a favor do mítico Estado-unitário que constitui o fundamento do poder dos dirigentes africanos, bem como a justificação dos seus privilégios inconfessos<sup>1542</sup>.

Para desvalorizar as reticências e os receios de dispersão do poder no modelo descentralizado, Thierry Michalon defende que em caso de qualquer desconforto em relação às garantias do princípio de indivisibilidade do Estado, a estrutura central pode manter sob a sua égide algumas competências de cobertura nacional, tais como: a defesa, a diplomacia, o comércio externo, os serviços de migração e fronteiras, a moeda, a fiscalidade, etc., permitindo, deste modo, que os outros sectores sejam organizados, regulados e dinamizados de acordo com as iniciativas e criatividade locais<sup>1543</sup>. Neste sentido, as autarquias, enquanto modelo político de descentralizar o poder, no intuito de conferir maior capacidade de intervenção às instituições políticas, económicas, administrativas do Estado ao nível local, numa nova dinâmica governativa do povo, para o povo, com o povo e pelo povo, podem ser uma estrutura ideal para transitar da

---

<sup>1541</sup> Cfr. MICHALON, Thierry (1984). Op. cit., pp. 31, 33.

<sup>1542</sup> Cfr. *Id.*, p. 94.

<sup>1543</sup> Cfr. *Id.*, p. 95.

solidariedade regional para a solidariedade ou sentimento nacional, sem o qual o projeto de Estado-nação se torna uma pura quimera<sup>1544</sup>.

Parece-nos, de resto, consensual que em África, o Estado-nação oficial, enquanto caricatura do Estado-nação europeu continua a ser uma espécie de ficção de uma unidade-nacional em torno de um poder central que, em boa verdade, paralisou a vida política, económica e administrativa, no sentido liberal do termo, e tem sido o factor preponderante do subdesenvolvimento dos respetivos Estados. A sua fraqueza reside na inoperacionalidade da sua estrutura política que se revelou incapaz de mobilizar as populações tão heterogéneas em torno de um projeto comum e, efetivamente, nacional. Os Estados-poscoloniais, lograram apenas inspirar o medo face aos governantes e a desconfiança em relação às mais distintas instituições dos Estados, esterilizando as energias afetivas das populações e bloqueando qualquer dinamismo regional, indispensável para um desenvolvimento efetivamente nacional<sup>1545</sup>.

Com efeito, a mentalidade centralista e monopolista adotada pelos Estados-poscoloniais de África, a sul do Saara, e imposta, desde o topo à base, afetou pessoas individuais e grupos, doravante, ligados por laços artificiais que se fazem e desfazem na convergência ou na divergência em torno dos interesses individuais ou grupais em detrimento dos laços naturais e afetivos que deveriam garantir a prossecução do interesse geral comunitário. Thierry Michalon chama a estes laços naturais e afetivos de solidariedade regional que, em seu entender, constitui a “única realidade política” sobre a qual se pode, na atualidade, assentar um Estado-nação que seja capaz de fazer face aos reais problemas de todas as populações que compõem cada Estado-poscolonial em África<sup>1546</sup>.

Este é, na verdade, o voto de Frantz Fanon quando afirma que os novos dirigentes dos Estados africanos independentes devem evitar de centralizar tudo nas grandes cidades<sup>1547</sup>. E alinha no mesmo diapasão, Amílcar Cabral ao defender que as decisões das novas estruturas administrativas devem ser tomadas tendo em vista as necessidades e a situação dos camponeses ou das massas que formam a grande maioria da população dos Estados-poscoloniais de África a sul do Saara. E para se fazer, Amílcar Cabral assume

---

<sup>1544</sup> Cfr. MICHALON, Thierry (1984). Op. cit., p. 95.

<sup>1545</sup> Cfr. *Id.*, 109-110.

<sup>1546</sup> Cfr. *Id.*, p. 121.

<sup>1547</sup> Cfr. FANON, Frantz (1961). Op. cit., p. 138.

claramente que o caminho passa pela descentralização, corroborando a posição de Frantz Fanon com o seguinte voto:

queremos descentralizar quanto for necessário [...]. Estamos completamente contra a noção de capital. Porque é que os ministérios não podem ser dispersos? Porque é que nos lotaríamos de falalás de um palácio presidencial, de uma concentração de ministérios, manifestações evidentes de uma elite ascendente que logo se transformaria num grupo privilegiado?<sup>1548</sup>.

De notar que Thierry Michalon destaca três razões fundamentais para sustentar a sua tese de descentralização da gestão política, económica e administrativa nos Estados-poscoloniais em África a sul do Saara:

no plano económico as iniciativas de desenvolvimento tomadas localmente traduzir-se-iam numa melhor valorização de potencialidades locais ou regionais. No plano administrativo, uma função pública regionalizada repousaria, enfim, sobre as solidariedades reais e concretas. No plano político, os partidos [...] centralizados, esclerosados, desmobilizadores e, até, policiais poderiam ceder o lugar a estruturas de consciencialização e de participação assente sobre a sociedade real<sup>1549</sup>.

De facto, o modelo centralizado de poderes, sejam eles económicos, políticos ou administrativos e todos os outros poderes concentrados na cidade capital viabiliza um mito de desenvolvimento concebido em meios urbanos; um mito que deve ser denunciado na medida em que instrumentaliza e explora a parte mais significativa de cada Estado-poscolonial de África. Aliás, a experiência tem vindo a mostrar, e com bastante clareza, que o modelo centralizador escolhido pelos dirigentes dos Estados independentes de África fez e continua a fazer de zonas rurais áreas sociais anacrónicas e marginais. Muitas das quais tratadas, simultânea e paradoxalmente, como espaços de degradação da qualidade de vida das populações locais e lugares de aprovisionamento, onde os governos centrais encontram recursos necessários para garantir as suas importações e investir na cidade capital para a salvaguarda da imagem do país que vendem ao exterior. Pois, na sua grande maioria, as zonas rurais dos Estados independentes de África, sobretudo a sul do Saara, não vislumbram qualquer política de desenvolvimento. As populações não conseguem integrar a economia do mercado e melhorar efetivamente as suas condições de vida, porque vivem confinadas numa economia de subsistência<sup>1550</sup>.

Mas a ausência de políticas de uma produção sustentada e de integração efetiva numa economia do mercado capaz de impulsionar o desenvolvimento destas zonas tem

<sup>1548</sup> CABRAL, Amílcar (1969). *Révolution en Afrique*. Le Seuil. Paris, p. 155.

<sup>1549</sup> MICHALON, Thierry (1984). Op. cit., p. 99.

<sup>1550</sup> Cfr. *Id.*, pp. 99-100.

um efeito dominó, em vários Estados-poscoloniais de África, consubstanciado no deterioramento da auto-suficiência alimentar que começa nas zonas rurais, com efeitos extensivos às zonas urbanas, e se expande à totalidade dos territórios dos respetivos Estados, agravando, desde modo, a sua dependência exterior. E sobre este assunto, Paul Bairoch deixa claro que “o desenvolvimento económico passa [...] pelo pré-requisito de progresso da produtividade agrícola e pelo melhoramento da eficácia do trabalho rural”. Por conseguinte, remata Paul Bairoch, “é inútil esperar uma decolagem económica global pela injeção artificial de técnicas e de capitais industriais”<sup>1551</sup>.

Está, portanto, claro que a chave para o desenvolvimento de África reside também e, quiça, sobretudo, no melhoramento de condições de existência e de trabalho das populações rurais. Assumindo que a aposta na agricultura e na indústria local e a criação de condições impulsionadoras de progresso e de melhoria da qualidade de vida nas zonas rurais constituem a base para o desenvolvimento sustentável dos Estados africanos na era poscolonial<sup>1552</sup>. E Thierry Michalon considera que as autarquias podem facilitar a efetivação da deslocação dos centros de decisão, conferindo, por via das eleições, poderes reais às comunidades regionais e locais, não só os poderes de eleger os seus governantes, mas também de participar de forma ativa e proactiva na resolução dos problemas regionais e locais. Desde este ponto de vista, a descentralização permite que as coletividades locais se constituam em personificação jurídica das mais distintas comunidades naturais ou “nações-étnicas”, tal como o Estado constitui a personificação jurídica da nação, conferindo-lhes a possibilidade de se exprimir, de ter uma vontade e um conjunto de direitos e deveres de forma realmente efetiva<sup>1553</sup>.

No entender de Thierry Michalon, as autarquias operam uma profunda rotura em relação aos centros de decisões, na medida em que as autoridades locais, eleitos no quadro da descentralização regional e local, não têm qualquer submissão ao poder central tal como acontece com a desconcentração. Pois, no contexto de descentralização os governantes regionais e locais, diz Michalon:

apreciam livremente a oportunidade de tomar tal ou qual decisão, de fazer tal ou qual utilização do dinheiro coletivo. Tomam as suas decisões em nome dos seus eleitores e não em nome do governo central. São responsáveis da sua gestão perante os eleitores e não perante as autoridades centrais<sup>1554</sup>.

<sup>1551</sup> Cfr. BAIROCH, Paul (1974). *Révolution industrielle et sous-développement*. Éditions Mouton, Paris, pp. 68-70.

<sup>1552</sup> Cfr. MICHALON, Thierry (1984). Op. cit., p. 103.

<sup>1553</sup> Cfr. *Id.*, p. 32.

<sup>1554</sup> *Id.*, p. 103.

É certo que o governo central exerce, em nome do Estado, algum controlo sobre eles, mas é, sobretudo, no sentido de aferir a legalidade das decisões locais, isto é, a sua conformidade às regras de direito. Trata-se, portanto, do chamado controlo de tutela e não de hierarquia, tal como acontece com a desconcentração. Neste sentido, a descentralização torna-se, em si-mesma, uma exigência de politizar as massas; uma exigência que, tal como alude Fanon, espelha a tomada de consciência de que é “da base que sobem às forças que dinamizam o cume e lhe permitem, dialeticamente, dar um novo salto”. E para uma melhor operacionalidade da ação governativa, esta dialética é imprescindível porquanto as massas sabem que “sem uma cúpula e uma direção a base estoura na incoerência e na anarquia”. E na mesma proporção, “a cúpula só tira seu valor e sua solidez na existência do povo em combate”, todos em torno de uma causa comum. Mas, rigorosamente falando, tal como alude Fanon, “é o povo que busca livremente uma cúpula e não esta que tolera o povo”. Por isso, a exigência deve ser politizar e não partidizar as massas na medida em que a politização ergue e aprofunda a consciência nacional, ao passo que a partidização a estreita e a apequena<sup>1555</sup>. Desde este ponto de vista, pode-se aferir que Fanon antecipa-se, em certa medida, ao princípio habermassiano de validade criticável dos discursos contido na “ética da ação comunicativa”, ao defender que:

ninguém detém a verdade, nem o dirigente nem o militante. A procura da verdade nas situações locais é tarefa coletiva. Alguns têm uma experiência mais rica, elaboram mais rapidamente o seu pensamento [...] mas devem evitar de humilhar o povo porque o sucesso da decisão adotada depende da participação coordenada e consciente de todo o povo<sup>1556</sup>.

Para retomar a deixa fanoniana sobre a necessidade de uma governação dialogada e participativa nos Estados-poscoloniais de África, Thierry Michalon recorre a uma possível analogia entre os governos centralizados e os regimes ditatoriais, muitos dos quais com capas democráticas. A razão desta analogia prende-se com o facto de que o propósito de trabalhar para o bem-estar dos povos e progresso social, sem a participação inclusiva dos povos é uma autêntica negação da democracia, enquanto governo do povo, para o povo, pelo povo e com o povo. Aliás, é sabido que todo o combate coletivo pressupõe uma responsabilidade coletiva. E de combates coletivos decorrem a dignidade de um povo. E um povo digno, isto é, um povo consciente da sua dignidade e dos seus direitos e deveres é um povo que jamais esquece essas evidências e sabe que a verdadeira

<sup>1555</sup> Cfr. FANON, Frantz (1968). Op. cit., p. 162.

<sup>1556</sup> *Ibid.*

dignidade política começa pela valorização do princípio de inclusão. Neste sentido, os governos centralizados assemelham-se à uma espécie de democracias ditatoriais porque afirmam a soberania dos seus povos na mesma proporção em que a negam, por via da afirmação implícita, mas efetiva, do princípio de exclusão no que se refere à gestão da coisa pública<sup>1557</sup>.

Por isso, o discurso político não deve ser um discurso desencarnado. Ele deve ser, “*a priori*”, construído a partir da realidade concreta para resolver problemas concretos de utilidade coletiva e pela coletiva implicada<sup>1558</sup>. Neste sentido, a maior tarefa de qualquer líder autêntico e comprometido com a África e com os africanos na era poscolonial, diz Fanon, deve consistir, antes de mais, em “erguer o povo, engrandecer o seu cérebro, enriquecê-lo e torna-lo cada vez mais humano”<sup>1559</sup>. Desde logo, Fanon aponta dois lugares privilegiados para a aquisição desta maturidade: “o campo e a escola”. Vale dizer que politizar as massas é também impulsionar, simultaneamente, o zelo popular pela escola e pelo campo, isto é, pelo trabalho. Para Fanon a orientação da juventude para a escola e para os campos constitui um imperativo sagrado dos países subdesenvolvidos. Porque politizar as massas é assumir que o desenvolvimento de qualquer país subdesenvolvido começa a partir do momento em que os líderes compreendem, interiorizam e assumem, como dever governativo, que “a juventude [...] deve ser dirigida [...] para os campos e para as escolas” simultaneamente<sup>1560</sup>.

De salientar que a politização das massas, tal como cogitada por Fanon, não constitui apenas uma estratégia de estabilidade e desenvolvimento interno dos Estados, mas também uma espécie de resistência contra todo poder alienador, cristalizado na vontade manifesta de muitos líderes africanos que têm nos modelos ocidentais a chave de interpretação do seu papel e da sua missão. E a assunção deste pressuposto configura o lugar e o momento da responsabilidade nacional, que se consubstancia no compromisso de iluminar as consciências, reforçando a politização das massas, enquanto aposta nacional no desenvolvimento dos seus conhecimentos e da sua capacidade crítica, bem como no despertar das instituições de Estado para o sentido de justiça, como forma de

<sup>1557</sup> Cfr. MICHALON, Thierry (1984). Op. cit., p. 43.

<sup>1558</sup> Fanon recorre ao caso argelino para uma elucidação prática da necessidade de se cultivar uma consciência coletiva para dar sustento aos projetos de âmbito e validade nacional, com a seguinte declaração: “nós argelinos compreendemos bem rapidamente essas coisas porque nenhum membro de nenhuma cúpula teve a possibilidade de se orgulhar de qualquer missão de salvação. É a base que luta na Argélia e esta base não ignora que sem o seu combate cotidiano, heroico e difícil, a cúpula não se sustentaria”. Cfr. FANON, Frantz (1968). Op. cit., p. 161-162.

<sup>1559</sup> Cfr. FANON, Frantz (1968). Op. cit., p. 163.

<sup>1560</sup> Cfr. *Id.*, p. 161.

restituir às massas a humanidade negada pelos ventos da arbitrariedade e da violência colonial<sup>1561</sup>.

Desde esta perspectiva, politizar as massas deve significar trabalhar na abertura do seu espírito, despertando-as para os seus direitos e deveres, enfim, inventar as almas, como diria Aimé Césaire. Mas a consecução de um tal projeto pressupõe uma governação descentralizada, uma separação total entre as estruturas político-partidárias e as responsabilidades administrativas e uma equidistância entre os governos e as organizações político-partidárias. E para salvaguardar a liberdade crítica dos militantes e preservar a administração pública dos vícios identificados nos primeiros Estados independentes de África, Fanon, diz Alice Cherki, propunha que os responsáveis dos partidos políticos, a todos os níveis, não tivessem qualquer poder administrativo, regional ou central. Porque, na sua ótica, a transformação de militantes em quadros de administração pública é a força de mutilação de intelectuais que, em nome de uma suposta disciplina partidária que se confunde com a expectativa de uma promoção económico-social, se convertem em militantes acríticos, servis e adutores e, conseqüentemente, caminho aberto para a institucionalização da corrupção<sup>1562</sup>.

A não concentração das lideranças políticas em centros urbanos ou na capital e a sua implantação no interior é outra condição de possibilidade de desenvolvimento simétrico apontado por Fanon. Alice Cherki, mostra que neste capítulo, Fanon antecipa os infortúnios da consciência nacional, a julgar pelo curso dos acontecimentos em países já independentes nos quais esta presumível consciência parece diluída em individualismos ou clubismos políticos ou étnicos, cristalizados em burguesias partidárias, ditas nacionais, com vocação de intermediários e predadores do erário público<sup>1563</sup>. A burguesia, dita nacional, que emerge da fusão ambígua entre os atores políticos e os agentes económicos, como já foi referido, constitui, não só, o grande impasse da descolonização de África, como também a principal entrave para a construção do Estado-nação e a projeção do desenvolvimento do continente africano, na medida em que, esta burguesia não inventa nada no plano económico, não dinamiza a indústria e não apresenta qualquer estratégia de promoção de técnicas de agricultura.

Ora, sem um investimento sério na indústria e um claro impulso na agricultura, o desenvolvimento de África só pode ser dito no futuro. Aliás, Edgar Pisani, no seu

---

<sup>1561</sup> Cfr. FANON, Frantz (1968). Op. cit., p. 161.

<sup>1562</sup> Cfr. CHERKI, Alice (2000). Op. cit., pp. 309-310.

<sup>1563</sup> Cfr. *Id.*, p. 310.



“*Memorandum of Europe’s relations with the third world at a time of recession*”, defende que a agricultura pode ser um verdadeiro motor de desenvolvimento económico global se for assumido como uma economia de permuta. Todavia, a mobilização da comunidade para uma adesão massiva à agricultura não passa por uma simples proclamação da sua importância, mas sobretudo por um conjunto de políticas administrativas que valorizam os camponeses e assegurem o escoamento dos seus produtos<sup>1564</sup>.

Mas como pensar na concretização desta filosofia mobilizadora de massas num contexto em que interessa à burguesia partidária sufocar todas estas iniciativas para tirar os melhores dividendos dos negócios da burguesia ocidental em África, consagrando a exportação como a principal fonte de bens e serviços e pretexto para justificar o branqueamento de capitais e a dinamização da corrupção? Como pensar num plano de politização das massas, como observa Alice Cherki, no contexto dos Estados-poscoloniais em que até a própria Democracia, em muitos casos, é inexistente no plano da facticidade, porquanto a estrutura política montada desvenda uma espécie de “ditadura de tipo nacional-socialista”, articulada por uma filosofia burguesa cujos protagonistas são as próprias elites compradores e predadores do erário público, assistidos por militantes transformados em funcionários públicos dóceis, obedientes e coniventes e por um exército e uma polícia feitos sustentáculos do regime, e todos juntos ao sustento de um líder que tira a sua legitimidade do culto de um herói libertador ou regenerador da nação?<sup>1565</sup>.

Para responder a estes questionamentos, Alice Cherki, retoma a tese de Fanon, assumindo que o ponto de partida para este grande desafio, dos nossos tempos, deve se situar na necessidade da reforma da própria noção de partido político, tal como proposta por Fanon, para quem o partido político não é, nem deve ser visto, sobretudo pelos militantes, como um viveiro ou celeiro de governantes ou como um critério e prerrogativa de impregabilidade na função pública. A reforma da noção de partido político deve orientar para um entendimento que permita aos militantes, em particular, e aos cidadãos, em geral, a ver nele uma estrutura de pressão política e de fiscalização das ações do governo, sem, obviamente, abdicar da sua vocação primária de lutar pela conquista do poder cuja garantia da sua conservação decorre da seriedade e do rigor dos governantes. Um rigor que se apreende no seu esforço e compromisso com a boa governação, no seu

---

<sup>1564</sup> Cfr. PISANI, Edgar (1982). *Memorandum: Europe’s relations with the third world at a time of recession*. Brussels, Europe Information Development, pp. 5-7.

<sup>1565</sup> Cfr. CHERKI, Alice (2000). *Op. cit.*, pp. 309-311.

engajamento e capacidade de criar e promover instituições credíveis de Estado, bem como na sua destreza em garantir melhores condições de vida às populações, segurança e estabilidade social e na sua perspicácia em preservar a soberania nacional<sup>1566</sup>.

Importa referir que Fanon situa o cerne da sua preocupação, sobre a necessidade da descolonização efetiva dos Estados-poscoloniais de África, nas imbricações dialéticas entre a força da globalização, com o seu poder alienador, por um lado, e o propósito da não-politização das massas nos países subdesenvolvidos, por outro lado. Em termos mais concretos, Fanon considera aberrante que os líderes africanos assistam de forma pávida e serena à introdução de certas práticas ocidentais no seio de uma juventude pobre e sem a devida maturidade crítica para digerir e avaliar a utilidade e a pertinência de informações que consome. Na realidade, a importação de certas práticas ocidentais no contexto africano, para além de constituir um potencial alienador, constituem, igualmente, um fator de instabilidade e subdesenvolvimento nacional. Com efeito, Fanon considera deplorável que uma juventude, como é o caso da maioria dos jovens africanos, “inativa e amiúde iletrada, esteja entregue a todo tipo de experiências dissolventes”<sup>1567</sup>.

Não deixa de ser absurdo, no entender de Fanon, que as sociedades que não apostaram na politização das massas adotem, para o consumo da juventude dos seus respetivos Estados, alguns divertimentos, objetos de consumo entre a juventude de sociedades ocidentais e industrializadas. Uma juventude com nível mental e material elevado e uma perceção própria de tipos de prazeres veiculados nestas sociedades. E mais, que os governos destes Estados se tenham resignado, de forma muito leviana, da sua missão de filtrador e estabilizador, ignorando complementarmente que tais divertimentos não devem ser transferidos literalmente para as sociedades subdesenvolvidas de África em nome de uma suposta globalização<sup>1568</sup>. Porque todo este aparato de divertimentos pensado para a juventude de sociedades ocidentais: “romances policiais, máquinas automáticas, fotografias obscenas, literaturas pornográficas, filmes proibidos para menores de dezoito anos e sobretudo a liberalização do consumo de álcool...” não têm o mesmo efeito desastroso como têm nas sociedades subdesenvolvidas, porque:

no Ocidente o quadro familiar, a escolarização, o nível de vida relativamente elevado das massas trabalhadoras servem, até certo ponto, de defesa contra a ação nefasta desses divertimentos<sup>1569</sup>.

---

<sup>1566</sup> Cfr. CHERKI, Alice (2000). Op. cit., p. 310.

<sup>1567</sup> Cfr. FANON, Frantz (1968). Op. cit., p. 160.

<sup>1568</sup> Cfr. *Ibid.*

<sup>1569</sup> *Ibid.*

Mas em África, especialmente a sul do Saara, onde o desenvolvimento mental é desigual, onde o choque violento de dois mundos abalou consideravelmente as velhas tradições e desarticulou o universo da percepção moral e da afetividade do jovem africano, a sua sensibilidade e as diversas agressões contidas nesta cultura de divertimento ocidental, num contexto de subdesenvolvimento a vários níveis em que as famílias são incapazes de opor a estas violências, reais e simbólicas, o mínimo de equilíbrio para serem transformadas em nova cultura vivencial destes países, todo este aparato de divertimentos pode se transformar no lugar privilegiado de desorientação global das populações, sobretudo as mais jovens, e de instabilidades sociais. Pelo que urge que toda a liderança responsável num contexto de subdesenvolvimento, como é o caso de muitos Estados-poscoloniais de África, assumir, de forma pró-ativa e performativa, “que tudo repousa definitivamente na educação das massas, na elevação do pensamento e na politização do povo”.<sup>1570</sup>

Procurando concretizar mais a sua alocação, Fanon mostra que uma aposta na formação de desportistas ou na promoção e expansão da música, por exemplo, pode ser contra-producente se os líderes africanos não se esmerarem mais em formar homens livres, críticos, conscientes e capazes de ser desportistas e músicos. As sociedades ganham mais com esta segunda perspetiva do que com aquela de puro “musicismo” e desportivismo. Pois, se a música e o desporto não estiverem integrados na vida nacional, ou seja, se os países tiverem músicos e desportistas e não cidadãos, isto é, homens e mulheres da música ou do desporto, indivíduos conscientes dos reais desafios nacionais e das suas reais responsabilidades para com a nação, diz Fanon, particularizando o caso do desporto:

assistiremos ao apodrecimento do desporto provocado pelo profissionalismo mercantilista. Porque o desporto não deve ser um jogo, uma distração oferecida à burguesia das cidades<sup>1571</sup>.

Para Fanon, a música, o desporto e outras atividades culturais nos países subdesenvolvidos devem ser encarados como atividades orientadas a promoverem a reflexão crítica, a capacidade de decisão, o espírito de equipa e o sentido de comunidade. E partindo deste entendimento, Fanon estende a sua proposta e, ao mesmo tempo, exigência de politização de massas aos militares e às mulheres. Defendendo, com efeito, que o exército não é e nem deve ser uma escola de guerra e de terror contra o próprio

---

<sup>1570</sup> Cfr. FANON, Frantz (1968). Op. cit., p. 161.

<sup>1571</sup> *Id.*, p. 160.

povo, mas uma escola de civismo, uma escola política. Porque o “soldado de uma nação adulta não é um mercenário, mas, sim, um cidadão que, por meio das armas, defende a nação”, isto é, a sua pátria, o seu povo, de forma indiscriminada. Por conseguinte, é fundamental que o próprio soldado tenha uma consciência clara da sua missão de que “está ao serviço do país e não de um oficial, por mais prestigioso que este seja”<sup>1572</sup>.

Mas ao mesmo tempo, Fanon alerta para a necessidade de se ter cautelas para que o exército não se transforme “num corpo autónomo que cedo ou tarde, ocioso e sem missão se meta a fazer política e a ameaçar o poder político”. De facto, a experiência já mostrou que muitos “generais de salão, à força de frequentarem as antecâmaras do poder, sonham com pronunciamentos”. O único meio de escapar a isso é politizar o exército, isto é, apostar na sua formação académica<sup>1573</sup>. De salientar que Fanon se mostrou sempre contra a existência de soldados profissionais porque entendia que cada soldado deveria ter a formação académica ou técnico-profissional. E a condição para se ser oficial era a formação universitária. Temendo pela possibilidade da degenerescência do soldado e da sua promiscuidade na política, Fanon defende que nos países subdesenvolvidos não deve haver “soldados profissionais, e o número de oficiais de carreira deve ser reduzido ao mínimo”<sup>1574</sup>.

E paralelamente à exigência da educação do exército, Fanon propõe, de igual modo, a reforma sócio-cultural e política sobre a conceção e o lugar da mulher na sociedade. Na sua ótica, o projeto de nação não seria nem sério, nem consequente com os discursos políticos que mobilizaram as massas para a luta pelas independências, se os países africanos continuarem a “perpetuar as tradições patriarcais que consagram a prioridade do elemento masculino sobre o elemento feminino”<sup>1575</sup>. É preciso recordar que a luta fanoniana pela inclusão e a integração da mulher na vida nacional, se estabelece ao nível da tensão entre a normatividade e a facticidade. Com efeito, ao sublinhar que “as mulheres tenham um lugar idêntico ao dos homens, não nos artigos da Constituição, mas na vida quotidiana, nas fábricas, nas escolas, nas assembleias”, Fanon denuncia uma especificidade do discurso político assente na radical dicotomia entre o dizer e fazer. Para ele, a validade factual é mais importante do que a simples validade normativa, no último balanço da vida dos Estados<sup>1576</sup>.

<sup>1572</sup> Cfr. FANON, Frantz (1968). Op. cit., p. 165.

<sup>1573</sup> Cfr. *Ibid.*

<sup>1574</sup> Cfr. *Id.*, p. 166.

<sup>1575</sup> Cfr. *Id.*, p. 165.

<sup>1576</sup> Cfr. *Ibid.*

Ora, é sobejamente sabido que do ponto de vista oficial, as constituições dos Estados-poscoloniais, na sua grande maioria, falam de um poder ou de um governo do povo, para o povo, pelo povo e com o povo. Contudo, a realidade dos Estados africanos não deixa a menor dúvida de que o Estado-poscolonial em África aposta num poder ou num governo do povo sem o povo e, em certos casos, nem mesmo para o povo e muito menos pelo povo. Aliás, Tshiyembe Mwayila diz a este respeito que muitas “constituições africanas são apenas papéis de esponja em conformidade com a vontade política da equipa dirigente do momento”. E o seu pior drama é que, para além de não traduzir a real e efetiva vontade do povo, também não é respeitado pelos próprios governantes. E parece que a nossa experiência pessoal obriga-nos também a corroborar a tese de Tshiyembe Mwayila, admitindo que muitas “constituições em África são uma técnica de dominação política, elas consagram o detentor viajante do poder”<sup>1577</sup>.

É preciso referir, desde logo, que uma das peculiaridades de Fanon foi sempre de fazer diagnósticos da situação social e política, visando uma normalização integral da condição existencial dos africanos, em particular, e do oprimido, em geral. Esta sensibilidade particular de Fanon, levou-o a não apostar apenas na mobilização de líderes africanos para o combate pela conquista e/ou reconquista de liberdades, mas também a postular a necessidade de uma educação capaz de permitir aos africanos o correto uso destas liberdades, sobretudo na perspetiva de sua articulação para uma convivência harmoniosa entre os humanos. E Fanon vinca esta necessidade quando diz:

não basta apenas combater pela liberdade de seu povo [...] É preciso reensinar a esse povo e, em primeiro lugar, reensinar-se a si mesmo a dimensão do ser humano. É preciso percorrer os caminhos da história do homem condenado pelos homens e procurar tornar possível o encontro do seu povo e com outros homens.<sup>1578</sup>

Este enunciado fanoniano constitui, em si mesmo, uma prova de que Fanon nunca lutou pelo isolamento dos povos, mas sim contra a segregação, a marginalização e a coisificação dos povos, em geral e do africano em particular. Na sua proposta de politização das massas, em oposição a qualquer projeto voltado para a sua partidarização, Fanon defende uma educação cívica e patriótica, assente em bases axiológicas, capaz de permitir aos cidadãos, em geral e aos militantes, em particular, a assunção de um compromisso de denunciar e lutar contra todo o tipo de exclusão e de opressão, desenvolvendo uma consciência que repugne todo tipo de degradações infligidas ao

<sup>1577</sup> Cfr. MWAYILA, Tshiyembe (2000). Op. cit., p. 28.

<sup>1578</sup> FANON, Frantz (1968). Op. cit., p. 253.

homem por qualquer tipo de forças opressoras. Uma educação que os predisponham, também, a combater “os núcleos de desespero cristalizados no corpo do (ex)colonizado”. Porque depois da violência colonial e da contra-violência do (ex)colonizado, a única filosofia válida é a do reconhecimento e da valorização efetiva da pessoa humana<sup>1579</sup>.

Fanon é de entendimento de que o combate vitorioso contra a opressão colonial ou equivalente não se resume apenas no triunfo dos seus direitos, mas deve fundar-se num verdadeiro projeto de reabilitação autêntica do oprimido despersonalizado que não ocorre sem uma efetiva reintegração assente nos princípios da coerência e da homogeneidade ontológicas<sup>1580</sup>. No entanto, este projeto de reabilitação do oprimido deve ser simultaneamente um processo de superação de muitos vícios, de tipo reacionário, incrustados no inconsciente coletivo dos (ex)colonizados. A título de exemplo, contra a pretensa preguiça do negro, Fanon afirma que é preciso que os povos africanos compreendam que:

a preguiça do colonizado era uma sabotagem consciente da máquina colonial e, era, no plano biológico, um sistema de autoproteção notável, mas que, em todo caso, era um retardamento evidente aplicado ao domínio do ocupante sobre a totalidade do país<sup>1581</sup>.

E no que se refere à categoria de negro mentiroso, Fanon recorda que no regime colonial a verdade do negro era não mexer o dedo mindinho, não ajudar o opressor a enterrar-se cada vez mais sobre a sua presa. Neste sentido, a mentira era uma demonstração muito concreta de não-cooperação ou de uma cooperação mínima com o opressor. Aliás, não se pode ignorar que no regime colonial a gratidão, a sinceridade, a honra, a dignidade, o respeito à palavra dada eram palavras ocas e desprovidas do seu justo valor e sentido moral, uma vez que, em muitas circunstâncias, eram a causa de liquidação de milhares de colonizados. Neste sentido, a politização das massas deve consistir também num esforço de convencer os (ex)colonizados de que todos estes valores referenciados têm um preço inestimável no quadro de uma homogeneidade ontológica nacional e internacional. E Fanon tem a certeza de que é o peso da moralidade do (ex)colonizado que ditará a transformação interior e exterior do continente africano. Esta é, de facto, a ideia que subjaz na aparente contradição presente nesta petição:

cumprir, portanto, que pesemos de maneira mais opressiva possível sobre o corpo do nosso carrasco para que seu espírito extraviado reencontre, enfim, a sua dimensão universal<sup>1582</sup>.

<sup>1579</sup> Cfr. FANON, Frantz (1968). Op. cit., p. 253.

<sup>1580</sup> Cfr. *Ibid.*

<sup>1581</sup> *Id.*, p. 253.

<sup>1582</sup> *Id.*, p. 256.

Mas para lá de uma eventual contradição, fica o apelo de que a politização das massas deve ser encarada e assumida como um profundo exercício de virar de página. Ela deve significar uma ocasião de tomada de consciência dos empecilhos que estas verdades representam para um verdadeiro projeto de desenvolvimento nacional e de como a sua manutenção, na fase poscolonial, pode afetar o universo de relações sociais e laborais entre os africanos<sup>1583</sup>. Politizar as massas, desde este ponto de vista, deve significar reeducar o próprio olhar do africano sobre o mundo e sobre si mesmo e assumir e, ao mesmo tempo, a responsabilidade de trabalhar na desconstrução de todas as narrativas que atestam que os africanos foram conotados como “indolentes natos, mentirosos natos, ladrões natos, criminosos natos” e todos os outros adjetivos que foram interiorizados e que fazem ainda, hoje, eco no inconsciente coletivo, quer dos (ex)colonizados, quer dos (ex)colonizadores<sup>1584</sup>.

### **6.7. Da perversão da identidade e missão do partido-político em África à consolidação de uma estrutura “pharmakológica” como lugar de questionamento da burguesia nacional**

Existe, na ótica de Fanon, um entendimento moderno, largamente partilhado, segundo o qual o partido político é um meio popular de participação ativa, crítica, livre e responsável na gestão da coisa pública e na luta conjunta pela procura do bem-comum. De onde se segue que “para o povo, o partido político não deve ser uma autoridade, mas o organismo através do qual exerce, enquanto povo, sua autoridade e sua vontade”, numa palavra, a sua soberania. Mas tudo parece indicar que, em muitos Estados-poscoloniais de África, sobretudo a sul do Saara, os partidos políticos se têm assumido como vanguarda de um poder que se mantém na defensiva, tendo-se, para o efeito, transformado em serviço de informações para uma burguesia nacional que sequestrou o poder político com a conivência da burguesia ocidental<sup>1585</sup>.

Tendo-se assumido como uma espécie de protetorado da burguesia nacional, os partidos no poder, um pouco por toda a África subsaariana, adotaram uma identidade e uma nova missão que consiste em “ajudar o poder a conter o povo”. Os partidos, em África, particularmente aqueles que detêm o poder, transformaram-se “nitidamente em instrumentos de coerção anti-democrática”. E parece que os factos tendem a comprovar

<sup>1583</sup> Cfr. FANON, Frantz (1968). Op. cit., p. 254.

<sup>1584</sup> Cfr. *Id.*, p. 255.

<sup>1585</sup> Cfr. *Id.*, p. 152.

que Fanon não se terá equivocado ao considerar que estes partidos subverteram a missão originária dos partidos políticos a partir do momento em que se compreenderam como meio privilegiado de:

fiscalizar as massas [...]. Reforçaram a administração e a polícia e controlam as massas, não para lhes assegurar uma participação real nos negócios da nação, mas para lhes lembrar constantemente que o poder espera delas obediência e disciplina<sup>1586</sup>.

Esta subversão da missão político-partidária transformou os partidos políticos que suportam os governos em partido-Estado e, simultaneamente, em verdadeiros barômetros para aferir o pulsar da situação social, não em termos de projetos de desenvolvimento, mas em termos de possíveis contestações das políticas dos respetivos governos. Com esta nova filosofia político-partidária, os militantes assumem-se como delatores de uma população que, por conta de forças cegas, é obrigada a transformar-se numa massa informe e impotente que a burguesia partidária, dita nacional, procura manter “acorrentada, seja pela mistificação, seja pelo temor que lhe inspiram as forças policiais” ou pelas represálias sociais que, muitas vezes, se dissimulam na criminalidade generalizada<sup>1587</sup>. Este papel sujo assumido por muitos partidos políticos no poder em África tem transformado as comunidades em verdadeiras escolas de formação de hipócritas e bajuladores, em vez de promover cidadãos livres, críticos e autênticos. E diga-se, em boa verdade, que este papel fiscalizador do povo, adotado pelos partidos políticos, tem levado ao desenvolvimento de uma mentalidade que não permite a justa apreensão do real estado dos Estados-poscoloniais em África, porque:

quando o povo se confronta com a presença de um membro do partido, cala-se, finge ser dócil e faz elogios ao governo e ao líder. Mas na rua, no isolamento noturno da vila, no café ou à beira do rio, ouve-se a decepção amarga do povo, o desespero, mas também a cólera contida<sup>1588</sup>.

Esta realidade dura das massas constitui um sinal claro de que os partidos no poder abandonaram o ideal que os criou, não se assumiram, na prática, como servidores do povo e como uma estrutura política comprometida com o desenvolvimento do povo. Pelo contrário, tal como diz Fanon, trabalham para “mandar o povo de volta à sua caverna”<sup>1589</sup>. E é precisamente no intuito de garantir o sucesso deste processo de condução das massas à caverna que os partidos, que suportam os governos em África, optaram pela partidarização das massas e não pela sua politização. Sendo certo que, no contexto dos

<sup>1586</sup> FANON, Frantz (1968). Op. cit., p. 150.

<sup>1587</sup> Cfr. *Id.*, p. 253.

<sup>1588</sup> *Id.*, p. 150.

<sup>1589</sup> Cfr. *Ibid.*



países subdesenvolvidos, a partidarização dos cidadãos é, nos dizeres de Fanon, a “forma moderna da ditadura burguesa sem máscara, sem dissimulação, sem escrúpulo, cínica”<sup>1590</sup>. Aliás, é importante notar que a diferença entre a ditadura da burguesia ocidental e a ditadura da burguesia nacional, nos Estados-poscoloniais de África, reside precisamente no facto de que a burguesia ocidental dissimula a sua ditadura no seu poderio económico. Ou seja, a ditadura da burguesia ocidental decorre do poder económico que ostenta, ao passo que nos Estados independentes de África esta burguesia tardia, emergente da pobreza e forjada pela oportunidade política, assenta a sua ditadura no poder moral ou político do Chefe “à sombra do qual a burguesia magra e desprovida da jovem nação resolve enriquecer-se”<sup>1591</sup>.

Daqui resulta que a burguesia nacional, que se confunde com a própria elite, “não cria um Estado que sossega o cidadão, mas um Estado que o inquieta”. E lamentavelmente, o Estado que por sua robustez e discrição, deveria imprimir confiança para desarmar e relaxar as mentes dos cidadãos é ele que, no contexto poscolonial de África, se esmera em encontrar as melhores estratégias para aterrorizar o cidadão “levando assim o cidadão a acreditar que está em perigo permanente”<sup>1592</sup>. Este é o drama de Estados liderados por partidos que alienaram a sua identidade política e esqueceram-se da sua missão originária. Parafraçando Achille Mbembe, diríamos que estes Estados estão em perfeita harmonia com a “necropolítica”, uma vez que decidiram renunciar à sua missão originária de promotores legais da “biopolítica”. Mas a gravidade desta renúncia pode residir na espécie de letargia política míope que procura subestimar a história, impedindo às elites africanas a assimilar a verdade histórica segundo à qual: “qualquer demagogia política que dissocia a vontade de dominar da garantia de meios económicos para caucionar o mínimo necessário de subsistência ao conjunto das populações, condena-se ao fracasso”<sup>1593</sup>.

E num contexto em que a maior preocupação da burguesia nacional é de “encher os bolsos o mais depressa possível” a possibilidade de assegurar a distribuição de “algumas migalhas ao conjunto do país” é cada vez mais remota. E, no entanto, fica uma sensação de que existe uma espécie de síndrome de amnésia coletiva ou de falta de memória histórica entre os líderes africanos. Porque o poder político em África insere-se

<sup>1590</sup> Cfr. FANON, Frantz (1968). Op. cit., p. 150.

<sup>1591</sup> Cfr. *Id.*, p. 136.

<sup>1592</sup> Cfr. *Id.*, p. 137.

<sup>1593</sup> Cfr. *Ibid.*

na longa tradição dos que venceram a batalha das independências, encarnando as aspirações dos seus respetivos povos, nomeadamente: “a independência, a liberdade, a autonomia política, o desenvolvimento social e a soberania nacional”<sup>1594</sup>. Mas, uma vez em frente dos destinos destes mesmos povos, muitos líderes destes jovens Estados independentes, longe de se tornarem promotores da dignidade real do povo, àquela dignidade que “abrange o pão, a terra e a reposição do país nas mãos sagradas do povo”, estes líderes, reafirma Fanon, tendem a revelar no seu agir a sua verdadeira vocação de “serem presidentes gerais da sociedade de especuladores ávidos de lucro que constitui a burguesia nacional”<sup>1595</sup>.

E por mais honestos e sinceros que queiram ser nas suas declarações, por mais visionários de uma África próspera e inclusiva que queiram ser, a verdade é que muitos destes “líderes são objetivamente defensores encarniçados dos interesses conjugados da burguesia nacional e das ex-companhias coloniais”<sup>1596</sup>. E enquanto estes compromissos permanecerem vigentes, a descolonização da África, sobretudo, a sul do Saara, nunca passará de um impasse. De facto, a cultura congénita da burguesia nacional, que se consubstancia na preocupação visceral dos líderes africanos e seus aliados em encher os bolsos o mais depressa possível e, muitas vezes, a custa do esvaziamento total dos bolsos das suas populações, é, a todos os títulos, antagónica à qualquer visão política de construção de um Estado. E, pior ainda, de um Estado-nação ou de um Estado democrático e de direito<sup>1597</sup>. Porque, nenhuma aposta equilibrada e simétrica de desenvolvimento económico, social e infraestrutural de todas as regiões de um determinado Estado pode ser possível, nos Estados-poscoloniais de África, sem uma grande capacidade de despreendimento pessoal dos líderes<sup>1598</sup>.

<sup>1594</sup> Cfr. FANON, Frantz (1968). Op. cit., p. 137.

<sup>1595</sup> Cfr. *Ibid.*

<sup>1596</sup> Cfr. *Id.*, p. 253.

<sup>1597</sup> O nosso entendimento do Estado democrático e de Directo, está aconrado no quarto capítulo de “*Droit et Démocratie: Entre faits et normes*” de Jürgen Habermas, mais concretamente, no terceiro ponto deste capítulo que versa sobre os “*Principes de l’Etat de droit et logique de la séparation des pouvoirs*”, de onde se pode, entre outras considerações, ler o seguinte: “[...] *l’idée de l’Etat de droit requiert un type d’organisation de la force publique qui oblige le pouvoir politique constitué sous forme juridique à se légitimer à son tour en fonction du droit légitimement édicté*” [...] *Dans la mesure où, conformément à une structure qui est celle de la discussion, la formation de l’opinion et de la volonté du Législateur politique est supposée s’effectuer dans des formes de communication qui permettent de donner, sous différents aspects, une réponse rationnelle à la question “que devons-nous faire?”* Ainda nesta parte, Habermas afirma: “*Je développe les principes de l’Etat de droit, du point de vue de l’institutionnalisation juridique de ce tissu de discussions et de négociations, que je viens de présenter sous forme simplifiée d’un modèle processuel [...] Ce principe constitue la charnière entre le système des droits et la construction d’un Etat de droit démocratique*”. HABERMAS, Jürgen (1997). *Doit et démocratie: Entre faits et normes*. Paris, Éditions Gallimard (nrf essais), pp. 188-189.

<sup>1598</sup> Cfr. FANON, Frantz (1968). Op. cit., p. 137.

Mas a grande maioria de líderes africanos, mais “*idiotas*” do que “políticos”, no sentido grego dos termos, conseqüente com a sua cultura congênita, volta as costas às regiões do interior dos Estados e aposta na chamada “despesas de prestígio” que consistem no lançamento de construções grandiosas na capital, essencialmente, para acomodar, de algum modo, os interesses capitalistas da burguesia ocidental de quem são intermediários<sup>1599</sup>. E esta máquina “neo-exploradora” instalada em África conta com o apoio crucial dos partidos políticos, na medida em que a burguesia gananciosa interpõe, entre si e as populações, os militantes dedicados que concorrem para frear a tomada de consciência do povo e caucionam o empreendimento dessa casta, fechando os olhos para a insolência, a mediocridade e a imoralidade inatas destes burgueses. Eles partem da certeza de que os militantes político-partidários em África se converteram no artifício mais ardente do trabalho de mistificação e entorpecimento das massas, porque:

cada vez que se dirigem ao povo [...] relembram os combates que travaram em nome do povo, as vitórias que em seu nome conquistaram visando, deste modo, continuar a serem os depositários da confiança das massas<sup>1600</sup>.

Daqui se deduz que muitos partidos políticos que suportam os governos nos Estados-poscoloniais de África recusam-se tenazmente em arrebentar com a burguesia nacional, ao mesmo tempo que se revelam incapazes de concretizar a marcha heroica, triunfal e radical que prometeram ao povo, mas antes, tal como sublinha Fanon:

pedem ao povo que reflua para o passado e se embriague com a epopeia que conduziu à independência. Objetivamente os militantes e seus líderes partidários detêm o povo e empenham-se em expulsá-lo da história ou impedi-lo de nela tomar pé<sup>1601</sup>.

Mas, enquanto isso, do outro lado da barricada, as massas preocupadas com o seu pão, com a sua terra, com a sua dignidade e com a sua inclusão no banquete nacional prometido “revelam total incapacidade para apreciar o caminho percorrido”. Porque a grande maioria não vê as mudanças havidas na sua própria vida. E enquanto isso, o curso dos acontecimentos deixa transparecer uma verdade inofuscável: “o povo lutou para cumprir com zelo e dedicação a missão histórica de conduzir a burguesia nacional ao poder”. E por conta disso, “os partidos [...] transformaram-se num instrumento de êxito individual” e grupal<sup>1602</sup>. Com esta perversão da identidade do partido político, destruiu-se o projeto de descolonização, alienou-se o espírito de nação e adiou-se um potencial

<sup>1599</sup> Cfr. FANON, Frantz (1968). Op. cit., p. 137.

<sup>1600</sup> Cfr. *Id.*, p. 138.

<sup>1601</sup> *Id.*, p. 139.

<sup>1602</sup> Cfr. *Id.*, pp. 137-139.

desenvolvimento para o continente africano. Fanon acusa os partidos nacionalistas de estarem à testa desta anarquia destruidora do ideal da descolonização e da recusa do desenvolvimento inclusivo e sustentável, porque assumiram como sonho a sua transformação em burguesia nacional. Estes líderes, diz Fanon, não se deram conta de que este sonho é, em si mesmo, propiciador de uma nova dinâmica conducente, não só, à decomposição ou à cisão destes partidos, como também à crise do Estado em África. Pois, o caminho para a burguesia nacional, introduziu uma espécie de “*pharmakon*”, no interior destes partidos, que se consubstancia:

na desigualdade, no enriquecimento e na monopolização. Alguns acumulam proventos e revelam-se brilhantes especialistas do oportunismo. Os favores ilegais multiplicam-se, a corrupção triunfa, os costumes degradam-se. Os corvos são agora numerosos e vorazes demais em comparação com a pobreza do espólio nacional<sup>1603</sup>.

Efetivamente, Fanon vê na corrida à burguesização díspar da elite um verdadeiro “*pharmakon*”, isto é, o remédio e, ao mesmo tempo, o veneno dos partidos políticos que subverteram a equação colonial: “rico porque branco e branco, portanto rico” em “rico porque goverante e governante, portanto rico”. Na verdade, a adoção das desigualdades sociais, consubstanciadas nos monopólios e oligopólios, como sustentáculo da filosofia do enriquecimento fácil consagrou e legitimou o nepotismo, o familiarismo e o amiguismo no dirigismo africano. E o entrelaçamento e o coletivismo da família africana conferem a estes fenómenos uma prerrogativa de justiça seletiva que favorece a uns e desfavorece a outros. Esta caricaturação da justiça tem contribuído, de forma muito significativa, não só, para o adiamento da unidade nacional e o aborto do projeto de “Estado-nação”, mas também para a difusão da ilusão de uma coesão interna dos respetivos partidos políticos, doravante fragmentados em agraciados e olvidados<sup>1604</sup>.

De facto, muitos líderes dos Estados-poscoloniais de África, tirando o melhor proveito da falta de politização das massas e escudando-se na disciplina político-partidária e noutras formas de manipulações e de intimidações, passam uma falsa imagem de coesão interna dos seus partidos e tentam, a todo custo, dissimular a etnocracia, a aristocracia ou oligarquia que, internamente, enfermam os referidos partidos, pondo em causa a sensação de partidocracia que tendem a veicular. Mas com o passar do tempo, tornam-se incapazes de dissimular as crispações internas que os grassam e desgraçam, sem deixar imune o próprio projeto de “Estado-nação” reduzido ao nível de uma mera

<sup>1603</sup> Cfr. FANON, Frantz (1968). Op. cit., p. 141.

<sup>1604</sup> Cfr. *Id.*, p. 150.

retórica política. Para conferir alguma consistência à sua crítica, Fanon faz a seguinte acusação:

estes partidos que com muito gosto se arvoram em partidos nacionais, que dizem falar em nome de todo o povo, secretamente e, algumas vezes, abertamente organizam uma autêntica ditadura partidária e étnica [...]. Esta tribalização do poder favorece o espírito regionalista e separatista que desarticulam o projeto de nação<sup>1605</sup>.

### **6.8. Existe algum rigor, realismo e atualidade na crítica fanoniana dos partidos nacionalistas e da burguesia nacional ou partidária?**

Em quase toda a extensão do “*Les Damnés de la terre*”, Fanon afirma e reafirma que os partidos nacionalistas sempre foram “cúmplices da burguesia mercantil”. Porque servem, na sua ótica, de apoio à uma burguesia nacional que se vendeu abertamente às grandes companhias estrangeiras. E para desmascarar o carácter atual e visceral desta mentalidade corrupta instalada no continente africano, Fanon afirma que existe hoje uma verdade transversal a toda a extensão da África subsaariana, basta abrir os olhos e observar a dinâmica política em África para constatar que:

os escândalos se multiplicam, os ministros enriquecem-se, suas mulheres transformam-se em cortesãs, os deputados arranjam-se e não há ninguém, nem o agente da polícia, nem o guarda da alfândega que não participa desta grande caravana da corrupção<sup>1606</sup>.

E diga-se, de passagem, que a nossa grande dificuldade, como investigadores, não reside tanto na possibilidade de considerar as análises e afirmações fanonianas como anacrónicas ou infundadas, mas, sobretudo, na nossa incapacidade, enquanto observadores críticos da atual realidade africana, de escamotear os factos que, de uma ou de outra maneira, conferem uma certa responsabilidade e objetividade às críticas e denúncias fanonianas. Pois quando Fanon afirma que a realidade atesta claramente que os novos Estados independentes da África negra foram edificados na base da regra: “a maior riqueza margeia a maior miséria”, ou quando diz que na grande maioria dos Estados-poscoloniais de África, a sul do Saara, a força da polícia e o poderio do exército são proporcionais ao marasmo no qual se deixa imerso o resto da população, talvez, apenas os argumentos de tipo retórico e demagógico podem demover as massas e os intelectuais neutros de uma tal certeza. Aliás, são os factos que lhe permitiram e permitem ainda afirmar que:

a jovem burguesia dos países independentes de África [...] não toma em consideração os conselhos que lhe são prodigalizados e revela-se

<sup>1605</sup> FANON, Frantz (1968). Op. cit., pp. 150-151.

<sup>1606</sup> *Id.*, p. 141.

incapaz de compreender que é de seu interesse disfarçar, mesmo de leve, sua exploração<sup>1607</sup>.

E é também com base na experiência e nos factos, que Fanon põe a nu uma outra verdade da burguesia nacional que parece permanecer irrefutável, mais de sessenta anos depois da sua morte. Pois, ao afirmar que esta burguesia nacional prefere exportar para o estrangeiro os benefícios enormes que retira da exploração do povo, por se mostrar muito mais desconfiada das companhias nacionais que o próprio regime instaurou, Fanon desvenda uma verdade que, para além da sua validade passada, parece conservar toda a sua frescura e validade epistémica e factual na atualidade dos Estados-poscoloniais de África<sup>1608</sup>. Facto que permite caraterizar os enunciados fanonianos como, simultaneamente, antigos e atuais, passados e presentes. Daí, o nosso interesse, não só, de reler Fanon, mas também de questionar se podemos, ainda, aferir uma certa atualidade no seu discurso, e neste caso particular, nesta afirmação em que diz:

os detentores da fortuna mal adquirida recusam-se de investir no solo nacional e comportam-se, em relação aos Estados que os protegem e nutrem, com uma ingratidão notável [...] Este comportamento revela que esta burguesia nacional, de forma mais ou menos consciente, joga, perdendo a longo prazo<sup>1609</sup>.

Mas o mais interessante em todas estas denúncias é a possibilidade que elas sugerem às elites e às populações africanas em buscar soluções efetivas aos problemas levantados, sobretudo à questão da tensão, não resolvida, entre estas duas grandes verdades antagónicas, nomeadamente: a sorte da burguesia nacional versus o infortúnio das massas. Porque esta tensão constitui o lugar de cristalização de uma crise sempre latente e permanente nos Estados-poscoloniais de África. E Fanon admite que somente o fim desta tensão poderá relançar a unidade nacional em cada Estado-poscolonial de África<sup>1610</sup>. E este fim ocorrerá “sob o impulso e sob a direção dos povos, isto é, com desprezo pelos interesses da burguesia nacional”. Pois, se, por um lado, o tempo se encarrega de ir pulverizando aos poucos a boa vontade e a honestidade dos líderes em querer trabalhar efetivamente em prol do bem-comum e da prosperidade nacional, por outro lado, o povo mergulhado numa miséria insuportável adquire, gradualmente, a consciência da traição qualificada dos seus dirigentes<sup>1611</sup>.

<sup>1607</sup> FANON, Frantz (1968). Op. cit., p. 142.

<sup>1608</sup> Cfr. *Id.*, p. 143.

<sup>1609</sup> *Ibid.*

<sup>1610</sup> Cfr. *Id.*, p. 136.

<sup>1611</sup> Cfr. *Id.*, p. 137.

Importa dizer que a validade das abordagens fanonianas deve ser situada na sua capacidade de descrever a realidade, a partir do diagnóstico da situação, mas, ao mesmo tempo, na sua preocupação de despertar a quem de direito para a necessidade de soluções viáveis e sustentáveis dos problemas diagnosticados, apontando as consequências inerentes aos respetivos problemas, em caso da negligência do diagnóstico ou de não resolução do problema. Deste pressuposto decorre toda a razoabilidade do movimento dialético que impregnam as denúncias e críticas de Fanon, cujo fim coincide com a necessidade de apontar um horizonte teleológico para os Estados-poscoloniais de África na sua exigência de abertura ao mundo. É assim que, ao evocar, por um lado, a boa vontade e a honestidade dos líderes africanos, forçados pelos ventos da história, a alterar para o “*status quo*” das coisas, Fanon mostra, por outro lado, que o povo, no entanto, já se convenceu de que toda esta boa vontade não passa de uma “pura disposição de espírito” com uma finalidade meramente manipuladora e que os próprios líderes também já chegaram à conclusão de que o seu contacto com as populações já passou a ser meramente folclórico, porquanto se convencem de que a sua autoridade moral e política já há muito que se tornou objeto de um questionamento permanente<sup>1612</sup>.

Mas Fanon não deixa de revelar que a razão deste questionamento de autoridade reside precisamente no facto de que a repartição das riquezas que a sua burguesia organiza não se diferencia em sectores múltiplos, não se escalona, não se hierarquiza e prova disso é que:

os nove décimos da população continuam a morrer de fome. O enriquecimento escandaloso, rápido, cruel dessa casta faz-se acompanhar de um despertar decisivo do povo, de uma tomada de consciência prometedora de futuras violências<sup>1613</sup>.

E, no entanto, Fanon mostra, que esta suspensão que leva os líderes a classificar o povo como ingrato, tem como risco a deslocação da alteridade, na medida em que contribui para reforçar, de modo mais resolutivo, os laços dos líderes com os exploradores internos e externos, ao mesmo tempo que agudiza a crise de confiança entre os líderes e as massas. Pois, um líder preocupado com o seu futuro, em virtude da ação imprevista das massas, é um líder cada vez mais perto dos exploradores e longe do seu povo. Este líder “transforma-se, com conhecimento de causa, em aliado da burguesia ocidental e em cúmplice da jovem burguesia nacional que se refastela na corrupção e na

---

<sup>1612</sup> Cfr. FANON, Frantz (1968). Op. cit., p. 137.

<sup>1613</sup> *Ibid.*

voluptuosidade”<sup>1614</sup>. E como consequência, os circuitos económicos dos Estados-poscoloniais de África atolam-se irreversivelmente numa estrutura neocolonialista cujos sinais são, entre outros:

a economia nacional, outrora protegida, passa a ser literalmente dirigida. O orçamento é alimentado por empréstimos e donativos. Em cada trimestre os próprios chefes de Estado ou as delegações governamentais seguem para as antigas metrópoles ou para outros lugares em busca de capitais<sup>1615</sup>.

E conseqüentemente, as antigas potências ou outras potências capitalistas multiplicam as exigências, acumulam concessões e garantias, tomando precauções cada vez menores para dissimular a sujeição em que mantêm o poder dos Estados africanos. E o pior de tudo é que:

a casta burguesa, aquela parte da nação que anexa para seu proveito a totalidade das riquezas do país, vai, por uma espécie de lógica, aliás, inesperada, manifestar sobre os outros negros [...] julgamentos pejorativos que lembram [...] a doutrina racista dos antigos representantes da potência colonial<sup>1616</sup>.

E em jeito de antecipação de círculos de violência nos Estados-poscoloniais de África, Fanon sublinha que a deslocação da alteridade e a crise de confiança entre as elites e as massas tem como consequência imediata a aceleração do enriquecimento desordenado da casta burguesa, numa lógica inversamente proporcionalmente aos níveis de aprofundamento da miséria do povo. E, conseqüentemente, cresce, na mesma proporção, o desprezo ostensivo pelo povo que vai endurecer as reflexões e as atitudes e provocar o revigoramento da autoridade e o reaparecimento da ditadura, que não acontece sem preparar, de forma implícita, um novo momento revolucionário, isto é, um novo quadro de afirmação da violência e do arbitrário<sup>1617</sup>. E Fanon mostra que se, por um lado, este círculo dos acontecimentos reforça a possibilidade de fazer dos africanos os verdadeiros “condenados da terra”, por outro lado, alimenta a certeza fanoniana de que o desenvolvimento de África passa, primeiro, pela recusa vigorosa e resoluta desta burguesia nacional, que tem agido como uma casta privilegiada no interior de cada Estado. E segundo, pela politização das massas como forma mais segura de tornar a nação global presente em cada cidadão e de fazer da experiência da nação, experiência de cada cidadão e da experiência de cada cidadão a experiência da nação<sup>1618</sup>.

<sup>1614</sup> Cfr. FANON, Frantz (1968). Op. cit., p. 138.

<sup>1615</sup> *Ibid.*

<sup>1616</sup> *Id.*, p. 138.

<sup>1617</sup> Cfr. *Ibid.*

<sup>1618</sup> Cfr. *Id.*, p. 164.



Mas em última análise, Fanon entende que o caminho mais seguro para libertar a África subsaariana da sua condição de refém da burguesia nacional e, esta, por sua vez, refém da burguesia ocidental, e de outros males ou impasses supra referenciados, rumo à sua descolonização efetiva reside, em grande medida, na reforma da própria burguesia nacional. E a possibilidade de uma tal reforma está inscrita no caráter não homogêneo da casta burguesa. Porque esta não homogeneidade da burguesia nacional, tanto em termos da fortuna mal adquirida, quanto em termos da sensibilidade e do sentido de pertença à pátria constitui, na perspectiva de Fanon, o próprio “*pharmakon*” da burguesia nacional. Vale dizer que tal como a burguesia partidária, dita nacional, encontra no seu próprio seio o remédio que a acomoda, da mesma forma ela tem no seu seio o veneno que a tormenta<sup>1619</sup>. E para fundamentar a sua tese sobre a reforma da burguesia nacional, Fanon parte da seguinte convicção:

existem nos países subdesenvolvidos intelectuais, funcionários, elites sinceros que sentem a necessidade de uma planificação económica, de medidas que ponham fora da lei os especuladores, de uma proibição rigorosa da mistificação [...] De certa maneira, estes homens lutam pela participação maciça do povo na gestão dos negócios públicos<sup>1620</sup>.

Com efeito, Fanon situa a veia reformista ou revolucionária destes homens e mulheres na sua situação particular e na sua história habitualmente repleta de experiências difíceis ou de uma formação moral rigorosa. São precisamente estes ativos individuais e humanistas neles que explicam o seu desprezo tão evidente pelos velhacos e aproveitadores. As populações africanas precisam de identificar estes homens e mulheres e apoiá-los no combate decisivo contra a mentalidade burguesa instalada, acreditando que a saída desta crise passa necessariamente por:

uma orientação sã da nação [...] contra as desventuras da unidade nacional, a degradação dos costumes, o assédio do país pela corrupção, a regressão económica e [...] um regime antidemocrático que repousa na força e na intimidação<sup>1621</sup>.

É caso para dizer que a obra de Fanon apresenta várias propostas bastante sugestivas para que a África ouse um processo de descolonização mais próximo dos ideais que mobilizaram as lutas políticas ou armadas pelas independências. Mas lamentavelmente, a África subsaariana parece ser um deserto em termos de existência de tais líderes. Ou seja, parece-nos que a África subsaariana é a parte do globo onde os líderes reformistas são bastante raros. E mais, a academia africana que deveria ser o lugar de

<sup>1619</sup> Cfr. FANON, Frantz (1968). Op. cit., p. 146.

<sup>1620</sup> Cfr. *Ibid.*

<sup>1621</sup> *Ibid.*

expansão de pensamentos reformistas, como são os de Frantz Fanon, de Aimé Césaire, Kwame N’krumah, Léopold Sédar Senghor e de outros tantos críticos do passado colonial e do presente poscolonial, opta simplesmente em silenciá-los.

E fruto deste silenciamento de vozes revolucionárias e reformistas, a África subsaariana tende a repetir, com bastante frequência, os erros históricos já denunciados por estes autores, há mais de cinquenta anos. Aliás, não foram poucas as vezes em que ao longo da nossa investigação fomos alvos da seguinte pergunta: “qual é a utilidade prática deste estudo para Angola e para África?”. É preciso dizer que se entendemos, por um lado, que a resposta a esta pergunta pode ser encontrada na nossa convicção de que o estudo de Fanon é indispensável na (re)dinamização da filosofia do (re)despertar da consciência dos povos desta parcela de África para uma retomada mais eficaz do projeto da descolonização, por outro lado, entendemos também, e talvez de forma não menos convincente, de que a resposta a esta pergunta emerge da própria acusação que Fanon faz à burguesia nacional. Entenda-se, às elites e aos intelectuais africanos quando afirma que:

a burguesia nacional de certos países subdesenvolvidos nada aprende nos livros. Porque se tivesse prestado maior atenção aos países da América Latina, teria sem nenhuma dúvida identificado os perigos que a espreitam<sup>1622</sup>.

É quase um dado adquirido de que sem uma reforma profunda da noção e da conceção da burguesia nacional, não haverá nem sustentabilidade nem desenvolvimento, primeiro da própria burguesia nacional e posteriormente dos respetivos Estados que representa. Pois, tal como observa Fanon, a burguesia dos países subdesenvolvidos precisa de compreender que não é o espírito, o gosto ou o mero desejo e, tão pouco, a esperança que criam uma burguesia. A burguesia é, antes de tudo, o produto direto de realidades económicas concretas<sup>1623</sup>. Ora, se admitimos que a realidade económica da burguesia nacional é uma réplica mal articulada da realidade económica da burguesia ocidental, temos, pela mesma lógica, que admitir que qualquer tese de prosperidade de uma tal burguesia torna-se insustentável. Aliás, Fanon afirma de forma muito direta que:

a burguesia nas ex-colónias é [...] uma verdadeira sucursal da burguesia metropolitana, que extrai sua legitimidade, sua força, sua estabilidade desta burguesia metropolitana<sup>1624</sup>.

Mas bom ou malgrado, os que se demarcam deste servilismo da burguesia ocidental procuram, infelizmente, encontrar a serenidade e a solidez da sua vocação de

<sup>1622</sup> FANON, Frantz (1968). Op. cit., p. 143.

<sup>1623</sup> Cfr. *Id.*, p. 146.

<sup>1624</sup> *Id.*, p. 147.

burgueses nacionais nos postos que ocupam na administração do Estado. Estes vivem na expectativa de encontrar o “*kairos*”, isto é, o momento oportuno, como diria Górgias, para a afirmar a sua condição burguesa, na medida em que, tal como observa Fanon:

se o poder lhe der tempo e possibilidade, esta burguesia chegará a formar um pequeno pecúlio que reforçará seu domínio. Mas ela será sempre incapaz de dar origem a uma autêntica sociedade burguesa com todas as consequências económicas e industriais que isso implica<sup>1625</sup>.

Com esta crítica, Fanon pretende mostrar que sem uma verdadeira reforma, tanto do conceito, quanto da filosofia de ação da burguesia nacional a África comprometerá indefinidamente a sua longa e dura marcha rumo à uma tão sonhada descolonização efetiva e continuará a adiar ou a recusar o desenvolvimento, como diria Axelle Kabou. De facto, Fanon amputa grande parte da responsabilidade de estagnação e manutenção do subdesenvolvimento dos Estados independentes da África negra à burguesia nacional e à sua idiosincrasia. Na sua ótica, a burguesia nacional funda a sua perceção de vida no instinto capitalista, isto é, no desejo de fazer triunfar o espírito de lucro e de fruição e no instinto narcisista, consubstanciado nas atitudes de desprezo pelas massas e no aspeto escandaloso do ganho, isto é, na rapina de recursos do Estado, um sector para o qual a burguesia nacional investe obstinadamente<sup>1626</sup>.

Parece-nos, desde este ponto de vista, que a obra de Fanon, para lá das suas inúmeras insuficiências metodológicas, contradições e generalizações, algumas vezes ativas, contém as premissas necessárias e fundamentais que fazem dela, tal como reconhece Jean-Paul Sartre e tantos outros pensadores contemporâneos, um dos diagnósticos mais acertados para a verdadeira descolonização da África subsaariana. Este estudo pode, também, ser bastante elucidativo e capaz de dissuadir a ambição generalizada das massas que, em muitos países da África subsaariana, foram mergulhadas na ilusão de que são todos potenciais burgueses em virtude das inúmeras riquezas do seu subsolo. Fanon desconstrói a referida ilusão, mostrando que sem uma educação psicológica e política, laboral e empreendedora muito séria em África subsaariana, bem como em qualquer outro país subdesenvolvido:

a fase da burguesia generalizada é impossível. Haverá certamente uma ditadura policial e uma casta de aproveitadores, mas a elaboração de uma sociedade burguesa revela-se fadada ao malogro<sup>1627</sup>.

<sup>1625</sup> FANON, Frantz (1968). Op. cit., p. 147.

<sup>1626</sup> Cfr. *Id.*, p. 148.

<sup>1627</sup> *Id.*, p. 144.

Esta convicção fanoniana encontra a sua fundamentação numa lógica interna que preside ao empoderamento da burguesia nacional, “*a priori*”, afetada pela estratégia de dividir para melhor reinar, uma estratégia que, em última análise, serve os interesses do ocidente, tal como patenteia neste extrato em que diz:

o colégio dos aproveitadores enfeitados, que sacam os fundos de um país miserável, será cedo ou tarde um brinquedo nas mãos do exército habilmente manobrado por peritos estrangeiros. Assim, a antiga metrópole exerce o governo indireto [...] através dos burgueses nacionais a quem alimenta [...]<sup>1628</sup>.

Daqui se pode concluir que nos países subdesenvolvidos a burguesia partidária, dita nacional, não encontrará condições propícias para sua subsistência e desenvolvimento sustentável. Aliás já o dissemos que, em teoria, Fanon considera que a possibilidade de sobrevivência desta burguesia nos países subdesenvolvidos passa necessariamente pela reforma da própria ideia e da filosofia de ação da mesma burguesia. Ou seja, por via de um trabalho aturado capaz de despertar a consciência desta burguesia, abrindo-lhe à compreensão de que a sua sobrevivência passa pela sua capacidade de dar à nação o mínimo de prosperidade, isto é, criar as condições de desenvolvimento de um proletariado importante, potenciando a agricultura nacional, apostando na indústria local e possibilitando uma autêntica cultura nacional. Só com esta força estratégica, económica e técnica que a burguesia nacional pode edificar uma sociedade burguesa segura e defensável. Mas na prática, Fanon entende que esta missão supera o âmbito de atuação de uma burguesia ávida e voraz dominada pelo espírito biscateiro, uma burguesia que se contenta com o desvio do erário público ou com os dividendos que tira da dívida externa que condena os Estados-poscoloniais em África à situação de uma espécie de colonização de autonomia<sup>1629</sup>.

Importa lembrar que desde a “Pele negra, máscaras brancas”, Fanon aponta para os possíveis impasses de uma efetiva descolonização em África, tanto no plano sociocultural e técnico-epistémico, quanto no plano económico e político. Na esfera económica e política, a burguesia nacional, diz Fanon, configurou-se como uma estrutura geradora de tensão e de concentração da violência simbólica e real no contexto pós-colonial pela sua obsessão pelo poder e pela avidez desmedida. Ora, se o conceito de violência remete para uma idiosincrasia própria da colonização e da sua máquina opressiva, forçoso se torna concluir que o seu reaparecimento no contexto pós-colonial é

<sup>1628</sup> FANON, Frantz (1968). Op. cit., pp. 144-145.

<sup>1629</sup> *Id.*, p. 145.

uma clara deslocação, não geográfica mas procedimental do quadro colonial no contexto poscolonial<sup>1630</sup>.

É certo que Fanon não ignora a função e a necessidade de uma burguesia nacional orientada para a produção, a invenção, a inovação e a construção de postos de trabalho para dinamizar e alavancar a economia dos jovens Estados independentes de África. Todavia, deplora a emergência de uma burguesia africana “nado-morta” como caricatura da fase decadente da burguesia ocidental. Com esta denúncia, Fanon põe a nu a vocação histórica desta burguesia que se confunde com a própria elite nacional que, desde a alvorada da independência, assumiu o compromisso de servir de “correia de transmissão” ao capitalismo ocidental<sup>1631</sup>. Fanon funda a sua tese sobre a burguesia “nado-morta” na não-dissimulada ambição da burguesia africana e na sua temerária vontade de substituir a burguesia colonial com a qual se identifica, demarcando-se, pelo menos, no plano comportamental, particularmente, no que se refere ao esbanjamento e à delapidação do património coletivo<sup>1632</sup>.

Desde a crítica fanoniana da burguesia nacional pode se inferir que esta mentalidade de uma burguesia que começou pelo fim não pode não ser o lugar de pesadelo dos Estados africanos na pós-independência e, ao mesmo tempo, o lugar de questionamento da instabilidade e do subdesenvolvimento de África, a julgar pela estrutura social maniqueísta que protagoniza e cristaliza. Uma burguesia nacional que, nos próprios dizeres de Fanon, não aprendeu nem a cultura, nem a tática e, muito menos, a filosofia de ação e de sustentabilidade de uma burguesia que se preza, porque começou pelo fim. E para afirmar a sua virilidade e disfarçar a sua congénita incapacidade de gestão, criatividade e inovação, reproduz o maniqueísmo colonial. E como consequência desta cultura maniqueísta instalada, a frustração, a inveja e ódio tornaram-se conceitos estruturantes da psicologia coletiva da África poscolonial<sup>1633</sup>.

E numa espécie de prolongamento da tese fanoniana sobre a incapacidade congénita da burguesia africana, Achille Mbembe reafirma que a burguesia nacional foi e tem sido um verdadeiro fiasco e um pesadelo para o Estado-poscolonial em África por ter dinamizado a corrupção e outros males a si associados, mas também foi e continua a ser incapaz de realizar a reestruturação económica do Estado-poscolonial por via do regime

<sup>1630</sup> Cfr. FANON, Frantz (1971). Op. cit., p. 182.

<sup>1631</sup> Cfr. FANON, Frantz (1991). Op. cit., p. 110.

<sup>1632</sup> Cfr. *Id.*, p. 190.

<sup>1633</sup> Cfr. *Id.*, pp. 190-191.

de acumulação contemporânea de capitais e, muito menos, logrou a inserção da África nos mercados regulares mundiais. Com a sua aposta na burguesia nacional desprovida de qualquer vocação burguesa, o Estado-poscolonial africano reforçou a legitimidade da coerção e sujeição, exclusão e incorporação nas relações de troca e reciprocidade comerciais, tanto no plano interno, quanto no plano externo<sup>1634</sup>.

Surge, desde logo, a seguinte questão: é possível pensar numa tal estrutura psicológica coletiva que vai do desdém de uns pelos outros à frustração, passando pela inveja e ódio sem pensar num “devir-pós-colonial” de violência em África? Em jeito de resposta, Fanon recorre à uma metáfora para fazer alusão à atmosfera da violência que impregna o cenário sociopolítico de Estados independentes de África, mostrando, com efeito, que se a independência “pôs fim ao “incêndio” que foi a guerra colonial, não sobram, em África, menos “cinzas” quanto “brasas” que ameaçam inflamar a qualquer altura”<sup>1635</sup>. E inspirado-se no “*Les Damnés de la Terre*”, Jean-Paul Sartre afirma, a cerca da possibilidade de manutenção do clima de violência em África, no contexto poscolonial, nos seguintes termos:

tudo parecia indicar que os africanos não se matariam mais entre si, mas o sangue negro corre e correrá ainda por muito tempo. Porque os brancos vão, mas os seus cúmplices estão entre nós e são armados por eles. A última batalha do colonizado contra o colono será a batalha de colonizados entre si<sup>1636</sup>.

Se consideramos a hipótese merleau-pontiana presente no “*Humanisme et terreur*” que reza que “quem entra no jogo de violência tem muita sorte de nele permanecer<sup>1637</sup> confrontamo-nos com um outro questionamento: a política-poscolonial em África na sua roupagem “necropolítica”, usando a expressão de Achille Mbembe<sup>1638</sup>, não expõe a África à condição de um palco de uma violência anti-colonial capaz de instaurar um ciclo, sem fim, de ambientes e atos de violência fratricida? Ou ainda, algumas elites africanas não têm estado a criar condições efetivas para que a África encarne, efetivamente, o estatuto de “condenados da terra”, tornando, assim, o título da obra de Fanon numa verdadeira profecia?

Existe uma certa sensação de que a teoria fanoniana da contra-violência, vista desde a perspetiva de Maurice Merleau-Ponty e de Hannah Arendt, jogou e tem jogado

<sup>1634</sup> Cfr. MBEMBE, Achille (2000). Op. cit., p. 113.

<sup>1635</sup> Cfr. FANON, Frantz (1991). Op. cit., pp. 194, 197, 205.

<sup>1636</sup> Cfr. SARTRE, Jean-Paul (1963). Op. cit., p. ii.

<sup>1637</sup> Cfr. MERLEAU-PONTY, Maurice (1980). *Humanisme et terreur. Essai sur le problème communiste*. Paris, Gallimard, p. 45.

<sup>1638</sup> Cfr. MBEMBE, Achille (2006). “Necropolitique”. In: *Raisons politiques*, n.º. 21, pp. 29ss.

um papel preponderante na perpetuação dos inúmeros ciclos de violência que têm assolado a África subsaariana no contexto poscolonial. É preciso, no entanto, referir, tal como diz Jean-Paul Sartre, que quando Fanon defende a necessidade da contra-violência no contexto colonial, não se faz apologista da violência. Pois, ao defender o argumento da contra-violência como saída do colonizado da opressão colonial, Fanon alerta, ao mesmo tempo, para o risco da manutenção da determinação popular pela contra-violência, sempre que for forçado para tal no contexto poscolonial. Mas contrariamente a Maurice Merleau-Ponty, Fanon entende que a melhor maneira de reduzir ou contornar a possibilidade de recurso à contra-violência é acabar com todas as formas, abertas ou veladas, de violência contra as massas, isto é, mitigando os vícios congênitos da estrutura social maniqueísta que faz das assimetrias a sua mais profunda razão de existir. Assim, Fanon considera a opressão colonial como lugar, por excelência, de emergência do instinto e da necessidade da contra-violência terapêutica e libertadora, enquanto corolário necessário da violência traumática intrínseca à estrutura social maniqueísta de tipo colonial<sup>1639</sup>.

Por conseguinte, Fanon aponta o fim da mentalidade burguesa, a politização das massas e a reparação de traumas psicológicos, culturais, políticos e sociais como caminhos para a exorcização da referida violência. Mas deplora, no entanto, o facto de que um tal programa de descolonização não coincida com o programa de governação da grande maioria das elites dos Estados-poscoloniais de África a sul do Saara<sup>1640</sup>. Por isso, a prosperidade desta parte do continente africano não deve ser procurada na filosofia de ação de uma burguesia não estudiosa e sem qualquer capacidade inovadora; uma burguesia que nunca leu sobre os fundamentos da burguesia ocidental e, se leu, já não se recorda se quer do que leu nos manuais ocidentais, porque:

transformou-se, impercetivelmente, não numa réplica da burguesia europeia, mas em sua caricatura [...] Quando esta casta se aniquilar, devorada por suas próprias contradições, perceber-se-á que nada aconteceu desde a independência, e que é necessário retomar tudo [...] <sup>1641</sup>.

De facto, se no plano político a soberania dos Estados africanos parece uma evidência, o mesmo não é tão conclusivo no plano económico onde o volume das dívidas externas e das importações parece eliminar qualquer dúvida sobre a não-independência económica dos Estados africanos. Mas, ainda assim, Fanon nunca deixou de denunciar a

<sup>1639</sup> Cfr. FANON, Frantz (1991). Op. cit., p. 297.

<sup>1640</sup> Cfr. *Id.*, p. 367.

<sup>1641</sup> FANON, Frantz (1968). Op. cit., p. 145.

dependência política dos Estados africanos, pondo a nu a verdade dramática das independências negociadas e concertadas, um pouco por toda a África. E hoje, mais do que nunca, o curso dos acontecimentos parece mostrar que a política, em muitos Estados-poscoloniais de África, tem sido vítima de uma espécie de mão-invisível, usando a expressão de Adam Smith, que torna legítimo e paradoxal, ao mesmo tempo, o seguinte questionamento: “quem detém, em última análise, a soberania política de muitos Estados-poscoloniais “soberanos” de África a sul do Saara?”

Na tentativa de responder a este questionamento, Alice Cherki recorre aos documentários de Thierry Michel, “*Pourquoi la Guinée a dit non*”, de 1998 e de “*Mobutu, roi du Zaïre*”, de 1999, para mostrar que Fanon tinha razão ao defender que as independências tinham que ser conquistadas, arrancadas, de forma radical, por via da violência e não concedidas e muito menos negociadas. Porque a conquista da independência, para Fanon, significa o começo de uma nova relação inter-estadual fundada na autonomia e na soberania efetiva dos Estados. Ou seja, a verdadeira independência deveria significar o fim da hegemonia económica, política e estratégica, dos Estados ocidentais, e outros, sobre os Estados africanos. Infelizmente, os factos atestam o contrário. E para denunciar a promiscuidade que grassa e desgraça muitos Estados-poscoloniais de África, a sul do Saara, Alice Cherki mostra, a título de exemplo que:

a França se retirou em quarente e oito horas da Guiné, tão-logo que Sékou Touré disse não à autonomia interna; que Lumumba foi assassinado porque os americanos e os europeus o tinham decidido e que Mobutu reinou no Zaïre com a cumplicidade e amizade de chefes de Estados ocidentais; que Léopold Sédar Senghor se tornou chefe político, assegurando o seu poder sobre a autocracia e a repressão com estima e admiração da Europa [...] <sup>1642</sup>.

Ora, se, no plano externo, estes e outros factos podem, em certa medida, certificar que a soberania dos Estados africanos, para a qual Fanon se bateu, permanece, em rigor, questionável, até aos nossos dias, temos, pelo mesmo raciocínio, que admitir que, no plano interno, a soberania popular, enquanto garantia efetiva do exercício de direitos e liberdades fundamentais dos cidadãos, continua, ao mesmo título, questionável. O que, em si, levanta a questão de saber para quando o fim da violência e de relações de opressão e de exclusão que continuam a manter a presença dos dois mundos cindidos nos Estados-poscoloniais de África <sup>1643</sup>. Com o desvendar da face do opressor negro e a desconstrução

<sup>1642</sup> Cfr. CHERKI, Alice (2000). Op. cit., p. 363.

<sup>1643</sup> Cfr. *Id.*, pp. 364, 366-367.



do mito do opressor branco, a teoria fanoniana de manutenção da violência nos Estados-poscoloniais de África adquire uma forte relevância na medida em que a realidade vivida permite aferir que, no contexto poscolonial, o próprio negro passou a ser o opressor do outro negro. Muitos novos líderes africanos, diz Fanon, optaram claramente pela reinstauração de uma lógica social binária que segrega os cidadãos em dois sistemas simbólicos e reais que se afrontam e se consolidam na rejeição recíproca. Uma tal realidade é, em si mesma, reveladora da complexidade que envolve o processo da descolonização de África que tem no projeto de construção do Estado-nação o seu momento utópico mais alto.

### **6.9. Tradição africana e modernidade ocidental: Uma simbiose incontornável para a edificação do Estado-nação no contexto poscolonial de África**

É um facto irrefutável que em muitos Estados poscoloniais, uma grande parte de comunidades rurais vivem num meio social cujas estruturas da tradição cultural permaneceram intactas. Esta realidade reforça a tese de Fanon que defende que qualquer projeto de “nação” deve começar pelo levantamento de valores transversais a estas comunidades e procurar o seu ponto de interseção com os valores que mereçam a pena ser retidos; sejam eles de matriz tradicional (africana) ou decorrentes da herança árabe-muçulmana, judaico-cristã ou da modernidade ocidental, como tal. Importa, desde logo, lembrar, a este respeito, que Aimé Césaire já defendia que a questão do desenvolvimento de uma nação está sempre ligada a questão cultural, seja ela cultura política, enquanto paradigma de organização social, administrativa ou governativa, seja ela cultura científico-tecnológica, seja ela cultura filosófico-religiosa ou cultura económico-financeira, etc<sup>1644</sup>. O entrelaçamento de todos estes aspetos justifica, em nosso entender, a observação na qual Aimé Césaire dá conta de que a questão de desenvolvimento contemporâneo de África não pode ser pensada de forma dissociada da exigência de uma simbiose entre tradição-africana e modernidade-ocidental. Pois, quer queiramos, quer não, diz Césaire:

não podemos colocar atualmente o problema da cultura negra sem colocar, ao mesmo tempo, o problema do colonialismo, porque, hoje, todas as culturas negras se desenvolvem neste condicionamento particular que é a situação colonial ou semi-colonial ou para-colonial<sup>1645</sup>.

<sup>1644</sup> Cfr. CÉSAIRE, Aimé (1976). Op. cit., p. 435.

<sup>1645</sup> *Ibid.*

De facto, tanto para Césaire, quanto para Fanon e Jean-Paul Sartre, o desafio de desenvolvimento em África passa pela síntese ou pela valorização sobretudo destas duas referências históricas que configuram o estado híbrido da realidade africana (tradição-africana, herança árabe-muçulmana e modernidade-ocidental). Sem esta síntese ou integração harmoniosa destes paradigmas não há desenvolvimento sustentável, não há autonomia, nem admissão do negro naquilo que Césaire chama de “grande cena da história”, isto é, a cena do reconhecimento da sua maior idade que, eventualmente, será o fim da colonização da autonomia que parece ainda conferir, de forma paradoxal, o direito de tutela dos africanos aos ocidentais<sup>1646</sup>. Não há desenvolvimento sustentável na medida em que a não integração destas heranças socioculturais no espírito e na letra de cada nação a ser erguida dá lugar a tribalismos, a fanatismos religiosos e à segregação de minorias dentro dos Estados-poscoloniais, o que contribui no adiamento “*ad infinitum*” do projeto de constituição de “nação” em cada Estado independente de África subsariana.

Mas a crise latente ou real de muitos Estados, no contexto poscolonial, obrigou Fanon a assumir que o projeto de unificação dos povos, no interior de cada Estado, para a construção de um verdadeiro “Estado-nação” culminou na crise do próprio Estado centralista. E o fundamento deste carácter centralista está na lógica mercantil colonial<sup>1647</sup>. Com efeito, Fanon revela que a sua análise de causa e efeito, sobre a matéria em estudo, se funda no facto de que o domínio colonial tinha privilegiado certas regiões, com raras exceções, em função da sua utilidade estratégica de engrandecer a indústria da metrópole. E este parcial desenvolvimento dentro do global subdesenvolvimento foi, no entender de Fanon, reivindicado e usado na fase poscolonial contra as regiões com menos potenciais, em termos de recursos naturais ou com uma representação insignificante no governo central. Para ilustrar a sua observação, Fanon afirma que as “regiões ricas em amendoim, cacau, diamante, etc., a par da cidade capital, elevam-se simbolicamente diante do panorama vazio, constituído pelo resto do país”<sup>1648</sup>.

Ora, se admitimos que a consecução do “Estado-nação”, em cada Estado independente de África, constitui uma condição de possibilidade necessária para a unificação eficaz do continente africano, forçoso se torna admitir que a tão esperada e propalada unidade africana será sempre votada ao fracasso enquanto as elites e os intelectuais africanos continuarem a ignorar o simbolismo e as consequências decorrentes

---

<sup>1646</sup> Cfr. CÉSAIRE, Aimé (1976). Op. cit., p. 457.

<sup>1647</sup> Cfr. FANON, Frantz (1968). Op. cit., p. 132.

<sup>1648</sup> Cfr. *Ibid.*

da dinâmica de inclusão e de exclusão no que se refer ao cultivo, à consolidação ou ao enfraquecimento do sentimento de pertença que os laços tribais, étnicos ou de clã e linhagem despertam entre os membros de grupos etnolinguísticos, incluindo o seu espaço geográfico. Daí, o possível enquadramento da necessidade das autarquias nas cogitações políticas de Fanon<sup>1649</sup>.

Com efeito, Fanon reconhece que no plano prático, o projeto da unidade nacional, bem como o da unidade africana, com o qual muitos homens e mulheres da África negra ficaram profundamente ligados e apaixonados, não passaram de uma fórmula vaga e vazia cujo valor operativo serviu unicamente para pressionar o sistema colonial. Porque, na realidade, cada Estado, em toda a extensão continental, nunca deixou de se confrontar com sua verdadeira fisionomia esmigalhada em nacionalismos, regionalismos, tribalismos, partidarismos, nepotismos e em oposições tribais e religiosas mortíferas que configuram um conjunto de questões nunca tematizadas ou problematizadas na articulação do projeto de passagem de nações-étnicas a Estados-nação, antes de se postular a sua unidade externa<sup>1650</sup>.

E como consequência desta crise do projeto de “Estado-nação”, as democracias em África fazem da ambiguidade sua peculiaridade. De facto, a democracia vislumbrada como solução das dificuldades à cima referenciadas é, ela mesma também afetada por uma crise de metodologia e de conteúdo. E para Fanon a desventura da democracia em África deve-se, por um lado, à incapacidade instalada de uma co-gestão responsável entre as elites e as massas, e, por outro lado:

à falta de preparação das elites para uma cultura democrática, à ausência de ligação orgânica entre elas e as massas, sua preguiça e, digamo-lo, a covardia no momento decisivo da luta figuram na origem de desventuras trágicas da democracia em África<sup>1651</sup>.

Este momento decisivo de que fala Fanon refere-se precisamente ao momento que presidiu ao grito revolucionário consubstanciado na convocação dos povos contra um inimigo comum, em nome de um ideal coletivo – a unidade nacional. Fanon recorda que no momento do combate contra o colono a única doutrina em torno da qual eram mobilizadas as sinergias era “a união nacional contra o colonialismo [...] e o direito dos povos à auto-determinação”. E em todo este processo foi sempre privilegiado o apelo à esperança e à confiança no futuro. Mas foi, em muitos aspetos, ignorado o facto segundo

<sup>1649</sup> Cfr. FANON, Frantz (1968). Op. cit., p. 132.

<sup>1650</sup> Cfr. *Ibid.*

<sup>1651</sup> *Id.*, p. 123.

o qual uma tal esperança desafiava as elites, os intelectuais e as massas para a necessidade de uma análise mais profunda dos ventos da história para um trampolim mais seguro e mais eficaz para o futuro. Pois, “quando os militantes exigiam que o vento da história fosse um pouco mais analisado, os dirigentes opunham-lhes a esperança...”<sup>1652</sup>.

De onde se segue que a desventura deste projeto de unidade nacional, ou seja, a infelicidade do projeto de se erguer um Estado que se assuma, em termos efetivos, como um verdadeiro “Estado-nação” capaz de fazer jus ao “*slogan*” “um só povo e uma só nação”, reside, por um lado, na falta de um programa concreto e de domínio público sobre os objetivos e as ações concretas para a materialização do referido projeto. E, por outro lado, na falta de uma vontade política que permita a transição de intenções e palavras às ações. Vale dizer que a desventura deste projeto reside, em última análise, na não implementação de propósitos que determinaram a passagem de um estado de coisas para outro<sup>1653</sup>. Aliás, para Fanon, tal como refere Theodros Kiros, a nação do futuro, isto é, a nação que deve substituir o Estado colonial deve ser um Estado funcional.

Interessa, desde logo, recordar que para Fanon a nação é o corpo político por excelência e, por conseguinte, o nacionalismo deve ser uma consciência política e social capaz de sobrepor quaisquer interesses individuais e grupais. Fanon é, desde este ponto de vista, deveras convencido de que se o nacionalismo “não for explicitamente enriquecido e aprofundado em consciência política e social” que resulte de boas e eficazes políticas de inclusão e de justiça social, desemboca, inevitavelmente, num impasse<sup>1654</sup>. Assim, o nacionalismo autêntico é aquele que permite uma certa negação de si, isto é, a superação daquele individualismo doentio que induz o homem à uma espécie de ilusão “*monadológica*”, usando o conceito a Gottfried Wilhelm Leibniz. Por conseguinte, o nacionalismo deve ser uma atitude concreta que leve os indivíduos e os grupos, apanhados no interior do mesmo Estado, a compreenderem que a luta levada a cabo pelas populações africanas para a libertação nacional é um compromisso e um engajamento individual em prol de um coletivo concreto. Um coletivo cuja inteligibilidade procede da consciência e da responsabilidade de todos, em geral, e de cada um, em particular<sup>1655</sup>.

Trata-se de um compromisso com a situação pós-colonial em que o fim da independência, enquanto condição necessária, embora não suficiente, de libertação

<sup>1652</sup> Cfr. FANON, Frantz (1968). Op. cit., p. 140.

<sup>1653</sup> Cfr. *Id.*, p. 123.

<sup>1654</sup> Cfr. FANON, Frantz (1991). Op. cit., p. 247. & Cfr. CHERKI, Alice (2000). Op. cit., p. 310.

<sup>1655</sup> Cfr. FANON, Frantz (1991). Op. cit., pp. 295-296.

nacional, se consubstancia numa luta por um novo humanismo. Novo, na medida em que se compreende, não só, como um desafio de reinvenção do humanismo europeu assombrado por uma dinâmica dualista, mas, também e sobretudo, como um compromisso de pôr um fim radical a todas as dinâmicas dualistas persistentes no interior de cada comunidade e de cada Estado de África no contexto-poscolonial. E isto implica um diálogo maduro e equilibrado, uma simbiose harmoniosa entre todas as mundividências que formataram e continuam a formatar o inconsciente grupal e coletivo dos indivíduos singulares e das mais distintas nações-étnicas que compõem os Estados africanos, sobretudo a sul do Saara (estamos a pensar nas tradições africanas, na modernidade ocidental e na herança judaico-cristã e árabe-muçulmana). Uma tal consciência de nação torna-se premente, sobretudo, num contexto em que o curso dos acontecimentos tende a mostrar que esta funcionalidade tem como primeiro empecilho os intelectuais nativos, consumidos pela pretensão de se constituir, custe o que custar, numa burguesia nacional<sup>1656</sup>.

Porque muitas elites e intelectuais esqueceram-se ou abandonaram, parcial ou totalmente, os ideais norteadores da descolonização, desde que assumiram uma pseudo-verdade que os conveceu de ver nas independências formais dos seus respetivos Estados, não um desafio coletivo de projetar o desenvolvimento inclusivo, social, económico e humano dos Estados-poscoloniais, mas uma oportunidade ímpar, um privilégio singular para ocupar o lugar de seus admirados inspiradores – senhores coloniais. E como tal, assumiram-se como senhores da sorte e do destino das massas, mantidas no analfabetismo literal ou funcional e em barracos de lata e favelas, em muitos casos, sem energia elétrica. Estas massas que, em muitos cantos e recantos dos Estados africanos, continuam a andar em estradas não pavimentadas à procura de água em poços secos, continuam a alimentar o sonho da sua independência efetiva e a vislumbrar, de forma muito sombria, os ventos de um verdadeiro projeto de descolonização em África. Seus filhos morrem de desnutrição e eles próprios morrem antes dos 50 anos. Realidade questionada por Theodros Kiros no intuito de saber se não se depreende, desta descrição, uma visível perda de noção histórica das consequências de uma estrutura maniqueísta que se consubstancia numa declaração implícita da continuidade da revolução?<sup>1657</sup>

No intuito de tentar compreender a génese de um tal estado de coisas, Theodros Kiros admite a hipótese de que, no contexto-poscolonial de África, a peculiaridade do

---

<sup>1656</sup> Cfr. FANON, Frantz (1991). Op. cit., pp. 245-247.

<sup>1657</sup> Cfr. KIROS, Theodros (2004). Op. cit., p. 221.

instinto de dominação reside na necessidade da manutenção da estrutura maniqueísta como símbolo e síndrome de distinção e de manifestação do poder. Síndrome por se tratar de um comportamento patológico e reflexo de uma identidade em crise que enferma as elites e os intelectuais africanos<sup>1658</sup>. Ora, em face de um tal cenário, torna-se premente questionar, por um lado, se a crise de identidade social e cultural vivida no interior dos Estados africanos não interfere no projeto de construção de “Estado-nação” adiado em cada Estado-independente de África? E, por outro lado, qual deve ser a saída desta crise de identidade: o recurso à tradição africana ou uma ousadia para uma nova identidade que perpassa as identidades culturais locais? E por fim, se é possível edificar um “Estado-nação” efetivo e sustentável fazendo uma tábula rasa às tradições dos povos que a constituem e às mais distintas heranças historicamente odotadas?

Este exercício difícil e doloroso é, todavia, necessário e indispensável para uma prossecução exitosa do projeto de descolonização da África subsaariana, porquanto a problemática da identidade cultural é uma questão muito fraturante em África e a sua não resolução desencadeia situações de mutilações psico-afetivas com consequências políticas muito graves. Uma delas é o surgimento, a médio e longo prazo, de africanos desenraizados e com risco de serem tidos como apátridas ou indivíduos com duas determinações socioculturais: costa-marfinense e francês ao mesmo tempo; angolano e português ao mesmo tempo ou congolês e belga ao mesmo tempo, mas que no plano factual não pertencem nem à uma, nem à outra realidade. Note-se que é, precisamente, em virtude desta realidade que Fanon defende que não há descolonização sem valorização e assunção efetiva da cultura nacional, tal como não há valorização da cultura nacional sem a desmistificação dos artifícios coloniais que alienam as identidades socioculturais dos povos africanos<sup>1659</sup>.

Na verdade, era no intuito de evitar e contornar esta crise de identidade, inerente ao próprio fenómeno colonial enquanto tal, que Fanon defendia a indissociabilidade do movimento da libertação nacional da dinâmica da evolução da “cultura nacional” que, de resto, constitui o tema do seu quarto capítulo do *“Les Damnés de la terre”*. Na sua ótica, os intelectuais e os artistas africanos têm uma grande responsabilidade na abordagem, no esclarecimento e na construção da identidade nacional, enquanto pressuposto necessário e indispensável para a construção de uma nação verdadeiramente unificada, a partir de um trabalho profundo de (re)identificação e (re)valorização de referências estruturantes

---

<sup>1658</sup> Cfr. KIROS, Theodros (2004). Op. cit., p. 221.

<sup>1659</sup> Cfr. FANON, Frantz (1968). Op. cit., p. 181.

da mundividência cultural, epistemológica e axiológica das comunidades africanas<sup>1660</sup>. Mas se, por um lado, Fanon defende a necessidade vital de uma restauração de referências culturais, epistemológicas e axiológicas das comunidades africanas, esmagadas pela cultura dominante (colonizadora) como condição de restituição de um espaço simbólico e do significado físico e metafísico da vida e do meio aos sujeitos descolonizados, por outro lado, acautela o risco do culturalismo, de natureza etno-psiquiátrico que tende a associar as mentalidades individuais ou o agir subjetivo a uma identidade cultural pré-concebida e pré-estabelecida, para justificar a sua superioridade ou inferioridade na escala social como pretendem os apologistas da pele negra, máscaras brancas<sup>1661</sup>.

Com efeito, Fanon é apologista de uma cultura em movimento; uma cultura que se recria e se inova em função da própria dinâmica dos encontros e dos acontecimentos, mas sempre na perspectiva de um intercâmbio equilibrado consubstanciado no processo de uma aculturação que não aliena, nem mumifica as culturas tidas como inferiores. Este entendimento fanoniano decorre da sua convicção de que “não existe um mundo tradicional intacto. Este mundo já foi alterado e deve encontrar na modernidade o seu itinerário para reivindicar e assumir um lugar próprio do humano enquanto particularidade em perfeita sintonia com uma universalidade que não se particulariza<sup>1662</sup>. Fica, portanto, claro que para Fanon, a posição tradicionalista de regresso à cultura tradicional é uma solução irrealista e anacrônica. Sendo certo que o recurso à tradição é uma exigência antropológica enquanto recusa de se diluir numa modernidade que aliena e escraviza.

---

<sup>1660</sup> Cfr. CHERKI, Alice (2000). Op. cit., p. 312.

<sup>1661</sup> Cfr. CHERKI, Alice (2000). Op. cit., p. 367.

<sup>1662</sup> Cfr. *Id.*, p. 368.

## Cap. VII.

### A COMPLEXIDADE DE UM PROCESSO DE DESCOLONIZAÇÃO ENCALHADO ENTRE DILEMAS E IMPASSES:

#### Frantz Fanon e a inauguração da crítica pós-colonial

##### 7.1. Frantz Fanon e a denúncia da fragilidade de um projeto de descolonização cindido entre dois olhares e duas perspectivas diametralmente opostos

O capítulo anterior sobre as desventuras da consciência nacional mostrou que os inúmeros obstáculos que têm adiado a realização do projeto de construção do Estado-nação em África constituem também o lugar de adiamento dos ideais de uma descolonização efetiva dos Estados-poscoloniais em África. Neste capítulo, recorreremos a um conjunto de evidências para mostrar que, para Fanon, o engajamento pela descolonização efetiva e radical de África foi sempre um dilema desde o primeiro momento da sua conceção na mente dos africanos. Para lançar a sua reflexão sobre o enunciado em análise, Frantz Fanon parte do seguinte postulado: se a força do projeto da modernidade ocidental, que se assumiu como o outro da colonização, enquanto forma hegemónica de dominação e de opressão, emerge, para além do seu recurso à violência e ao arbitrário, da sua razão monolítica, seja ela de natureza tecnológica, económica, epistemológica, cultural e administrativa (envolvendo homens, coisas e condições de trabalho), então, a sua aceitação ou recusa tornam-se um dilema que pressupõe uma maturação de posicionamentos<sup>1663</sup>. De facto, se por um lado, Fanon compreendeu que a descolonização é a recusa radical de qualquer forma manifesta ou velada de colonização, por outro lado, não ignorou que o próprio discurso de recusa pode, no final do dia, encontrar a sua antítese no estilo de vida que impregna o mundo dos (ex)colonizados sem a sua prévia deliberação.

Este dilema ao lado de outros dilemas e impasses apontados no capítulo anterior que marcaram, desde o primeiro momento, a impossibilidade de um sucesso pleno da luta pela descolonização de África, devem ser assumidos, por um lado, como lugar de questionamento da possibilidade de uma descolonização efetiva de um continente que mal partiu, nos termos de René Dumont<sup>1664</sup> ou que empreendeu um caminho errado, como

---

<sup>1663</sup> Cfr. FANON, Frantz (2008). Op. cit., p. 28.

<sup>1664</sup> DUMONT, René (1962). *L'Afrique noire est mal partie*. Paris, Éditions du Seuil, p. 1.



postula Gérard Conac<sup>1665</sup>, para a consecução segura dos ideais que nortearam o projeto de descolonização de África e dos africanos. Mas a consciência deste dilema e impasses deve significar, por outro lado, um desafio e uma oportunidade para uma retoma eficaz dos ideais originários do referido projeto. Na verdade, foi esta convicção que levou Fanon a assumir que a apreensão da descolonização da África negra encalhada entre dilemas e impasses não deve induzir nem à resignação, nem ao conformismo consubstanciados numa atitude deliberada e desesperada de suspensão de qualquer esforço ou juízo sobre a matéria em análise<sup>1666</sup>. Pelo contrário, deve significar uma oportunidade para o emergir de um novo questionamento em busca de uma possível alternativa, ainda que seja um mal menor. Desde logo, Fanon recorda que a vontade de uma rotura radical entre a antiga e a nova ordem, como marcação do fim da era colonial e instauração da soberania dos Estados independentes de África, foi sempre um projeto estraçalhado entre dilemas e impasses. Pois, se, por um lado, a hipótese da dependência, ainda que provisória, era suicida para o continente africano, por outro lado, os antecedentes históricos e o horizonte sociológico, político, epistemológico e económico do novo mundo vislumbrado, condenava toda e qualquer tentativa africana de libertação unilateral ao fracasso.

Aliás, no “*L’An V de la révolution algérienne*” Fanon assume que “nenhuma revolução faz uma tábula rasa definitivamente e sem sequelas de mecanismos quase instintivos” do sistema anterior<sup>1667</sup>. Mas esta suspensão que suscita inevitáveis questionamentos em torno da natureza da “soberania” ou da “autonomia” dos Estados independentes de África, em particular dos Estados situados a sul do Saara, não pode ser sinónimo de resignação ou de conformismo. Ela deve ser um impulso para uma ação mais refletida e mais concertada. No entanto, Fanon lamenta que estes dilemas tenham significado para muitos líderes africanos um conformismo e uma pressão psicológica para declarar a sua alienação voluntária<sup>1668</sup>. E para manifestar a sua desconcertação, Fanon deplora o facto de que:

<sup>1665</sup> Cfr. CONAC, Gérard (1984). “Préface”. In: Thierry MICHALON. *Quel État pour l’Afrique?* Paris, Éditions L’Harmattan, p. 8.

<sup>1666</sup> Cfr. FANON, Frantz (1952). Op. cit., p. 66.

<sup>1667</sup> Cfr. FANON, Frantz (1991). Op. cit., p. 113. & FANON, Frantz (2001). Op. cit., p. 99.

<sup>1668</sup> De salientar que até à altura da morte de Fanon, um número bastante expressivo de países africanos já tinha conquistado a sua independência. Eis a lista de países africanos independentes antes da morte de Frantz Fanon a 6 de Dezembro de 1961: Libéria (26/07 de 1847); África do Sul (31/05 de 1910); Egipto (28/02 de 1922); Etiópia (5/05 de 1941); Líbia (24/12 de 1951); Sudão (1/01 de 1956); Marrocos (2/03 de 1956); Tunísia (20/03 de 1956); Gana (6/03 de 1957); Guiné (2/10 de 1958); Camarões (1/01 de 1960); Togo (27/04 de 1960); Senegal (20/06 de 1960); Madagáscar (26/06 de 1960); Somália-britânica (26/06 de 1960); República Democrática do Congo (30/06 de 1960); Somália-italiana (1/07 de 1960); Benin (1/08 de 1960); Níger (3/08 de 1960); Burkina-Faso (5/08 de 1960); Costa do Marfim (7/08 de 1960); Chade (11/08

a independência tenha, em certa medida, trazido aos homens colonizados a reparação moral e consagrado a sua dignidade. Mas não lhes tenha dado ainda o tempo de elaborar uma sociedade, de construir e de afirmar valores. Ainda não existe nestes Estados a lareira incandescente onde o cidadão e o homem se desenvolvem e se enriquecem nos domínios cada vez mais nobres<sup>1669</sup>.

Partindo desta constatação, Fanon<sup>1670</sup> admite que as independências dos Estados africanos tenham representado, na maioria dos casos, uma espécie de autonomia que, no limite, enuncia a condição do escravo do tempo moderno. De facto, esta afirmação fanoniana parece conservar a sua atualidade nas teses de muitos estudiosos africanos, dentre os quais destacamos Bikindu Milandu que considera que a liberdade política em África teve como contrapartida a dependência económica e cultural dos povos ditos independentes. E por conta disso, prossegue Bikindu Milandu, a descolonização enquanto verdadeira autonomia e soberania é ainda uma pura utopia em África. Mas, ainda assim, Bikindu Milandu, a exemplo de Fanon, defende que a luta por este ideal deve continuar na ordem do dia porque “a procura do fim da utopia é um verdadeiro processo de contra-imaginação sociológica”<sup>1671</sup>.

Alice Cherki embarca na mesma senda de ideias, retomando a crítica de Gérard Chaliand que, partindo do “*Les Damnés de la terre*”, acusa Fanon de se ter engajado num caminho escorregadio de idealização de um modelo social utópico dos Estados pós-independentes, para o qual mobilizou as populações. Com esta opção, Fanon terá, no entender de Gérard Chaliand, ignorado inclusive a “*realpolitik*”, tendo, a título de exemplo, “preferido Holden Roberto a Amílcar Cabral” e “sobrestimado o movimento popular, subestimando o peso das burocracias, dos velhos regionalismos e outras gravidades”<sup>1672</sup>. Mas contrariamente a Gérard Chaliand, Alice Cherki mostra que qualquer leitura atenta de Fanon não deixa despercebida a sua reserva sobre uma consecução airosa do projeto de descolonização em África. A sua descrição e crítica da burguesia dos Estados africanos e os seus “*mésaventures de la conscience nationale*” expressam, de forma muito eloquente, a sua profunda decepção e desilusão em relação ao projeto de descolonização efetiva de África, ao mesmo tempo que são reveladores do seu

---

de 1960); Congo (15/08 de 1960); Gabão (17/08 de 1960); Mali (22/09 de 1960); Nigéria (1/10 de 1960); Mauritânia (28/11 de 1960); Serra Leoa (27/04 de 1961).

<sup>1669</sup> Cfr. FANON, Frantz (1952). Op. cit., p. 41.

<sup>1670</sup> FANON, Frantz (1991). Op. cit., p. 35.

<sup>1671</sup> Cfr. MILANDU, Bikindu (1986). “Glottophagie et action collective de liberation”. In: L’actualité de Frantz Fanon. *Actes du Colloque International de Brazzaville*. Op. cit. p. 193.

<sup>1672</sup> Cfr. CHERKI, Alice (2000). Op. cit., p. 357.

realismo sobre a necessidade de uma firmeza sobre o combate contra todo tipo de colonialismo e opressão entre os humanos<sup>1673</sup>.

Nesta conformidade, considerar os escritos de Fanon como longínquos e desfasados da realidade, classificando-os como miragem ou como uma pura “atopia”, tal como pretendeu Gérard Chaliand, torna-se, no entender de Alice Cherki, uma forma de conferir legitimidade a seguintes questionamentos:

não é função do intelectual dar a compreender as contradições do real e não, obrigatoriamente, de as resolver? Não é também função do intelectual permitir, efetivamente, um sonho possível, isto é, uma utopia criadora, diferente de uma ilusão, se esta última é um conjunto de sugestões às quais se adere para evitar de pensar?<sup>1674</sup>.

Em jeito de resposta, Alice Cherki afirma que, para lá desta função intelectual, consubstanciada na análise das contradições do real e na imaginação de uma alternativa possível, o certo é que as previsões e os alertas fanonianos sobre os possíveis impasses da descolonização em África foram confirmados, sobretudo, no plano político, psicológico, económico<sup>1675</sup> e cultural em que se preferiu fabricar uma história heroica a partir de bases falsas, irrefletidas e acríticas, dando lugar a um sistema político que não permite a apreensão da real complexidade do projeto de descolonização de África, dos mais profundos desafios dos Estados africanos, bem como das condições de possibilidades para a sua superação efetiva<sup>1676</sup>.

Mas é, certamente, em nome desta utopia que se compreende que passados mais de cinquenta anos após as independências dos primeiros Estados, os líderes africanos tenham afirmado, no terceiro (3º) ponto da Agenda África 2063, que os africanos tiraram boas lições do passado e, por isso, assumem agora o engajamento de trabalhar para a concretização do princípio de auto-dependência e auto-financiamento de África para o seu desenvolvimento sustentável<sup>1677</sup>. No entanto, a assunção africana de trabalhar “agora” para a auto-dependência e o auto-financiamento do continente africano sugere, na nossa opinião, certos questionamentos, tais como: será que a África já superou os termos constituintes dos dilemas acima referenciados? Ou será que a África já assumiu que o mal

<sup>1673</sup> Cfr. CHERKI, Alice (2000). Op. cit., pp. 356-357.

<sup>1674</sup> *Id.*, p. 357.

<sup>1675</sup> Na sua crítica aos novos Estados independentes de África, Fanon denuncia a inexistência de um sistema de produção autónomo, a sabotagem do sistema agrícola a favor de uma industrialização pouco dinâmica assente no petróleo e na garantia da importação em nome de uma burguesia composta por uma elite de aproveitadores e coletores de migalhas mediadores dos interesses da burguesia europeus em África. Cfr. *Id.*, pp. 358-359.

<sup>1676</sup> Cfr. *Id.*, 359.

<sup>1677</sup> COMMISSION DE L'UNION AFRICAINE (2015). Op. cit., p.1.

menor para a gestão destes dilemas é a “colonização da autonomia”? E se não, que significado atribuir aos conceitos de auto-dependência e de auto-financiamento para se compreender o desiderato da referida Agenda que proclama o século XXI, como século de África, face aos números assustadores que refletem a situação de endividamento externo de muitos países africanos?

No plano interno a sensação do dilema reaparece na própria perplexidade do discurso sobre a descolonização. Uma perplexidade que é, tal como alude Fanon, inerente ao próprio argumento mobilizador da revolução, isto é, o argumento usado pelos políticos e intelectuais durante a mobilização popular pela luta de libertação nacional e a reivindicação das independências<sup>1678</sup>. Com efeito, Fanon sublinha que o horizonte teleológico da descolonização dos Estados africanos tinha sido desenhado pelos políticos e intelectuais que falavam para as populações e que escreviam nos jornais nacionalistas. Na verdade, os discursos políticos e os textos propagandistas que caracterizaram a fase pré-independência dos Estados africanos, sobretudo aqueles a sul do Saara, alimentaram um sonho popular fundado no emergir do “realmente novo”. Os líderes africanos prometeram a reconquista da dignidade das populações africanas, a reconquista de terras, o fim da fome e da indigência, a repartição justa e equânime das riquezas nacionais, o fim da exploração e dos maus tratos, a afirmação da auto-determinação política, epistemológica e económica, desde que todos se engajassem, de corpo, alma e espírito, na luta de libertação nacional<sup>1679</sup>.

E como é óbvio, estes discursos e artigos não alimentaram apenas o sonho de uma vida próspera (entre os negros) e de uma gestão participativa e inclusiva dos respetivos Estados, mas permitiram também, tal como refere o próprio Fanon, a imaginação coletiva cabriolar fora da ordem colonial. Aliás, se durante a colonização a palavra de ordem era a luta contra a opressão colonial, depois da libertação nacional o compromisso é o fim da miséria, do analfabetismo, do subdesenvolvimento e a inclusão dos povos na criação e gestão de um património coletivo chamado “Estado-nação”. Este postulado reforçou a convicção dos (ex)colonizados de que a libertação nacional seria, efetivamente nacional, sobretudo por ser uma decisão e um risco coletivo (e não um mérito especial de alguns) para o benefício de todos e de cada um<sup>1680</sup>.

---

<sup>1678</sup> Cfr. FANON, Frantz (1968). Op. cit., p. 52.

<sup>1679</sup> Cfr. *Ibid.*

<sup>1680</sup> Cfr. *Id.*, pp. 52, 73-74.

Mas, uma retrospectiva, no tempo e no espaço, acaba por revelar que, na realidade, tanto a luta, quanto a conquista das independências basearam-se sobre uma dualidade de olhares e de perspectivas sobre a descolonização. Uma dualidade que, muito cedo, se tornou no lugar da força e da fragilidade do projeto de descolonização em cada território independente de África. Uma dualidade que, enquanto “*pharmakon*” funcionou mais como veneno do que como remédio, por se ter constituído, sem qualquer sombra de dúvida, no empecilho ou no impasse mais comprometedor do desenvolvimento, da estabilidade dos respetivos Estados e, ao mesmo tempo, num verdadeiro entrave para a consecução do projeto de “Estado-nação” que tem nas sociedades fragmentadas, em várias “nações-étnicas” mal integradas, o seu corolário.

Para reforçar esta perspectiva de análise, Achille Mbembe, por exemplo, afirma, sem rodeios, que o Estado-poscolonial em África não resolveu o mote das reivindicações que levou os movimentos políticos e sociais e os grupos de intelectuais africanos a lutar pela independência dos respetivos Estados, nomeadamente, o direito de autodeterminação dos povos, que, em si, não se dissocia da luta pela igualdade de direitos no seio dos Estados constituídos. Mas na prática, o princípio de igualdade, nos Estados-poscoloniais, não escapou ao critério da dualidade estruturante da própria lógica colonial<sup>1681</sup>. Vale dizer que os Estados-poscoloniais apostaram numa tipologia de igualdade na desigualdade, normalizando o tradicional princípio de igualdade entre os iguais cujo corolário é a assunção da desigualdade entre os desiguais. Sabemos, no entanto, que no plano filosófico a igualdade, tal como diz Jean-Luc Nancy, não consiste na “comensurabilidade de sujeitos em relação à qualquer unidade de medida”. Trata-se, sim, de uma “igualdade de singularidades na incomensurabilidade da liberdade”<sup>1682</sup>. Neste sentido, o Estado-poscolonial afirmou-se, em última análise, como um lugar antitético da descolonização de África.

De facto, na sua qualidade de exímio estudioso da dinâmica da descolonização de África, da qual é fazedor de um diagnóstico sem igual, como, de resto, reconhece Jean-Paul Sartre no “Prefácio” dos “Condenados da Terra”, Fanon denuncia o esquecimento dos ideais norteadores da luta contra a opressão colonial. E mostrou que a evidência deste esquecimento, pelos partidos nacionalistas, reside na manutenção de premissas de tipo socioeconómico que constituíram a matéria da mobilização popular. Aliás, não constitui, na ótica de Fanon, qualquer novidade em assumir que:

<sup>1681</sup> Cfr. MBEMBE, Achille (2000). Op. cit., p. iii.

<sup>1682</sup> Cfr. NANCY, Jean-Luc (1988). *L'expérience de la liberté*. Paris, Éditions Galilée, p. 96.

os partidos políticos partiram do real vivido, e foi em nome desse real, em nome dessa atualidade que pesava sobre o presente e o futuro dos homens e mulheres que estes partidos convidaram os povos à ação<sup>1683</sup>.

Mas contra toda expectativa, observa Fanon, as sociedades subdesenvolvidas saídas do regime colonial dividiram-se em dois grupos com olhares diametralmente opostos sobre a vida nacional. E partindo da sua própria experiência, Fanon desvenda as discrepâncias entre os (ex)colonizados quanto ao seu posicionamento em relação ao projeto de descolonização efetiva de África, assumindo em primeira pessoa que:

as reflexões sobre a violência levaram-nos a perceber a existência frequente da diferença de ritmos entre os quadros do partido nacionalista e as massas [...] Por isso é que se verifica muitas vezes um descontentamento pertinaz das massas com a atuação dos quadros<sup>1684</sup>.

De facto, os quadros de partidos nacionalistas, um pouco por toda a África, celebram a vitória das independências, exaltando os seus distintos ganhos enquanto “as massas têm incontestavelmente a impressão de que foram traídas” por uma elite intelectual e mercantil<sup>1685</sup>. Esta crítica feita por Fanon, há mais de cinquenta anos, parece conservar toda a sua atualidade em pleno século XXI. Na verdade, Fanon elaborou a sua crítica a partir dos acontecimentos sociopolíticos que marcaram e, em muitos casos, continuam a marcar a realidade de muitos Estados africanos na fase poscolonial. Depreende-se, desde a crítica de Fanon, que qualquer análise factual da situação pós-colonial de África culmina na assunção da sensação do vazio que o discurso sobre a descolonização encerra, não só, enquanto conceito, mas também enquanto processo de reconquista de liberdades e de essencialidades<sup>1686</sup>.

E este vazio tem o seu fundamento na pluralidade de perspetivas de descolonizações que emergiram durante a luta de libertação nacional e se consolidaram no “*day after*” das independências. Trata-se de um vazio que pode levar ao colapso, não só do projeto da descolonização enquanto tal, mas também dos próprios Estados africanos confrontados com tamanha ambiguidade sobre uma matéria em que se joga todo o futuro e toda a sobrevivência do continente africano – a descolonização ou a soberania efetiva e sustentável de África. Este receio fanoniano que já aparece no intitulado da sua última obra “*Les Damnés de la terre*”, torna-se mais explícito neste extrato em que Fanon declara:

<sup>1683</sup> FANON, Frantz (1968). Op. cit., p. 172.

<sup>1684</sup> *Id.*, p. 89.

<sup>1685</sup> Cfr. *Ibid.*

<sup>1686</sup> Cfr. FANON, Frantz (1970). Op. cit., p. 98.

“uma vez que as descolonizações revestiram múltiplas formas, a razão hesita e se refreia de dizer o que é uma verdadeira e o que é uma falsa descolonização”<sup>1687</sup>.

Esta suspensão de Fanon revela que o processo da descolonização dos Estados africanos tornou-se ambíguo quando as independências se transformaram numa questão de imperativo patriótico de emancipação coletiva, para alguns e de oportunidade sagaz de emancipação individual ou grupal, para outros. E foi, precisamente esta cisão interna dos (ex)colonizados em apologistas da verdadeira descolonização e das falsas descolonizações que marcou o momento da desilusão de uma aspiração pela conquista de uma soberania total trocada por uma “soberania-dependência” assente num conjunto de compromissos que viabilizaram a entrega do poder aqueles que, aos olhos dos (ex)colonizadores, revelaram-se mais razoáveis e mais abertos aos compromissos<sup>1688</sup>. De referir que a divisão dos intelectuais e políticos nacionais congregados em partidos políticos nacionalistas, com ajuda dos próprios colonialistas e a sua consequente classificação em merecedores e não merecedores, já configurava a fragilidade de um projeto de descolonização, doravante confrontado com a questão de legitimidade interna e externa, dos representantes dos Estados africanos, assente num jogo duplo e disjuntivo de harmonia ou desarmonia de interesses<sup>1689</sup>.

Mas em definitivo, Fanon situa a razão do abandono do projeto de descolonização efetiva de África na astúcia das elites que tinham a plena consciência de que a guerra não terminaria quando não houvesse mais adversários, mas sim, quando os colonizadores, por várias razões, se dessem conta de que seria do seu interesse terminar a luta e reconhecer a soberania dos povos colonizados. Ou seja, as elites africanas perceberam que o colono ganharia mais, celebrando as mais variadas alianças com as elites do que tentar enfrentar as massas. De facto, já era possível prever, diz Fanon, que “os objetivos da luta não deveriam permanecer na indiferenciação dos primeiros dias”<sup>1690</sup>.

De recordar que o segundo capítulo do “*Les Damnés de la terre*”, intitulado: “grandeza e fraquezas da espontaneidade” resulta, precisamente, do questionamento sobre o desfazamento entre os partidos nacionalistas e as massas do ponto de vista do horizonte teleológico da luta de libertação. Neste capítulo, Fanon dá conta de que as massas, isto é, as populações desclassificadas economicamente, socialmente e

---

<sup>1687</sup> Cfr. FANON, Frantz (1968). Op. cit., p. 44.

<sup>1688</sup> Cfr. *Id.*, p. 99.

<sup>1689</sup> Cfr. *Id.*, p. 44.

<sup>1690</sup> Cfr. *Id.*, p. 76.

politicamente revelaram-se mais coerentes e mais esclarecidas em relação aos objetivos da luta e estavam prestes para este desafio de tudo ou nada, enquanto as elites e os militantes destacados, não só desconfiavam destas massas, como também se revelaram ambivalentes em relação à finalidade da luta de libertação e, em muitos casos, preferiram negociar os privilégios do colono ou substituí-lo. De facto, Fanon considera que um dos maiores impasses da descolonização efetiva do continente africano reside nesta ambivalência das elites africanas que, desde o princípio, preferiram a via da mendicância do poder como a via mais rápida para chegar à prosperidade individual<sup>1691</sup>.

Aliás, Fanon desmascara o facto de que a soberania entregue aos Estados Africanos era uma soberania serviçal, assente no compromisso de intermediação dos interesses das elites em prejuízo das massas. Na realidade, as atíngas potências coloniais, no calor da luta dos blocos, usaram a via dos compromissos como meio para voltar a ter o domínio económico e, conseqüentemente, político sobre as suas antigas colónias ou outras que recorressem ao mesmo apoio, seja ele de natureza administrativa, política, científica, tecnológica ou económica. Em termos mais concretos, diz Fanon, a “ex-potência colonial [...] reforçou os circuitos comerciais de tipo colonialista [...] alimentou através de pequenas injeções o orçamento de uma boa parte de nações independentes”<sup>1692</sup>. E as elites africanas, mais dispostas em servir-se das suas populações do que em servi-las, sintetizaram o seu destino na seguinte oração:

estamos a tal ponto habituados ao desprezo do ocupante e com a sua firme vontade de manter a opressão custe o que custar, toda iniciativa de aspeto generoso e todo indício de boa disposição são saudados com admiração e regozijo<sup>1693</sup>.

Com esta oração, Fanon descobre o estado de alma de várias elites e intelectuais africanos e mostra que uma boa parte de discursos e programas sobre a descolonização não passou de uma dissimulação de manutenção da semente colonialista entre as elites e os intelectuais africanos. E o mais assustador é a facilidade com que vários dirigentes de certos partidos políticos se enredaram em comprometimentos inomináveis com os antigos colonizadores ou com outras potências ocidentais e, hoje, diga-se de passagem, também asiáticos<sup>1694</sup>. O facto é que as independências puseram a nu dois tipos de interesses antagónicos, duas perspetivas opostas da descolonização e duas categorias de (ex)colonizados: a dos excluídos das vantagens colonialistas e neocolonialistas, isto é, as

<sup>1691</sup> Cfr. FANON, Frantz (2000). Op. cit., p. 307.

<sup>1692</sup> Cfr. FANON, Frantz (1968). Op. cit., p. 78.

<sup>1693</sup> *Id.*, p. 116.

<sup>1694</sup> Cfr. *Ibid.*



massas (urbanas e rurais) para as quais a descolonização significava fim radical do sistema colonial. E a dos incluídos das vantagens colonialistas e neocolonialistas, isto é, dos que tiravam e continuam a tirar um certo proveito da exploração colonial, para os quais a descolonização significava destituição do colono branco e passagem do poder aos autóctones – outros senhores coloniais – de pele negra e máscaras brancas, como sugere o título de uma das obras de Fanon<sup>1695</sup>.

Para identificar o momento de deslocação do espírito colonialista e assinalar o caráter, doravante, “trans-racial” e “trans-continental” do espírito colonial, Fanon faz questão de sublinhar que o mundo do (ex)colono se revelou fascinante para o (ex)colonizado e despertou nele um profundo desejo de se instalar no referido mundo para ser poderoso como o colono. E esta vontade mimética do (ex)colonizado de encarnar, em si, o ser e o ter do branco (colono), acaba por ser a marca constitutiva do ego do negro, no contexto poscolonial. Uma marca que resume a ambição elitista, intelectualista ou burguesa que grassa e desgraça a África negra. Por isso é que Fanon defende que é no seu interior que o negro alimentou o profundo desejo de alcançar a propriedade e o santuário do branco<sup>1696</sup>.

Por conseguinte, a África não poderá lograr qualquer engajamento sério de luta pela descolonização se não admitir, primeiro, a existência dos impulsos colonialistas instalados no mais íntimos dos negros, como uma espécie de desejo mimético da violência que tira as suas raízes mais profundas no contexto colonial e se cristaliza no imaginário do oprimido que sonha passar desta categoria para a categoria de opressor, ou da categoria de escravo para a categoria de senhor. E, segundo, se não assumir que sem uma firme determinação de combater os focos desta patológica vontade de potência que se consubstancia na aposta de edificar sociedades profundamente diferenciadas. Um tal engajamento pressupõe um profundo trabalho psicológico, individual e coletivo, que permita a superação deste desejo mimético. Porque, sem este complexo e multidisciplinar trabalho toda e qualquer revolução em África redundará sempre numa manutenção, mais ou menos, refinada do “mesmo”, mas eventualmente “não pelos mesmos”, fazendo da África um campo fértil de eterno retorno de dramas coloniais<sup>1697</sup>.

À partida, Fanon estabelece uma certa relação entre o desejo mimético da violência, como diria René Girard, e o espírito de compromisso nas elites africanas,

---

<sup>1695</sup> Cfr. FANON, Frantz (2008). Op. cit., p. 60.

<sup>1696</sup> Cfr. FANON, Frantz (1952). Op. cit., p. 99.

<sup>1697</sup> Cfr. *Ibid.*

afirmando, ao mesmo tempo, um claro distanciamento concetual entre acordos e compromissos. Em rigor, diz Fanon, as elites africanas poderiam aceitar acordos com o (ex)colonizador, mas não deveriam aceitar compromissos<sup>1698</sup>. Pois, foi a existência de compromissos entre colonizados e colonizadores que deu lugar a duas categorias de colonizados, numa oposição que o próprio colono forjou e do qual logrou tirar proveito para manter a sua hegemonia nas terras (des)colonizadas. Uma das consequências destes compromissos foi, sem dúvida, a fragmentação dos cidadãos em patriotas e traidores, mas nem sempre facilmente identificáveis como tais, entre os (ex)colonizados. Mas Fanon atribui, nas entre linhas, o adjetivo de traidor às elites políticas que, no limite, se confundem com a chamada burguesia partidária ou nacional<sup>1699</sup>.

Aliás, embora quisesse evitar qualquer tentativa de particularização do mérito entre os atores da luta de libertação dos Estados africanos contra o jugo colonial, Fanon não conseguiu evitar de sublinhar que, em meio de uma elite de partidos nacionalistas, de intelectuais, da burguesia nacional e de sindicatos de massas, todos divididos entre a vontade de derrubar o colonialismo e o desejo de buscar um entendimento amigável com a hierarquia colonial, no intuito de preservar a garantia de muitos ganhos já vislumbrados, o papel das massas foi o mais coerente, o mais consequente e o mais determinante na luta pela libertação nacional<sup>1700</sup>. E os próprios líderes africanos, diz Fanon, nunca ignoraram a verdade segundo a qual o êxito da luta pressupõe a clareza dos objetivos, a limpidez do método, mas sobretudo, o conhecimento da dinâmica temporal dos esforços das massas sobre as quais repousa, em grande medida, a certeza da vitória. Realidade que o obriga a reconhecer que:

a bravura e a determinação das massas de camponeses, que nada tinha a perder e tudo tinha a ganhar, gente coerente e verdadeiramente apego à sua nação e pronto a sacrificar-se, foi determinante para a independência de muitos Estados africanos<sup>1701</sup>.

Deduz-se, desde logo, que estes dois posicionamentos adversos deram obviamente lugar a duas atitudes fundamentais: por um lado, a consciência de um engajamento numa autêntica aventura de ocupação do lugar do colono e, por outro lado, a determinação radical de uma consciência que se reergue das cinzas e se predispõe para tudo, visando o emergir de uma nova ordem e de uma nova organização social. Estas duas atitudes, claramente antagónicas e em permanente tensão, levaram Fanon a elaborar o desenho de

<sup>1698</sup> Cfr. FANON, Frantz (1968). Op. cit., p. 117.

<sup>1699</sup> Cfr. *Id.*, p. 109.

<sup>1700</sup> Cfr. *Id.*, p. 111.

<sup>1701</sup> *Id.*, p. 102.

dois entendimentos do mesmo conceito: descolonização enquanto “libertação imediata” dos territórios colonizados a favor de novos senhores coloniais e a descolonização enquanto processo complexo e contínuo de emancipação dos africanos que não acontece sem a erradicação do maniqueísmo colonial e a implantação da Commonwealth, isto é, a implantação de um projeto de nação no interior dos Estados africanos. Este segundo entendimento é, e será sempre, o lugar de tensão entre os africanos, enquanto os líderes destes Estados continuarem a encontrar nas mais refinadas formas de neocolonialismos o caminho mais curto de uma prosperidade que exclui<sup>1702</sup>.

Este segundo entendimento da descolonização é impregnado de um conjunto de dilemas e impasses, alguns dos quais, tematizados por Fanon. Porquanto a sua implementação depende essencialmente da superação de uma visão de descolonização que se resume na exaltação das independências enquanto exaltação dissimulada das alianças e compromissos entre a burguesia nacional e a burguesia metropolitana. Conceitos, hoje, pouco usuais, mas que espelham a justeza do intitulado da obra de René Dumont: “*L’Afrique noire est mal partie*”, traduzido para o português como: “A África negra começou mal”. Uma obra, embora contestada em 1962, a quando da sua publicação, no entanto, continua, passados mais de cinquenta anos, a ser vista como uma das maiores referências no debate sobre a questão da insuficiência alimentar na África Subsaariana<sup>1703</sup>.

De assinalar que desde Fanon até a realidade vivida no contexto poscolonial da África subsaariana, tudo tende a revelar que o projeto de descolonização terá sido interrompido desde a sua tenra idade. De facto, avaliando as políticas adotadas e o desenvolvimento dos novos acontecimentos no alvorecer das primeiras independências, Fanon viu-se forçado a admitir que muitos Estados independentes de África a sul do Saara confundiram a independência, enquanto meio, com a descolonização enquanto fim de uma longa marcha de África, usando a expressão de René Dumont, rumo a um continente mais humano, mais livre, mais autónomo, mais justo, mais inclusivo e mais próspero.

Pelo que urge recordar que para Fanon, tal como ficou assente nos pontos anteriores, a descolonização efetiva deve significar aparecimento da nação e demolição das mais distintas estruturas coloniais pela ação de uma luta violenta de quem conquistou

---

<sup>1702</sup> Cfr. FANON, Frantz (1968). Op. cit., p. 44.

<sup>1703</sup> DUMONT, René (1991). *Democracia para África: A longa marcha da África negra rumo à democracia*. Paris, Éditions du Seuil, Trad. Ruth Lara (Ler & Escrever), p. 7.

a sua independência<sup>1704</sup>. Aliás, foi esta certeza no advento de uma nova nação assente na ideia da prosperidade coletiva que determinou a irrupção da contra-violência das massas numa prova de força em situação que se opunha vigorosamente às forças militares do ocupante. Foi a partir desta convicção das massas que se vislumbrou a confiança de que este último estágio da violência não se combate com uma violência maior, mas com profundo estudo de formas adequadas para confundir o oponente. Mas no fundo, este último estágio da violência representa, segundo Fanon, “a intuição que as massas têm de que a sua libertação deve se efetuar e só pode efetuar-se pela força”<sup>1705</sup>.

É preciso referir que este último estágio constitui o próprio momento da maturação da consciência do homem colonizado que, doravante, compreende que só se liberta na e pela violência. O colonizado sabe que só esta loucura pode pôr fim à opressão colonial. Um facto que, no entanto, terá passado despercebido aos olhos de muitos líderes africanos que elegeram, se não em teoria, pelo menos na prática, a política colonialista como sua filosofia de governação. E Fanon põe em evidência esta verdade escandalosa segundo a qual a revolução tinha sido levada a cabo por estes homens sem técnica, famintos e depauperados. Trata-se de uma revolução que não é efeito dos métodos de organização, mas sim, resultado da sua determinação em enfrentar, com outras formas alternativas, o poderio económico e militar do opressor, na firme crença de que só a vitória os poderia libertar<sup>1706</sup>.

Esta verdade histórica que configura a lógica de desespero do oprimido, isto é, o momento do oprimido que eclode na extrema violência, deve constituir o elemento crucial da reflexão sobre a estabilidade de sociedades poscoloniais de África. Pois, a descolonização enquanto libertação efetiva das (ex)colónias é, no entender de Fanon, um problema teórico e, ao mesmo tempo, prático, de capital importância para o mundo contemporâneo<sup>1707</sup>. É um problema de capital importância na medida em que os Estados independentes de África continuam a ser desafiados a responderem de forma objetiva, eficiente e eficaz aos seguintes questionamentos: “quando é que se pode dizer que a situação está madura para um movimento de libertação dos Estados africanos? E qual deve ser a sua vanguarda? Em definitivo, Fanon considera que as respostas a estas

---

<sup>1704</sup> Cfr. FANON, Frantz (1968). Op. cit., p. 53.

<sup>1705</sup> Cfr. *Id.*, p. 56.

<sup>1706</sup> Cfr. *Id.*, p. 53.

<sup>1707</sup> Cfr. *Id.*, p. 44.

questões permanecem uma grande incógnita, ao mesmo tempo que expõem o discurso sobre a descolonização do continente africano a sérias controvérsias<sup>1708</sup>.

Tais controvérsias decorrem do facto de que, no plano da experiência imediata, tal como já referimos, o (ex)colonizado, que já teve a ocasião de ver a modernidade ocidental penetrar até aos recantos mais longínquos das aldeias, adquire uma consciência muito aguda do que não possui. E os discursos políticos, mais propagandistas do que realistas, sobre o progresso das massas, a liberdade e o direito de um suposto bem-estar para todos, despertam ainda mais as massas, não só, para a consciência dos seus direitos fundamentais, como também para um raciocínio infantil que culmina numa profunda convicção de que todas as coisas que constituem o paraíso do colono lhes foram roubadas e, por conseguinte, podem recuperá-las com um simples clique, basta colaborar na expulsão do colono que, hoje, diga-se de passagem, se reveste de outras configurações. Esta certeza de massas revelada ilusória em muitos Estados africanos na pós-independência é, e tem sido, a causa de frustração e da persistência de efervescências que, em várias ocasiões, despertam a violência sublimada e, muitas vezes, com permanente necessidade “desnecessária” de ser libertada por vias de bodes expiatórios, que habitualmente não dispõem de um poder de expiação coletiva e efetiva, a exemplo de Jesus de Nazaré.

Necessidade “desnecessária” porque a expiação coletiva e efetiva, capaz de exorcizar os impulsos sublimados das massas e outros tantos males que enfermam o continente africano, passa inevitavelmente por uma assunção séria de promessas feitas às massas e pela determinação das elites em realizar estas promessas, envolvendo as próprias massas na gestão dos respetivos Estados. E para mostrar a eficácia desta posição, Fanon recua no tempo, e mostra que em 1789, depois da revolução burguesa, os mais humildes camponeses da França lucraram substancialmente com a subversão ocorrida. Mas em África a independência não trouxe mudanças imediatas para a grande maioria das populações. E colocados numa indeterminação, os africanos persuadem-se, com bastante facilidade, que tudo vai ser decidido noutra parte, quando os dirigentes se convencerem em escolher o “neutralismo”<sup>1709</sup>.

---

<sup>1708</sup> Cfr. FANON, Frantz (1968). Op. cit., p. 44.

<sup>1709</sup> Cfr. *Id.*, pp. 57, 60, 64.

## 7.2. O “neutralismo” e a conversão de mentalidades: Duas exigências pós-coloniais para uma descolonização efetiva de África

Na sua análise sobre a fragilidade do projeto de descolonização em África, Fanon aponta as divergências em torno da conceção do projeto da descolonização, entre os (ex)colonizados, como o lugar de alienação dos ideais do referido projeto. E na tentativa de uma busca de saída deste imbróglio, Fanon vê no “neutralismo” e na conversão de mentalidades de todos os africanos, em geral, e dos líderes, em particular, duas exigências pós-coloniais, não só, para uma descolonização efetiva de África, mas, também e sobretudo, para a sobrevivência do continente africano<sup>1710</sup>. Em relação ao “neutralismo”, impõe-se dizer que, hoje, o conceito em análise pode, “*a priori*”, parecer ultrapassado, sobretudo, quando o seu oposto for procurado no conceito “aliado”, isto é, na antiga tendência que assimilava os Estados independentes de África a um tipo de mercantilismo infecto que consistia em tomar a direita ou a esquerda.

Desde esta perspetiva, o “neutralismo” remete para um pretérito contexto geopolítico em que a conjuntura permitia aos países subdesenvolvidos de receberem auxílios económicos num dos dois blocos (ou capitalista ou socialista). Contudo, se naquele contexto a indefinição, por razões de dependência política e financeira, não permitia aos Estados africanos trilhar o seu próprio caminho, hoje o “neutralismo”, que não acontece sem a autonomia financeira dos Estados, torna-se, não só, um imperativo, mas também a condição “*sine qua non*” de preservação e afirmação de uma soberania autêntica. Mas é sobejamente sabido que hoje, por razões de dependências de vária ordem, mas sobretudo de ordem económica, o “neutralismo” é um verdadeiro dilema para qualquer líder político africano porquanto o próprio imperativo de liderança impõe a assunção de uma posição, não obstante o facto de o “neutralismo”, em si mesmo, ser uma posição.

Importa, no entanto, dizer que para Fanon o “neutralismo” é mais do que consequência de uma auto-suficiência política e económica. O “neutralismo” é, sobretudo, a atitude que produz no cidadão um estado de espírito que se traduz, na vida corrente, pela intrepidez e orgulho hierático que se consubstancia no primado da pátria real sobre qualquer outro interesse. Trata-se de um sentimento do qual decorre a determinação da recusa de compromissos que alienam os Estados africanos e o seu património material e espiritual<sup>1711</sup>. Desde esta perspetiva, o “neutralismo” é uma vontade

<sup>1710</sup> Cfr. FANON, Frantz (1968). Op. cit., p. 64.

<sup>1711</sup> Cfr. *Ibid.*

inflexível que deve levar os africanos a recusarem a condição de servidores assalariados dos interesses do Ocidente ou de qualquer outra potência ou grupo hegemónico, seja ele interno ou externo, em detrimento dos interesses mais nobres dos seus respetivos povos e Estados. Partindo deste entendimento, Fanon defende que o “neutralismo” se assemelha ao comportamento de adolescentes altivos e despojados, prontos a sacrificar-se por uma palavra ou por uma causa nobre<sup>1712</sup>.

Entretanto, Fanon deplora o facto de que os ocidentais se deram conta da ausência desta virtude de “neutralismo” entre os negro-africanos. E conseqüentemente compreenderam a vulgaridade destes “líderes de países vazios” e o escândalo que patenteiam entre o que pretendem ser e o que têm atrás de si: “países sem transportes [...] e sem dinheiro”. Estes líderes, prossegue Fanon, não justificam a bravata que ostentam com grandes publicidades, nem as inúmeras viagens aparatosas, nem mesmo o luxo exibido pelas suas comitivas governamentais em exercício de determinadas missões políticas ou diplomáticas, dentro e fora dos seus respetivos Estados, bem como o luxo blasonado pelos estudantes destes países que são clientes dourados de certas companhias aéreas. E o pior de tudo é que esta falta de “neutralismo” que culmina numa vã ostentação deixa transparecer a banalidade de todos os discursos das elites africanas sobre a dignidade e a igualdade dos africanos, tomados como referências estratégicas para continuar a adiar “*sine die*” o projeto da descolonização efetiva do continente africano<sup>1713</sup>.

Uma outra abordagem fanoniana relacionada com o “neutralismo” pode ser apreendida na ideia do imperativo da “autenticidade” dos Estados africanos, usando a terminologia de Joseph Désiré Mobutu, isto é, na necessidade de a África se reinventar, recusando a caricatura ou a réplica não contextualizada de modelos políticos e socioeconómicos ocidentais. De facto, a ideia fanoniana de “neutralismo” inscreve-se na senda da tese de Aimé Césaire que já tinha defendido a urgência de o povo negro “reencontrar a sua confiança em si” e trilhar o seu próprio caminho, acreditando:

na força de ser ele-mesmo e de permanecer ele-mesmo [...], deve parar de pretender encontrar a sua alteridade na imitação do branco e parar de se alienar na tentativa impossível de se assimilar<sup>1714</sup>.

<sup>1712</sup> Cfr. FANON, Frantz (1968). Op. cit., p. 71.

<sup>1713</sup> Cfr. *Ibid.*

<sup>1714</sup> CÉSAIRE, Aimé (2005). *Nègre je suis, nègre je resterai. Entretiens avec Françoise Vergès*. Paris, Albin Michel, p. 151.

E, tal como Aimé Césaire, Fanon também defende a obrigação de a África se distanciar dos modelos ocidentais ou de outros já existentes para se reinventar, tendo em atenção as suas reais necessidades, suas particularidades e desafios. Aliás, foi no âmbito da necessidade de reinvenção da África que Fanon já advertia os líderes africanos, salientando que o problema imediato dos Estados independentes de África não reside na escolha entre o sistema capitalista e socialista, nos moldes em que foram definidos. De recordar que numa das suas alocuções, Fanon defendia a ideia segundo à qual:

os países subdesenvolvidos que se valeram da competição feroz existente entre os dois sistemas para garantir o triunfo de sua luta de libertação nacional, devem agora recusar instalar-se nesta competição<sup>1715</sup>.

A validade desta premissa prende-se com o facto de que o terceiro-mundo, no entender de Fanon, não precisa necessariamente de se definir pelos valores dos países ocidentais. Pelo contrário, cada um deles precisa de se esforçar em definir para si “valores que lhes sejam próprios, métodos e estilos de vida que lhes sejam específicos”. Importa, aqui, salientar que apesar da sua manifesta inclinação pelo sistema socialista, Fanon fala de um socialismo-revolucionário, numa clara recusa do modelo capitalista, nos moldes em que vinha sendo praticado até então. Aliás, a sua repulsa pelo capitalismo transparece visivelmente neste extrato em que declara: “sabemos, de facto, que o capitalismo não [...] nos permitirá realizar a nossa tarefa nacional e universal”<sup>1716</sup>. E mais adiante, numa clara denúncia contra o capitalismo e numa manifesta simpatia, embora com uma certa reserva, pelo socialismo, Fanon faz as seguintes considerações:

a exploração capitalista, os trustes e os monopólios são os inimigos dos países subdesenvolvidos. Em compensação, a escolha de um regime socialista revolucionário, de um regime inteiramente voltado para o conjunto do povo, baseado no princípio de que o homem é o bem mais precioso [...], permitir-nos-á ir mais depressa, mais harmoniosamente, tornando, de facto, impossível essa caricatura de sociedades em que alguns detêm todos os poderes económicos e políticos com prejuízo da totalidade nacional<sup>1717</sup>.

Importa realçar que, para lá desta manifesta inclinação e preferência pelo socialismo, a posição de Fanon, em relação ao modelo de sociedade, parece apontar para uma “terceira via”, isto é, o “socialismo-revolucionário”. O que, na sua ótica, seria uma espécie de expressão de originalidade de um povo que procura ser ele próprio. Pois, em seu entender, a definição do modelo social dos Estados africanos é uma questão que vai

<sup>1715</sup> FANON, Frantz (1968). Op. cit., p. 78.

<sup>1716</sup> Cfr. *Id.*, p. 56.

<sup>1717</sup> *Id.*, pp. 78-79.



além de uma simples escolha entre o capitalismo e o socialismo ou de um simples posicionamento na competição entre os dois sistemas. Porque, tal como refere, “o terceiro-mundo não deve se contentar de se definir de acordo com os valores que lhe precederam”<sup>1718</sup>. É óbvio que a negativa apreciação fanoniana do capitalismo e a moderada abertura que manifesta em relação ao socialismo parecem levantar uma certa ambiguidade sobre a hipótese da “terceira via” por si aventada. Contudo, o desenvolvimento do seu argumento e o realce que confere ao aspeto “revolucionário” numa justaposição conceitual com o “socialismo” acaba por revelar o sentido de inovação e de expropriação que representa a exigência de uma descolonização efetiva, ao mesmo tempo que relega uma tal sensação de ambiguidade ao plano de uma perceção meramente aparente. Porquanto a ideia de inovação e de expropriação introduzem, do ponto de vista estratégico, os princípios de rotura e de recomeço cruciais em qualquer análise fanoniana da descolonização.

De facto, num outro passo da sua reflexão, Fanon defende que o não alinhamento dos países do terceiro-mundo não deve se fundar em convicções ideológicas, mas, sim, em razões estratégicas, pois “estes países, que só dispõem dos braços dos seus povos, necessitam, para assegurar o seu desenvolvimento, de capitais e da tecnologia do mundo capitalista [...]”. Deixando, deste modo, claro, dentro da dinâmica fanoniana em que a contradição é também uma forma de conduzir o pensamento, de que a opção entre o capitalismo e o socialismo é um outro dilema na identificação de caminhos para uma descolonização efetiva de África<sup>1719</sup>.

Mas para lá de toda esta exigência de posicionamento, Fanon confere uma particular ênfase à necessidade oportuna de cooperação bilateral que deve consistir na troca da tecnologia geradora do capital pelos recursos naturais porque o capitalismo precisa destes recursos para se manter vivo. E sem o suporte material (recursos naturais) destes “países subdesenvolvidos o sistema capitalista fica asfiziado, pelo que é do seu interesse” cooperar com estes países<sup>1720</sup>. Quanto à frenética corrida africana aos empréstimos financeiros estrangeiros, Fanon alerta que:

em rigor as metrópoles aquiesceram de bom grado emprestar dinheiros aos novos Estados, mas com a condição de que este dinheiro sirva para a compra de produtos manufaturados, máquinas e, conseqüentemente, fazer girar as fábricas da metrópole<sup>1721</sup>.

<sup>1718</sup> Cfr. FANON, Frantz (1968). Op. cit., p. 56.

<sup>1719</sup> Cfr. *Id.*, p. 57.

<sup>1720</sup> Cfr. *Id.*, pp. 60-61.

<sup>1721</sup> Cfr. *Id.*, p. 80.

A ironia destes empréstimos, diz Fanon, reside no facto de que as referidas fábricas captam a matéria-prima do terceiro-mundo desprovido da tecnologia e da indústria, de forma gratuita ou a preços irrisórios, como consequência de compromissos mal discernidos e mal assumidos. A manutenção deste estado de coisas é claramente uma negação da soberania nacional que não pode não ser negação da descolonização do terceiro-mundo, em geral, e da África, em particular. Deste modo, a África colabora na repetição da história a seu desfavor. De facto, se, por um lado, a escravidão e o trabalho forçado foram os principais meios com os quais o capitalismo conseguiu aumentar as suas reservas de ouro e diamante e as suas riquezas, por outro lado, o colonialismo conseguiu, por via da subjugação dos habitantes do terceiro-mundo, alimentar a sua opulência, saqueando ouro, diamante, petróleo, seda, algodão, madeira e tantas outras matérias-primas e produtos exóticos. E este apetite consolidado ao longo de vários séculos, está longe de conhecer um fim verdadeiro e definitivo da parte de quem se acostumou a saborear destas iguarias com as quais a natureza bafejou as terras africanas<sup>1722</sup>.

Urge, de facto, reconhecer que, hoje, este triste cenário está ainda longe de ser neutralizado pelos africanos. Sobretudo, num contexto em que o evoluir dos acontecimentos parece mostrar que estes últimos ignoram que, ao transferir os capitais e as indústrias para as metrópoles com os ventos das independências, a burguesia metropolitana gizou uma nova estratégia para continuar a sua pilhagem<sup>1723</sup>. Desde logo, a questão que vale apenas levantar é a de saber como garantir a segurança destes recursos para que a sua exploração preserve o princípio de uma cooperação bilateral em igualdade de circunstâncias? A cultura instalada da burguesia nacional com a sua vocação de intermediar os interesses ocidentais em África, tendo como compensação o enriquecimento “hipotético” pessoal fácil, não constitui uma das práticas nocivas que condena qualquer esforço de protecção destes recursos ao fracasso?

Dizíamos, enriquecimento hipotético na medida em que uma das características da burguesia nacional é o esbanjamento cuja génese, parafraseando Thierry Michalon, deve ser procurada no próprio instinto colonialista que se alimenta de uma vontade de potência assente no princípio da opulência, a partir do qual se consolidou a mentalidade consumista, nascida no pós-guerra de muitos Estados europeus, que consiste na

---

<sup>1722</sup> Cfr. FANON, Frantz (1968). Op. cit., p. 80.

<sup>1723</sup> Cfr. FANON, Frantz (2002). Op. cit., p. 463.

acumulação máxima de bens materiais e na criação de um ambiente de maior conforto da parte de quem quer afirmar a sua diferença com o resto da sociedade<sup>1724</sup>.

De facto, o capitalismo, dentro dos seus inúmeros desvios, logrou criar a mentalidade segundo à qual o valor de um indivíduo, numa sociedade de consumo, é aferido a partir da quantidade de riquezas que ostenta e do conforto de que goza. É esta mentalidade que impregnou o inconsciente coletivo de muitos africanos e constitui, no contexto poscolonial, um dos maiores fatores de destruição da sociedade e de exploração de massas por uma minoria que consegue o privilégio de administrar o património do Estado<sup>1725</sup>. Para contrapor uma tal tendência, Fanon deixa bem patente que o desenvolvimento de África depende da capacidade criativa e inovadora dos africanos, acrescida do seu sentido de trabalho, de compromisso e de responsabilidade pelo destino coletivo. Pois, não se deve puxar a ingenuidade até ao ponto de acreditar que o desenvolvimento do terceiro-mundo se fará com a (ajuda) cooperação, e com uma espécie de boa vontade dos governos ou dos capitalistas ocidentais, consubstanciada na suposta ajuda humanitária<sup>1726</sup>. Pelo contrário, Fanon admite que o processo de desenvolvimento de África devará contar com a colaboração de massas europeias, tal como se pode aferir nesta afirmação:

este trabalho colossal que consiste em reintroduzir o homem no mundo, o homem total, se fará com a ajuda decisiva de massas europeias [...] mas para isso, é necessário primeiro que estas massas europeias decidam de acordar<sup>1727</sup>.

Em face de um tal cenário, Fanon advoga que descolonização vista, desde este ponto de vista, deve também significar subversão da lógica metropolitana sobre a política da indústria. Esta visão deve se traduzir na articulação de boas políticas de formação de quadros nas esferas da ciência e tecnologia. Quadros que, a longo prazo, sejam capazes de dinamizar o sector industrial dos seus respetivos países. Pois, se admitimos que o respeito e a consistência dos novos Estados dependem do seu correto funcionamento, consubstanciado na normalização das instituições de Estado e na conceção de políticas de desenvolvimento do sector agrícola, em consonância com a indústria transformadora, temos que admitir que o primeiro investimento deve ser inquestionavelmente o investimento humano. No entanto, não bastarão, recorda Fanon, os apelos ao entusiasmo e a dedicação de cada um ao trabalho. É necessário e crucial que cada um interiorize que

---

<sup>1724</sup> Cfr. MICHALON, Thierry (1984). *Quel État pour l'Afrique?* Paris, Éditions L'Harmattan, p. 42.

<sup>1725</sup> Cfr. *Ibid.*

<sup>1726</sup> Cfr. FANON, Frantz (1968). *Op. cit.*, p. 62.

<sup>1727</sup> Cfr. *Id.*, p. 62.

“o dom de si e o desprezo por toda a preocupação que não seja coletiva” constituem a origem da moral nacional capaz de conferir valor e fundamentos de justiça ao regime socialista-revolucionário<sup>1728</sup>.

Thierry Michalon reitera este mesmo apelo, tão antigo, quanto novo, que remonta os tempos de Fanon, reafirmando que a África deve, de facto, parar de pensar que o seu desenvolvimento virá de impulsos externos ou de uma “nova ordem económica mundial” mais justa, mais humanista e capaz de garantir uma promoção económica ao continente africano<sup>1729</sup>. Deixando claro que o caminho para o desenvolvimento do continente africano deve ser encontrado na implementação de uma organização social em que o combate contra os desequilíbrios regionais, as frustrações, a ignorância e a miséria das populações preenchem as agendas políticas dos governantes, partindo da convicção de que a descentralização política, económica e administrativa constitui, em definitivo, a condição de possibilidade para a superação dos males acima aludidos. Aliás, Thierry Michalon não tem dúvida de que estes e outros males, tais como o espírito de deixar andar, a corrupção, o favoritismo, o compadrio, a bajulação, etc., que assolam o continente africano, não são a causa do estado de estagnação em que se encontra o continente, eles, são, apenas a consequência inevitável e mortal da inadequação, inadaptação e descontextualização dos “*modus operandi*” importados dos Estados coloniais, bem como da desarticulação das instituições com as realidades sociais<sup>1730</sup>.

A grande verdade da qual decorre toda a desgraça que se abate sobre os Estados africanos chama-se o modelo unitário e centralizado que mais do que impulsionar o desenvolvimento, facilita, inclusive, a hegemonia dos poderes externos sobre as elites totalitárias africanas e suas economias e, conseqüentemente, seu poder político<sup>1731</sup>. Posição também assumida por Tshiyembe Mwayila que considera, com um certo sarcasmo, que no Estado poscolonial o Tesouro nacional ou público tornou-se uma caixa privada dos governantes e ninguém tem o direito de lhes pedir contas por terem conseguido privatizar o património público com um certo sucesso<sup>1732</sup>.

Importa referir que Thierry Michalon não se opõe às vozes que apontam para a dominação imperialista e a exploração neocolonial, económica, política e cultural, com a

<sup>1728</sup> Cfr. FANON, Frantz (1968). Op. cit., p. 79.

<sup>1729</sup> Cfr. MICHALON, Thierry (1984). Op. cit., pp. 112-113.

<sup>1730</sup> Cfr. *Id.*, p. 115.

<sup>1731</sup> Cfr. *Id.*, p. 116.

<sup>1732</sup> Cfr. MWAYILA, Tshiyembe (2000). *L'État postcolonial facteur d'insecurité en Afrique*. Paris, Présence Africaine, Préface de Jacques Soppelsa, p. 56.

cumplicidade da burguesia nacional e de outros atores sociais, que de forma consciente ou inconsciente fazem, tanto da dominação imperial, quanto da exploração neocolonial dois bloqueios “extremamente fortes e inquestionáveis” e duas principais causas do subdesenvolvimento de África. Aliás, é mais do que evidente a pressão que as antigas potências coloniais exercem sobre os países africanos no intuito de os manter sob a sua zona de influência<sup>1733</sup>. Seja como for, Thierry Michalon considera que os bloqueios de ordem interna devem preocupar mais do que aqueles de ordem externa na medida em que o desejo mimético consubstanciado na caricaturação do modelo organizacional e existencial europeu, mal-enquadrado e desajustado da realidade africana não empata apenas o desenvolvimento de África, como também, perpetua a sua condição de uma dependência servil que torna paradoxal a própria noção de soberania dos Estados.

Sobre o mesmo assunto, Tshiyembe Mwayila reencontra Fanon quando afirma que o atual retrato do Estado-poscolonial africano tem a sua especificidade, não na qualidade humana dos africanos ou numa força de inércia inconsciente característica do homem africano. A especificidade do Estado-poscolonial tem o seu fundamento numa história inacabada cuja referência inescamoteável é o fenómeno colonial<sup>1734</sup>. Ora, se admitimos que é um dado assente de que o Estado-poscolonial em África é inquestionavelmente uma réplica do Estado colonial, no que se refere à matéria e forma das instituições políticas, administrativas, económicas e, em certos casos, socioculturais, com algumas reformas pontuais, aqui e acolá, não podemos, no entanto, perder de vista que o próprio Estado colonial era, em si mesmo, um Estado fragmentado em duas necessidades contraditórias. Por um lado, a necessidade de valorizar o modelo das instituições erguidas pelas civilizações africanas, o que não ocorreria sem a consequente negação do argumento da missão civilizadora da colonização e, por outro lado, a necessidade de substituir de forma radical e sistemática todas as instituições pré-coloniais por instituições erguidas pela civilização europeia, não obstante a sua inadequação, em certos casos, com as realidades africanas<sup>1735</sup>.

---

<sup>1733</sup> Esta pressão tem sido frequentemente denunciada, inclusive por aqueles que, numa dada altura, cederam à tal pressão. E não há dúvida de que, em muitos casos, esta pressão tem estado a encontrar acolhimento e terreno favorável dos líderes e intelectuais africanos que deixam transparecer que alguns africanos se comprazem com a autocolonização, consubstanciado numa grande vontade mimética dos modelos organizacionais e dos estilos de vida europeus. Cfr. MICHALON, Thierry (1984). Op. cit., pp. 122, 126.

<sup>1734</sup> Cfr. MWAYILA, Tshiyembe (2000). Op. cit., p. 15.

<sup>1735</sup> Cfr. *Id.*, p. 16.

### 7.3. A sequestração da soberania popular pelo poder soberano do Chefe como lugar de questionamento do projeto de uma descolonização efetiva nos Estados-poscoloniais de África

Falar do poder soberano no contexto poscolonial de África é, de certa maneira, levantar o problema de hibridismo dos Estados africanos erguidos sobre duas historicidades: a europeia, mal integrada e a africana, mal assimilada e mal-assumida. Estados em que “a historicidade europeia ou a herança cultural europeia, fonte de todo o poder de Estado”, parece guiar, pelo menos do ponto de vista estrutural e formal, “a ação da sociedade política institucional” enquanto “refúgio da elite”. Porque no final do dia:

a historicidade africana ou herança cultural africana, atrofiada pelo choque de civilizações do qual foi objeto, incarna a consciência coletiva das populações africanas<sup>1736</sup>.

O que implica dizer que o Estado-poscolonial imbricado entre o modelo político europeu e a mentalidade africana ou entre a tradição africana e a racionalidade moderna ocidental, como diria Elungu Pene Elungu<sup>1737</sup>, é um Estado vulnerável e meio perdido, porque não domina nem uma, nem outra coisa. O Estado-poscolonial é um autêntico lugar de tensão entre a sociedade institucional e a sociedade de vida porque não conseguiu afirmar-se como um lugar de coexistência, por via da rotura entre a historicidade europeia e a historicidade africana, por uma historicidade mais conciliada e harmonizada. E na ótica de Tshiyembe Mwayila, a não integração desta dupla historicidade levou à perversão da noção de poder político no Estado-poscolonial, pelo menos desde o ponto de vista da sua legitimidade, e comprometeu o projeto de uma descolonização efetiva - um dos grandes desafios do Estado-poscolonial em África. Esta crise de legitimidade do Estado-poscolonial em África deveu-se, por um lado, à privatização da soberania popular pelos respetivos líderes e, por outro lado, ao desfazamento ocorrido, em muitos Estados-poscoloniais de África, entre o Estado-oficial e o Estado-real ou factual<sup>1738</sup>.

E a experiência tende a mostrar que terá havido nos Estados-poscoloniais de África uma espécie de deslocação da responsabilidade, da missão e da preocupação de governação. O ideal de manter o poder político, uma vez conquistado a qualquer custo, suplantou o entendimento de que um dos objetivos supremos do Estado é a criação de

<sup>1736</sup> MWAYILA, Tshiyembe (2000). Op. cit., p. 17.

<sup>1737</sup> Cfr. ELUNGU, P. Elungu (1987). *Tradition africaine et rationalité moderne*. Paris, Éditions L'Harmattan, p. 7.

<sup>1737</sup> Cfr. MWAYILA, Tshiyembe (2000). Op. cit., p. 17.

<sup>1738</sup> Cfr. *Id.*, p. 17.

condições que permitam o desenvolvimento económico e social dos povos e garantir a estabilidade social, bem como a unidade nacional<sup>1739</sup>. Em face de uma tal deslocação, Achille Mbembe questiona a possibilidade de uma soberania popular nos Estados-poscoloniais de África a partir do entendimento do poder totalitário do Chefe enquanto encarnação do Estado. Pois, se se admite que vários Estados-poscoloniais em África adotaram um modelo de Estado em que o Chefe é o senhor da vida, da honra e dos bens dos cidadãos, forçoso se torna admitir que os direitos dos cidadãos nestes Estados ou são inexistentes ou existem a título provisório, isto é, enquanto o Estado, na pessoa do Chefe, o soberano absoluto à maneira de Leviatã, não chamar para si o direito de soberania destes ou daqueles cidadãos<sup>1740</sup>. Dito de outro modo, o modelo político adotado nos Estados-poscoloniais de África permite ao Chefe soberano, mesmo ao arrepio da Constituição e da lei, de dispor da vida e dos bens de particulares, desde a lógica da privatização do Estado, contra a sua vontade. Todos estes factos permitem deduzir que os Estados-poscoloniais em África, independentemente do ponto a partir do qual se queira examiná-los, se revelam como uma engenharia de uma economia política de sistemas coercivos e de estratégias de exploração e de sujeição de populações africanas numa perfeita simbiose entre os corretores, negociantes e comerciantes internacionais e os plutocratas locais<sup>1741</sup>. O que levanta, desde logo, a seguinte questão: com quem é que as populações africanas devem contar para que a soberania dos seus Estados seja efetivamente popular e para que as questões tratadas no interesse destas populações tenham nelas o seu primeiro artífice e o seu último destinatário? Uma questão, na verdade já levantada por Fanon no contexto colonial quando diz: “Quando é que se pode assumir que a situação está madura para se desencadear o movimento de libertação nacional [...]”<sup>1742</sup>.

Baseando-se nesta leitura dos factos, Jacques Soppelsa, no seu prefácio do “*L’État poscolonial facteur d’insecurité en Afrique*”, afirma, com um certo exagero, que a África moderna é uma recriação da África colonial. Uma obra de líderes ávidos de poder e caçadores de fortunas que, preocupados com a comodidade administrativa de estruturas deixadas pelas potências colonialistas, ignoraram as realidades políticas e étnicas preexistentes<sup>1743</sup>. O que a África esperava, na verdade, era que os poderes poscoloniais

<sup>1739</sup> Cfr. MWAYILA, Tshiyembe (2000). Op. cit., pp. 17-18.

<sup>1740</sup> Cfr. MBEMBE, Achille (2000). Op. cit., p. 136.

<sup>1741</sup> Cfr. *Id.*, pp. 136-137.

<sup>1742</sup> Cfr. FANON, Frantz (1968). Op. cit., p. 44.

<sup>1743</sup> Cfr. SOPPELSA, Jacques (2000). “Préface”. In: Tshiyembe MWAYILA. *L’État postcolonial facteur d’insecurité en Afrique*. Paris, Présence Africaine, p. 9.

assegurassem a integração de nações-étnicas existentes no interior de cada Estado, no intuito de inverter a fórmula ordinária segundo a qual o Estado é o aparato da nação. Aqui, Jacques Soppelsa reencontra Thierry Michalon que considera que um dos principais bloqueios que se impõe aos Estados-poscoloniais de África, na ordem interna, é precisamente a caricaturação do Estado-nação unitário e centralizado que se revelou essencialmente como:

uma entidade política frágil, enferma, apenas esboçado e cuja existência bem superficial se concretiza sobretudo nas belas frases e nas grandes viaturas pretas dos governantes<sup>1744</sup>.

Neste sentido, o primeiro desafio que se coloca à África pós-poscolonial é o de libertar o Estado dos bloqueios internos que paralisam e condicionam toda e qualquer possibilidade de eficácia da sua ação rumo a uma autêntica emancipação económica, política e cultural dos seus povos. Porque a luta contra a sujeição dos Estados africanos a forças externas terá algum rigor apenas quando for levado a cabo por Estados completamente reformados e reconciliados com as suas estruturas sociais internas<sup>1745</sup>. Aliás, Thierry Michalon, a exemplo de Fanon, admite que o caminho do desenvolvimento dos Estados africanos na pós-independência, não pode ser traçado sem uma análise profunda e realista dos resquícios da herança colonial que nunca foram colocados em questão de forma séria e profunda. E a adoção do modelo político e administrativo híbrido e confuso que ditou a estagnação do desenvolvimento de muitos Estados africanos constitui o caso flagrante desta incapacidade de uma integração harmoniosa da modernidade ocidental e tradição africana<sup>1746</sup>. Pois, há que admitir, que o retrato assumido pelos Estados independentes de África é um retrato forjado à imagem e semelhança do colonizador que criou, de forma sorrateira, uma estrutura de Estado e definiu um modelo político e desenhou um sistema de ensino propícios para assegurar a sua presença hegemónica com a conviência de certos líderes africanos cujos interesses particulares sobrepõem qualquer sentimento nacional autêntico.

Hoje, a realidade permite concluir que o modelo de Estado oficialmente adotado pelos Estados africanos, na sua versão unitária e centralizada, numa realidade social inquestionavelmente heterogênea e bastante complexa e diferenciada, sobreviveu com recurso ao poder autoritário que suprimiu a pluralidade político-partidária e sindical, de forma explícita ou implícita. Esta alternativa, que vingou durante a era poscolonial,

---

<sup>1744</sup> MICHALON, Thierry (1984). Op. cit., p. 124.

<sup>1745</sup> Cfr. *Ibid.*

<sup>1746</sup> Cfr. *Id.*, p. 126.



revela-se, no entanto, frágil e insustentável na era “pós-pós-colonial” vislumbrada hoje<sup>1747</sup>. Os líderes africanos esqueceram-se de que para os Estados que têm o desafio e a obrigação de se reinventar, desde o plano ontológico-existencial até ao plano socioeconómico, a preocupação pela descolonização não deve ser dissociada da preocupação pela desalienação dos povos e pela politização das massas<sup>1748</sup>. De facto, não pode haver, tal como referimos nos parágrafos anteriores, uma descolonização plena e bem-sucedida em África sem uma aposta séria na educação ou politização das massas.

O atual contexto sociopolítico e socioeconómico da grande maioria dos Estados-poscoloniais de África, sobretudo a sul do Saara, constitui, em si mesmo, um apelo aos seus respetivos líderes para que assumam a educação ou a politização das massas como uma exigência disjuntiva. Pois, o curso dos acontecimentos parece apontar para uma lógica absolutamente disjuntiva (ou, ou) que não admite um terceiro termo, ou seja, ou os políticos africanos trabalham na educação das massas, ou as massas trabalharão na educação dos políticos. No seu “Prefácio” da obra “*Quel État pour l’Afrique*”, de Thierry Michalon, Gérard Conac nota que existe, hoje, em África, uma necessidade, cada vez mais crescente e não satisfeita, de os povos acessarem a uma literatura jurídica e política; Uma literatura capaz de conceder aos cidadãos, jovens e velhos, sobretudo aqueles que se encontram fora das máquinas governativas, a possibilidade de um melhor domínio de fluxo de informações quotidianas que os permita ser cada vez mais críticos e cautelosos em relação às propagandas de toda a origem<sup>1749</sup>.

Esta realidade, para além de ser um verdadeiro entrave para o progresso e desenvolvimento interno dos Estados africanos, acaba também por se constituir no lugar de questionamento da verdadeira soberania destes Estados cujas populações continuam a figurar da grande lista da massa de “lumpen-proletariat” que, no entender de Fanon, constitui a expressão da vulnerabilidade social e o lugar de instabilidade e de ameaça da soberania nacional de qualquer Estado. Hoje, mais do que nunca, os africanos precisam se convencer, de uma vez por todas, que apesar das inúmeras ambiguidades, dúvidas e reticências que enfermam o projeto de descolonização de África, ela constitui um processo irreversível, pois, a explosão da antiga realidade colonial revelou facetas desconhecidas, trouxe à tona novas significações e pôs o dedo nas contradições antes dissimuladas pela realidade colonial. Uma realidade que, equacionada com o atual curso

<sup>1747</sup> Cfr. MICHALON, Thierry (1984). Op. cit., p. 127.

<sup>1748</sup> Cfr. FANON, Frantz (1968). Op. cit., p. 112.

<sup>1749</sup> CONAC, Gérard (1984). Op. cit., p. 7.

dos acontecimentos, exige que os dirigentes apostem num rigor organizacional, no aprimoramento das ideologias e na sua maturação política. Esta reforma, diz Fanon, já não é uma questão facultativa para os dirigentes africanos. Ela é, sim, um imperativo categórico. Ou seja, é uma condição, não apenas suficiente, mas também necessária para a sua sobrevivência e para a sobrevivência dos seus respetivos Estados<sup>1750</sup>.

Hoje, mais do que nunca, os dirigentes africanos são constrangidos a abraçar o desafio de revelar a sua força e a sua autoridade, denunciando os erros, aproveitando cada passo atrás da consciência para extrair a lição e assegurar novas condições de progresso. Um tal imperativo já não figura da ordem de um simples querer por se tratar tão-somente de uma necessidade e, ao mesmo tempo, de uma exigência de sobrevivência. Nos termos de Fanon, a sobrevivência da África passa por duas espécies de “brutalidades-revolucionárias”. A primeira reside na necessidade da verticalidade e da coerência de vida que os dirigentes e os povos africanos devem interiorizar como elementos norteadores das suas práticas quotidianas para garantir a consecução dos ideais primários do projeto da descolonização. A segunda deve ser mais voltada para a denúncia de jogos estratégicos de interesses particulares e de manobras demagógicas, de muitos dirigentes, pelos líderes reformistas insertos na história com convicções nacionalistas, numa firme vontade de emancipação coletiva que inclua todos os excluídos, isto é, as massas não politizadas<sup>1751</sup>. Sem esta brutalidade ou determinação “revolucionária” a África adia o seu desenvolvimento e compromete a sua estabilidade política – duas premissas indispensáveis para uma consequente descolonização de África. E bem a seu jeito, Fanon assume que sem esta brutalidade a favor do reconhecimento e da inclusão das massas no projeto nacional de emancipação de todos os africanos haverá apenas carnaval e charanga<sup>1752</sup>.

Todos estes reparos de Fanon sugerem, em nosso entender, um novo “consciencismo” dos povos africanos, em geral e das elites, em particular. Um novo “consciencismo” porque o antigo inaugurado por Kwame N’Krumah, pelo que tudo indica, foi votado ao esquecimento. Mas é premente, tal como diz Fanon, que os dirigentes africanos tomem consciência de que uma vez prevenidos contra todas as tentativas de mistificação dos verdadeiros ideais da descolonização, os povos africanos permanecerão engajados numa violência organizada e aclarada numa direção que permita

---

<sup>1750</sup> Cfr. FANON, Frantz (1968). Op. cit., p. 119.

<sup>1751</sup> Cfr. *Id.*, p. 120.

<sup>1752</sup> Cfr. *Ibid.*

às massas decifrarem a realidade social, fornecendo-lhes a chave da realidade<sup>1753</sup>. Ora, a melhor maneira de controlar a expectativa das massas e o seu poder de explosão é assumir que em face das inúmeras revoltas e desesperos dos povos de muitos Estados independentes de África, a missão histórica de todos quantos tomaram a decisão de romper as rédeas do colonialismo deve ser a de “regular todas as revoltas, todos os atos de desespero”, tanto pela politização das massas, quanto pela criação de melhores condições de vida, evitando, sobretudo, que todas as tentativas de revolução sejam abortadas por via da força ou afogadas em sangue<sup>1754</sup>. Neste sentido, qualquer líder prudente em África é chamado a ser um observador atento dos sinais dos tempos e suficientemente preparado para perceber que enquanto o continente não chegar à uma descolonização efetiva, a África poscolonial será sempre, nos termos de Fanon:

o palco de existência de um tipo de descontentamento encoberto como as brasas que, após a extinção de um incêndio, ameaçam sempre inflamar-se<sup>1755</sup>.

De recordar que Fanon funda as suas análises futurísticas sobre o continente africano a partir da teoria da contra-violência dos oprimidos, que desenvolveu nos “Condenados da terra”. Este estudo permitiu-lhe *cogitar* sobre os “postulados de uma razão teórica” pós-colonial, usando a terminologia kantiana, que permitem a antecipação dos diferentes cenários possíveis e passíveis de influenciar o rumo dos acontecimentos no contexto poscolonial de África. Considerando que o campesinato e o “*lumpen-proletariat*” foram, no contexto da luta anti-colonial, duas categorias sociais ideais para desencadear e expandir a insurreição. Pelo que a integração, redução substancial ou erradicação destas categorias sociais submetidas a condições infra-humanas, deve, segundo Fanon, estar na ordem do dia da agenda quotidiana dos líderes africanos, na medida em que constitui a chave da estabilidade política e social da África pós-independente<sup>1756</sup>. Esta deve ser, aliás, a tarefa crucial de qualquer Estado que quiser prosperar no contexto pós-colonial. Por isso, os dirigentes africanos devem compreender que o facto de o “*lumpen-proletariat*” constituir uma classe socialmente muito faminta, ignorante e versátil, política e psicologicamente instável, a sua manutenção na sociedade significa, “*ipso-facto*” manutenção da presença de uma classe que:

responde sempre ao apelo para a insurreição. Mas se o Estado-poscolonial pensa poder desenvolver-se ignorando o “*lumpen-*

---

<sup>1753</sup> Cfr. FANON, Frantz (1968). Op. cit., p. 120.

<sup>1754</sup> Cfr. *Id.*, p. 172.

<sup>1755</sup> *Id.*, pp. 57, 60.

<sup>1756</sup> Cfr. *Id.*, p. 86.

*proletariat*”, esta massa de famintos e de desclassificados [...] participará no conflito mas, desta vez, ao lado do inimigo<sup>1757</sup>.

Fanon permite-nos, com efeito, pensar que a delinquência juvenil nos países (ex)colonizados é produto direto da existência do “*lumpen-proletariat*”<sup>1758</sup> enquanto problema não resolvido no contexto dos Estados-poscoloniais de África e, ao mesmo tempo, um sinal evidente de que os líderes africanos, tal como diz Fanon, tendem a ignorar que a “constituição de um “*lumpen-proletariat*” é um fenómeno que obedece a uma lógica própria que nem a atividade dos missionários, nem as prisões do poder central podem entrar-lhe a progressão. Porque o “*lumpen-proletariat*” é “semelhante a uma rataria que apesar dos pontapés, apesar das pedradas, continua a roer as raízes da árvore”<sup>1759</sup>.

É preciso notar que o “*lumpen-proletariat*”, uma vez instalada sob a forma de delinquência juvenil, constitui uma verdadeira gangrena contra a segurança da cidade e um verdadeiro freio ao desenvolvimento. Mas a sua fertilidade depende muito de uma estrutura social com uma significativa prevalência de miseráveis, desempregados, ociosos, desclassificados, prostitutas, desesperados, enfim, de humanos desumanizados pelos sistemas políticos que invertem as funções entre o político e o idiota, parafraseando Mário Sérgio Cortella<sup>1760</sup>. Porque, estes despersonalizados, conscientes das desigualdades que os excluem da normalidade social, assumem o caminho da negação da morte imposta, porque descobrem que só se reabilitam diante deles próprios ou diante da história, negando a sua vida que em, si, é já uma “não-vida”, uma morte<sup>1761</sup>.

Consciente do papel ambíguo desta categoria social, Fanon recorda aos novos líderes dos Estados-poscoloniais que a manutenção do “*lumpen-proletariat*” nas colónias tinha um sentido estratégico porquanto constituía uma condicionante psicológica propícia para manipulações e divisões sociais que lograram êxitos em sociedades com configurações maniqueístas. E as potências coloniais, no entender de Fanon, conseguiram tirar melhor proveito desta massa social durante as movimentações de libertação nacional.

<sup>1757</sup> FANON, Frantz (1968). Op. cit., p. 86.

<sup>1758</sup> O termo “*lumpen-proletariat*” designa a franja degradada e desprezível do proletariado. No vocabulário marxista, o termo refere-se à população socialmente situada abaixo do proletariado, quer do ponto de vista das condições de vida, quer do ponto de vista das condições de trabalho; forma de frações miseráveis, não organizadas do proletariado. Frações sociais não apenas destituídas de recursos económicos, mas também desprovidas de consciência política e suscetíveis de servir, de forma cega, os interesses da burguesia, seja ela nacional ou estrangeira. Cfr. <http://pt.wikipedia.org/wiki/lumpemproletariado>. Wikipédia, a Enciclopédia livre, 03/08/2018.

<sup>1759</sup> Cfr. FANON, Frantz (1968). Op. cit., p. 106.

<sup>1760</sup> Cfr. CORTELLA, S. Mário & Renato J. Ribeiro (2010). Op. cit., p. 6.

<sup>1761</sup> Cfr. FANON, Frantz (1968). Op. cit., pp. 106-107.

Graça a esta reserva humana sempre disponível, o colono conseguiu reativar as lutas intertribais e mobilizar boa parte desta massa de famintos e desclassificados para combater contra os seus próprios irmãos. Os colonialistas usaram “com rara felicidade a inconsciência e a ignorância que são as taras do *“lumpen-proletariat”* a seu favor<sup>1762</sup>.

Mas os novos líderes africanos tendem a ignorar a natureza farmacológica (*pharmakon*) desta categoria social que nada mais tem a perder e, conseqüentemente, pode jogar uma função dupla, quer como remédio, quer como veneno, desde que o assunto seja desestabilizar em nome do único interesse que prevalece em cada um dele: “a satisfação imediata do ventre”. Desde este ponto de vista, qualquer projeto de manutenção massiva desta categoria de indivíduos em qualquer sociedade se torna suicida. Na sua análise do fenômeno colonial, Fanon dá conta da fraqueza futura da mentalidade colonialista, isto é, da cultura de opressão nas suas múltiplas facetas, uma, das quais, consubstanciada na manutenção de uma grande parte da população na condição de *“lumpen-proletariat”*, no contexto poscolonial de África<sup>1763</sup>.

Para o efeito, Fanon alerta os líderes africanos de que terminou o tempo do bom indígena e, doravante, qualquer forma de opressão sobre as massas será apenas uma questão de tempo para despoletar uma reação proporcional ou superior à ação. Fanon fundamenta a emergência desta nova cultura de reação no despontar da consciência da igualdade, entre os humanos; uma espécie de revolução ocorrida no século XIX, da qual decorre a certeza de que cada um é detentor desta humanidade e que ninguém possui maior ou melhor humanidade do que o outro. Esta certeza foi, segundo Fanon, a mola impulsionadora de uma das grandes revoluções ocorridas no século XIX<sup>1764</sup>. Trata-se da revolução da luta pelas independências dos países do terceiro-mundo.

Ora, se na era colonial o cerne da revolução residia, muito particularmente, no despertar da consciência do negro que se apoderou da certeza de que a sua humanidade era tão humana quanto a do colono e, conseqüentemente, a sua pele não valia menos que a do colono, na era pós-colonial os termos de comparação tornam-se, inquestionavelmente, os líderes, os intelectuais e as massas que incluem a categoria de *“lumpen-proletariat”*. E os líderes que apostarem na estabilidade e no desenvolvimento dos seus respectivos Estados devem ter em conta este momento dialético e histórico da consciência do negro que culminou numa reviravolta radical da percepção do mundo e de

---

<sup>1762</sup> Cfr. FANON, Frantz (1968). Op. cit., p. 112.

<sup>1763</sup> Cfr. *Ibid.*

<sup>1764</sup> Cfr. *Id.*, p. 34.

relações colono-colonizado, governante-governado, intelectuais-massas. Mas, se por um lado, esta revolução e evolução dialética da consciência do (ex)colonizado, inaugurou um novo paradigma social em que, em teoria, o negro jamais se deixa intimidar com a presença do colono (branco), porque, doravante, se sente preparado para o enfrentar, por outro lado, a mesma revolução preparou o (ex)colonizado a não mais tolerar qualquer outro poder que quisesse ainda usar a diferença como condição para a sua subalternização ou exploração<sup>1765</sup>.

Daqui se depreende que a tendência de manutenção da estrutura maniqueísta da sociedade colonial, na era pós-colonial, constitui uma verdadeira ameaça para a estabilidade e para o desenvolvimento dos Estados africanos, sobretudo a sul do Saara. Por conseguinte, a descolonização em África deve significar uma profunda tomada de consciência desta ameaça que pode mergulhar a África e os africanos, como temos vindo a referir, na condição de perpétuos “condenados da terra”. Dito de outro modo, a manutenção de estruturas ideológicas, políticas ou sociais que concorrem para a afirmação do maniqueísmo social em África, isto é, a constituição de sociedades bastante diferenciadas ou extremamente bipolarizadas, em termos de oportunidades, de qualidade de vida e de acesso à educação, à assistência médica e medicamentosa e à justiça, entre as elites, os intelectuais e os empresários, por um lado, e as massas, por outro lado, significará “*ipis-verbis*” manutenção de subdesenvolvimento, de tensão e de instabilidade sociais<sup>1766</sup>.

#### **7.4. Da alienação onto-linguística à crise de alteridade entre os negros: Frantz Fanon e a continuação do exame dos limites de um projeto de descolonização estilhaçado entre dilemas e impasses**

Não constitui qualquer equívoco afirmar que todo pensamento de Fanon se articula em torno de quatro conceitos estruturantes: alienação, liberdade, integração e desenvolvimento, sendo este último consequência dos três primeiros. Porque os inúmeros impasses, sejam eles de natureza psicológica, cultural, social, política ou religiosa, que condicionam a concretização do projeto da descolonização do continente africano configuram, em certa medida, as causas do subdesenvolvimento, e consequentemente, da crise dos Estados-poscoloniais em África. Logo, refletir em torno da questão de alienação do negro-africano em Fanon é, antes de mais, indagar sobre os contornos e sobre o

<sup>1765</sup> Cfr. FANON, Frantz (1968). Op. cit., p. 34.

<sup>1766</sup> Cfr. *Ibid.*

impacto da alienação multidimensional (que vai da alienação onto-linguística à alienação epistemológico-existencial) dos africanos. E convenhamos que esta complexa teia de alienação que envolve os Estados e as populações africanas condiciona, de forma muito significativa, o projeto de descolonização efetiva da África, enquanto condição de possibilidade do desenvolvimento de África e elemento indispensável para o sucesso do projeto de construção do “Estado-nação”, sobretudo a sul do Saara.

Vale reafirmar que a reflexão em torno do projeto de edificação do “Estado-nação”, no contexto de sociedades fragmentadas, entre atrasados e evoluídos (ou assimilados), passa necessariamente, tal como mostrado nos capítulos anteriores, por um plano global de desalienação dos povos e de politização ou educação das massas<sup>1767</sup>. De referir que o conceito de alienação foi aqui tomado, tanto no sentido antropológico, quanto no sentido psicológico, mas os dois em estreita ligação com a noção do “evoluído” tal como forjada no contexto colonial. No primeiro, o termo alienação remete para o processo pelo qual um indivíduo se torna estranho à sua realidade originária. E no segundo, o termo alienação designa os mecanismos de repressão ou os conteúdos reprimidos da consciência que configuram os estados de despersonalização do indivíduo que se torna incapaz de pensar e de agir por si próprio ou de acordo com os paradigmas originários da sua realidade sociocultural<sup>1768</sup>.

Neste sentido, os conceitos: assimilado e alienado remetem para uma única e mesma realidade, isto é, a condição de viver em função de modelos alheios a si e à sua realidade originária, modelos que despersonalizam o assimilado na medida em que o mantêm inconfundível ao outro imitado, ao mesmo tempo que o tornam estranho à sua própria realidade. E quando uma tal situação é querida e desejada por quem a vive, torna-se uma auto-alienação. Ora, o evoluído nascido do contexto colonial é aquele que interiorizou a mundividência ocidental e procura, dentro dos possíveis mecanismos de assimilação, encarná-la numa clara rejeição de todas as referências socioculturais do seu grupo etnolinguístico, em particular e das tradições africanas em geral<sup>1769</sup>.

Por isso, Fanon considera que o campesinato representa o lugar revolucionário, por excelência, para se começar o trabalho de desalienação dos povos africanos. Primeiro, pelo facto de constituir a categoria social com uma representatividade expressiva em termos de densidade populacional, com mais de três ou quatro terço da população em

---

<sup>1767</sup> Cfr. FANON, Frantz (1968). Op. cit., p. 162.

<sup>1768</sup> Cfr. FANON, Frantz (1952). Op. cit., 761.

<sup>1769</sup> Cfr. FANON, Frantz (2008). Op. cit., p. 34.

cada Estado independente de África; segundo, pelo facto de representar a franja menos afetada pela cultura colonial e terceiro, por representar o meio social ou o contexto geográfico que menos aproveitou os vícios, os mal-estares, os serviços e os bens sociais da colonização<sup>1770</sup>.

Procede, desde logo, notar que a alienação radical do “evoluído” tem a sua força motriz no complexo psicológico que leva à negação da língua deste, pelo próprio, e na consagração da língua, da ciência e da cultura ocidentais, tomadas como o único paradigma válido para a emancipação e promoção social do negro. O instinto nihilista deste paradigma reside na exigência de renúncia que impõe e na necessidade de manter uma franja significativa da sociedade fora do domínio deste suposto paraíso ocidental cujos termos de acesso são, entre outros, a tripla renúncia: renúncia da língua dos indígenas, renúncia do seu modelo organizacional e renúncia de toda a sua mundividência sociocultural considerada como atrasada, primitiva e desprovida de qualquer prestígio. Mas a crueldade de um tal paradigma reside na categórica recusa de integração do referido “evoluído” na suposta mundividência prestigiosa<sup>1771</sup>.

Ao examinar a relação subjacente entre a língua do (ex)colonizador e a alienação no contexto poscolonial, Fanon procura, tal como afirma Josette Fallope, aprofundar este fenómeno social, questionando a partir de uma perspetiva filosófica, psicológica, psicanalítica e sociológica os diferentes níveis de relações estruturantes do universo sociolinguístico do negro e a sua possível relação com o contexto colonial<sup>1772</sup>. De facto, é, sobejamente, sabido que uma das realidades que parece caracterizar a África poscolonial é a coexistência de línguas, entre àquelas cujo domínio não suscita qualquer admiração, quando muito podem configurar o quadro de desprezo do seu respetivo falante (os chamados dialetos ou crioulos) e àquelas cujo domínio constitui um fator de prestígio individual e coletivo (línguas ocidentais). Apoiando-se na obra de Fanon, Josette Fallope deplora o facto de que a assunção do domínio da fala e da escrita da língua do (ex)colonizador, tida como condição de possibilidade para uma ascensão social, no contexto poscolonial, não significa apenas uma forma de admitir a inferioridade de línguas locais, mas constitui, também, uma estratégia, não assumida, de perpetuar, no contexto poscolonial, o maniqueísmo social que caracterizou a África colonial. Sobretudo

---

<sup>1770</sup> Cfr. FANON, Frantz (1968). Op. cit., p. 112.

<sup>1771</sup> Cfr. FANON, Frantz (1952). Op. cit., p. 71.

<sup>1772</sup> Cfr. FALLOPE, Josette (1986). Op. cit., p. 289.



num contexto em que a grande maioria das populações (ex)colonizadas parece não possuir o domínio da tais ou quais línguas dos (ex)colonizadores<sup>1773</sup>.

É interessante, desde logo, notar que Josette Fallope ao descrever a estrutura hierárquica da Martinica, do tempo de Fanon, mostra que os “békés”, isto é, os brancos crioulos, resultados de uma miscigenação de brancos de origens diferentes, formam a classe superior da sociedade martinicana. Os mestiços ou “sangue-misto” constituem a classe média e os negros a classe inferior. No entanto, Fallope divide esta última categoria social em homens de cor e negros. Todavia, deixa bem claro que o domínio da fala e da escrita da língua do (ex)colonizador serve, em certas circunstâncias, de fator de inversão desta ordem social, por se tratar de uma prova de assimilação e de interiorização da cultura dominante<sup>1774</sup>. Por sua vez, Fanon usa a sua análise do fenómeno linguístico para justificar a existência de uma relação intrínseca e bastante significativa entre a língua do (ex)colonizador e a alienação cultural e social nas (ex)colónias da África subsaariana<sup>1775</sup>. E mostra que a língua não é apenas uma atividade inconsciente do espírito, tal como pretendeu Claude Lévi-Strauss<sup>1776</sup>, mas é essencialmente o laço e o melhor meio de expressão da consciência de um povo<sup>1777</sup>.

Por conseguinte, a imposição e, em certos casos, a adoção da língua do (ex)colonizador, tal como refere Deivison Mendes Faustino, apoiando-se nas teses de Fanon, introduz, de forma hegemónica, um duplo princípio no seio dos povos (ex)colonizados: o princípio de estratificação social e o de valoração individual. Assim, o domínio da língua da (ex)potência colonizadora é o critério de classificação e de segmentação do tecido social entre os (ex)colonizados, sobretudo negros, que, doravante, se compreendem, entre si, como “civilizados e selvagens” ou como “evoluídos e atrasados”<sup>1778</sup>. Para fundamentar esta posição fanoniana, Deivison Mendes Faustino recorre a Peter Geismar<sup>1779</sup>, um dos biógrafos de Fanon, que desenvolveu o argumento da hegemonia linguística nas antigas colónias europeias, mostrando a eficácia desta realidade, tão antiga e tão nova, ao afirmar que na Europa e nas colónias:

sempre se pensou que o nativo não poderia se governar, a si próprio, sem o domínio da língua civilizada. O negro do caribe só é considerado parte da espécie humana quando fala fluentemente uma forma mais

<sup>1773</sup> Cfr. FALLOPE, Josette (1986). Op. cit., p. 289.

<sup>1774</sup> Cfr. *Id.*, pp. 286, 289.

<sup>1775</sup> Cfr. FANON, Frantz (1952). Op. cit., pp. 21-22.

<sup>1776</sup> Cfr. LÉVI-STRAUSS, Claude (1958). *Anthropologie structurale*. Paris, Plon, p. 67.

<sup>1777</sup> Cfr. FANON, Frantz (1964). *Aux Antilles, naissance d'une nation? Pour la révolution africaine*. Paris, Maspéro, p. 90.

<sup>1778</sup> Cfr. FAUSTINO, M. Deivison (2015). Op. cit., p. 28.

<sup>1779</sup> Cfr. Cfr. GEISMAR, Peter (1971). *Fanon: a biography*. New York, Dial Press, p. 16.

pura de castelhano, inglês ou francês. Na Martinica (bem como em Guadalupe, e em Guiana (outros departamentos ultramarinos da França), a língua está intimamente relacionada com a estrutura de classes. Os Ilhéus mais pobres falam o patois, a burguesia assimilada usa o francês, exceto quando precisa de dar ordem aos seus inferiores<sup>1780</sup>.

Deduz-se, desde logo, que o “negro evoluído” confrontado com uma nova forma de emancipação social, assente na exigência de uma integração linguística, social e cultural do mundo ocidental, opta em perder o seu vínculo mais profundo consigo mesmo, com a sua tradição cultural e com o seu povo. Realidade que, segundo Fanon, torna o conceito de “evoluído”, em si mesmo, dramático por configurar uma situação de uma dupla desintegração. No fundo, o negro evoluído é desintegrado da sua realidade sociocultural, ao mesmo tempo que vive na ilusão de uma integração que o desintegra da realidade sociocultural do branco. Pois, se falar significa, por um lado, estar em condições de empregar, com um certo domínio, a sintaxe e possuir a morfologia de tal ou qual língua, falar significa, por outro lado, “assumir a cultura subjacente na língua em que se exprime e suportar o peso da sua civilização”<sup>1781</sup>.

Neste sentido a integração do negro evoluído no mundo do (ex)colonizador significa, ao mesmo tempo, desintegração do “evoluído” em relação à sua comunidade de origem e uma integração “desintegradora” na comunidade do (ex)colonizador na qual representa e representará sempre o diferente. Discorrendo sobre o momento originário e originante do processo de assimilação, Jean-Paul Sartre evoca a situação da dupla desintegração do negro “evoluído”, atestando que a elite europeia tentou engendrar um indigenato de elites, jovens escolhidos cujo contacto com os princípios da cultura ocidental ditava a sua metamorfose. E para por a nu o drama e o paradoxo de uma tal metamorfose, Jean-Paul Sartre, afirma, em tom de denúncia, que se, por um lado, “essas contrafações vivas não tinham mais nada a dizer aos seus irmãos” pelo facto de se terem compreendido e assumido mais como brancos do que como negros, por outro lado, seriam esses os censuradores da desumanidade e do humanismo decaído da cultura ocidental<sup>1782</sup>. E é, de facto, esta identidade dúbia do negro evoluído que fez com que a referida evolução

<sup>1780</sup> *En Europa y en las colonias siempre se ha pensado que el nativo no puede gobernar-se a si mismo porque no habla una lengua civilizada. El negro del caribe solo es considerado parte de la especie humana cuando puede hablar con fluidez una forma más pura de castellano, inglés o francés. En la Martinica ( a si como en la Guadalupe y Guyana, los otros departamentos ultramarinos de Francia), el lenguaje está estrechamente relacionado con la estructura de clase. Los isleños más pobres hablan el patuá; la burguesía asimilada usa el francés, excepto para dar ordenes a sus inferiores.* GEISMAR, Peter (1972). *Fanon*. Buenos Aires, Granica Editor, p. 18. & Deivison M. FAUSTINO (2015). Op. cit., p. 28.

<sup>1781</sup> Cfr. FANON, Frantz (1952). Op. cit., 76.

<sup>1782</sup> Cfr. SARTRE, Jean-Paul (1968). Op. cit., pp. 3-4.

não tenha sido uma mola impulsionadora do desenvolvimento comunitário porque teve um duplo efeito negativo, tanto sobre o próprio evoluído, quanto sobre o resto da comunidade, que, doravante, se confronta com uma crise de identidade de onde procede a crise social que sorrateiramente tem destilado o seu veneno no contexto poscolonial dos Estados africanos.

Importa, desde logo, admitir que esta opção pela experiência linguística, social e cultural, assente na adoção mono-linguística de matriz ocidental em detrimento das línguas locais, não potencializou a realidade sociocultural do evoluído, mas, pelo contrário, serviu para a afirmação do distanciamento deste último que tomou a sua nova aquisição como argumento para a estereotipificação da sua língua, da sua tradição, do seu povo e do seu modelo de organização social. Quando, na verdade, uma tal aquisição poderia ter servido para um questionamento sistemático e metódico, como diria René Descartes, da sua experiência sociocultural originária com vista à sua eventual melhoria e aprofundamento. O mais agravante é que esta opção representou, nos termos de Fanon, o momento de rompimento da unicidade antropológica do negro e da sua unidade socioontológica, na medida em que o seu existir “para-o-outro” assumiu outros contornos<sup>1783</sup>. Rompimento da unicidade antropológica porque o fenómeno linguagem que medeia a profundidade desta coexistência (entre negros), quer no plano simbólico, quer no plano concreto, passou a constituir-se num dos elementos da sua negação. Negação, não só de si mesmo, enquanto parte da comunidade linguística negada, mas também da sua relação afetiva e social com os seus congéneres negros, enquanto membros desta mesma comunidade, numa clara deslocação do sentido da alteridade<sup>1784</sup>.

Porque, se na experiência do diálogo a palavra do outro, com o qual partilhamos a mesma língua, alcança os nossos significados mais profundos e desperta em nós uma empatia natural, enquanto pertencentes ao mesmo mundo cultural, tal como refere Maurice Merleau-Ponty<sup>1785</sup>, a ausência ou a cisão desta experiência primordial, fundadora da mundividência que congrega as comunidades de negros, torna a uns, do ponto de vista relacional, alheios diante de outros negros da mesma comunidade e, ao mesmo tempo, alheios diante de outros negros e não negros também de outras comunidades. Esta dualidade de relações, enquanto consequência da dualidade de linguagem, no contexto poscolonial, tem efeitos mais ou menos devastadores em função do enquadramento que

---

<sup>1783</sup> Cfr. FANON, Frantz (2008). Op. cit., p. 38.

<sup>1784</sup> Cfr. *Ibid.*

<sup>1785</sup> Cfr. MERLEAU-PONTY, Maurice (1969). *La Prose du monde*. Paris, Gallimard, p. 194.

se faz da própria experiência linguística. Com efeito, partilhamos do entendimento de Jacques Fredj que considera que os efeitos desta dualidade relacional são menos danosos quando a experiência da língua, que não é minha, é vivida com base na assunção livre de uma língua estrangeira e não com base numa sensação de alienação da minha experiência linguística pela língua do outro. No primeiro caso, diz Jacques Fredj, “a minha relação com outro se concretiza pela mediação da língua que nos propicia um fundo comum do mundo”. Mas no segundo, “esta relação comum ao mundo é suprimida [...] porque os antagonistas não estão no mesmo mundo ao mesmo tempo, nem sob a mesma relação”<sup>1786</sup>.

Ora, sabemos que a problemática da língua em África levanta, não só, a questão de fragmentação social, mas também da existência de uma tradição cultural a partir da qual se deve erguer todo o processo de uma aculturação sadia. Sem esta tradição cultural qualquer encontro com o diferente torna-se uma possibilidade de alienação. Mas não se pode perder de vista que para Fanon toda a pretensão de “se colar à tradição ou de reatualizar as tradições ultrapassadas” constitui, não só, um movimento contra a história, mas também contra o próprio povo<sup>1787</sup>. Desde este ponto de vista, o processo de descolonização linguística e epistemológica em África requer de uma (re)colocação argumentacional e de um (re)questionamento da capacidade congregacional atribuída às línguas dos (ex)colonizadores e, concomitantemente, negada às línguas locais.

Pelo que urge (re)situar, tal como sugere Jean-Louis Calvet, a reflexão no próprio processo da glotofagia linguística reavaliando o impacto psicológico que “a ridicularização sistemática da língua e da cultura indígena [...] e a sua negação” representa, ainda hoje, no processo de (re)valorização de línguas locais. Desde logo, corroboramos a posição de Jean-Louis Calvet<sup>1788</sup> que defende a necessidade de se (re)pensar os argumentos e (re)considerar se a África não terá mergulhado num processo lento, mas previsivelmente bem-sucedido de um genocídio linguístico, isto é, de uma “glotofagia” que começou no contexto colonial e continua sorrateiramente a trabalhar no desaparecimento total ou parcial de línguas locais e, conseqüentemente, de culturas que as tais línguas veiculam, como forma de consolidar o processo de uma alienação moderna consentida, como pretexto de diferenciação e estratificação sociais.

<sup>1786</sup> Cfr. FREDJ, Jacques (1986). Op. cit., p. 54.

<sup>1787</sup> Cfr. FANON, Frantz (1968). Op. cit., p. 155.

<sup>1788</sup> CALVET, Jean-Louis (1974). *Linguistique et colonialisme. Petit traite de glottophagie*. Paris, Petit bibliothèque, Payot, p. 12.

Na sua analítica sobre a alienação cultural do negro, Fanon dá conta de que a imposição da língua do (ex)colonizador nas (ex)colónias não tinha como propósito o desaparecimento imediato e total da língua dos autóctones, mas, sim, a sua agonia contínua no intuito de:

congelar a sua cultura para que se torne, ao mesmo tempo, presente e momificada. Uma momificação que não ocorre sem a momificação do pensamento individual [...] Porque a antropofagia cultural produz seres entorpecidos cuja personalidade se desmorona<sup>1789</sup>.

De facto, se é verdade que toda a língua é uma forma original de pensar e, conseqüentemente, de ser e de agir, então, não menos verdade que o domínio desta única língua do (ex)colonizador constitui, para o negro evoluído, uma forma, não só, de renúncia de uma identidade originária, mas também uma espécie de garantia de interiorizar e dizer a cultura da língua assimilada e de exprimir o mundo que esconde e revela, usando uma terminologia própria de Heidegger. Com efeito, Fanon encerra a experiência de transmissão, assimilação e manutenção da língua dos (ex)colonizadores nas (ex)colónias europeias no quadro da alienação cultural, porque, na sua ótica, “falar uma língua é assumir um mundo e uma cultura”<sup>1790</sup>. Aliás, a sua qualificação como língua dominante justifica o seu estatuto de língua do mestre ou de língua do senhor. A este respeito, Alice Cherki afirma que a experiência de ser tomado na língua do mestre, enquanto língua dominante e excludente, tanto de outras línguas, quanto de indivíduos sem o seu perfeito domínio é, em si mesma, o lugar da experiência de uma identidade em crise<sup>1791</sup>. Por isso, Alice Cherki considera que a analítica de Fanon sobre a alienação linguística, também partilhada por muitos intelectuais argelinos, tais como: Malek Haddad, Kateb Yacine, inclusive, por Albert Camus<sup>1792</sup> e Jacques Derrida<sup>1793</sup> é, inquestionavelmente, crucial na atual análise da problemática de identidades políticas, sociais e culturais em contextos plurais que marcam a realidade pós-colonial, um pouco por todo mundo<sup>1794</sup>.

Ao considerar a desalienação ou o desenquistamento cultural como elemento crucial no processo de libertação do (ex)colonizado e (ex)colonizador, Fanon defende a

<sup>1789</sup> FANON, Frantz (1968). Op. cit., p. 9.

<sup>1790</sup> Cfr. *Ibid.*

<sup>1791</sup> Alice Cherki recorda que na Argélia colonial, uma boa parte de famílias usava o francês como língua da escola, do negócio e do buletim de voto para fins eleitorais. Em contrapartida, usava o árabe, kabyle e o hebraico para expressar os sentimentos, escrever livros e para o desenvolvimento oral ou escrito dos assuntos espirituais e éticos. Cfr. CHERKI, Alice (2000). Op. cit., pp. 93, 125.

<sup>1792</sup> Cfr. CAMUS, Albert (1944). *Le Premier Homme*. Paris, Gallimard.

<sup>1793</sup> Cfr. DERRIDA, Jacques (1996). *Le Monolinguisme de l'autre*. Paris, Galilée.

<sup>1794</sup> Cfr. CHERKI, Alice (2000). Op. cit., p. 54.

tese segundo à qual não haverá descolonização efetiva dos povos africanos sem a decisão de renúncia à rigidez de uma cultura que se recusa de conviver e de se confrontar de forma sadia com as outras culturas. O relativismo recíproco de culturas diferentes, diz Alice Cherki, é a condição prévia de uma universalidade capaz de tematizar o estado de “não-direito, de desigualdades e de assassinatos erigidos em princípios legislativos”<sup>1795</sup>. Toda esta análise fanoniana reassume hoje a sua atualidade e validade crítica e auto-crítica num contexto em que os mobilizadores e defensores da glotofagia e os exaltadores de tendências mono-linguísticas, que privilegiam a língua do (ex)colonizador em detrimento de línguas locais, são os próprios intelectuais africanos, numa dinâmica que dissimula, nem sempre de forma inconsciente, um certo desejo mimético de dominação. Esta tendência, para além de perpetuar a estrutura maniqueísta que recorta a sociedade entre os que podem fazer valer os seus direitos publicamente e as massas, sobretudo camponesas, que precisam de quem fale por elas, cria condições para fazer dos autóctones estrangeiros na sua própria terra, permitindo que a “coisa pública não seja nunca coisa do público”. Na senda da análise de Fanon, Bikindu Milandu, refletindo sobre o fenómeno de alienação e de auto-alienação linguística e, conseqüentemente, cultural do negro defende que o crioulo ou o calão pode ser visto, neste contexto, como uma forma de resistência que as línguas locais, vítimas do processo glotofágico, encontram para tentar escapar à sua decomposição total e definitiva<sup>1796</sup>.

Aliás, a própria tensão permanente entre a lógica dominante que compele os cidadãos de muitos Estados independentes da África subsariana a pensar na língua do (ex)colonizador e a necessidade social, não resolvida, de exprimir o seu pensamento na língua materna no intuito de incorporar a comunidade local no diálogo é, em si mesma, expressão desta resistência. Mas apesar desta resistência, Fanon defende que em definitivo “o mundo do colonizado é um mundo cindido em dois”<sup>1797</sup>. E parece-nos que Jacques Fredj enaltece a verdade desta asserção fanoniana ao mostrar que quando o (ex)colonizado fala na língua do (ex)colono - a língua do outro, ele inviabiliza qualquer relação com os seus, isto é, qualquer relação que se produz implicitamente por meio da palavra, porquanto adota uma linguagem em que os seus já não são especificamente ou mediatamente visados<sup>1798</sup>.

<sup>1795</sup> Cfr. FANON, Frantz (1968). Op. cit., pp. 158, 161.

<sup>1796</sup> Cfr. MILANDU, Bikindu (1986). Op. cit., pp. 199, 201.

<sup>1797</sup> Cfr. FANON, Frantz (1968). Op. cit., p. 31.

<sup>1798</sup> Cfr. FREDJ, Jacques (1986). Op. cit., p. 54.

Neste sentido, a língua, no contexto poscolonial da África negra, é o lugar de assunção da verdade segundo à qual as massas constituem uma “não-alteridade” do negro “evoluído” na experiência linguística. Uma tal verdade transparece, de facto, na exclusão que sofrem quando os intelectuais se comunicam entre si ou quando se comunicam com o (ex)colonizador na língua deste. Mas apesar desta aparente prerrogativa, as elites e os intelectuais africanos, mais atentos, não ignoram o facto de que a mesma língua adotada é também o lugar de diluição de uma experiência sociolinguística própria e diferente da do (ex)colonizador e, ao mesmo tempo, o lugar do juízo sobre a imperfeição do negro tido pelo (ex)colonizador, na experiência linguística, como elemento corrosivo, por excelência, de qualquer correção. Para elucidar a sua tese sobre a língua como lugar do juízo sobre a imperfeição natural do negro, Fanon recorre à seguinte constatação:

quando um Alemão ou um Russo fala mal o francês, todos cuidam de não se esquecer de que ele tem a sua própria língua [...] No caso do negro [...] nada de semelhante acontece [...] ao negro ligam à sua imagem [...] vítima eterna de uma essência e de um parecer do qual não é responsável<sup>1799</sup>.

Segundo M a M. Ngal, esta realidade constitui a situação do negro desafiado a fazer a experiência da língua do (ex)colonizador a partir de uma zona intermediária de enunciados mistos e, algumas vezes, estranhos, tanto sobre a fonologia, quanto sobre a morfologia e sintaxe. Uma experiência, muitas vezes, batizada, de acordo com as respetivas variações crioulandas de quem se comunica. Uma experiência linguística constitutivo do drama do negro que fingiu ignorar que a consagração da língua do (ex)colonizador, em detrimento das línguas locais, é uma assunção deliberada, não só, da sua auto-alienação, mas também da superioridade da língua assumida e, conseqüentemente, da cultura que expressa<sup>1800</sup>. Uma assunção que não pode não dar lugar a uma crise de identidade consentida que se consubstancia nas insuficiências linguísticas, que na experiência comunicacional confirmam a “não-alteridade” do negro, isto é, “o diferente”, apanhado pelo paradoxo de uma dinâmica (co)existencial que o integra, na mesma proporção em que o desintegra.

E para tematizar uma tal dinâmica de integração-desintegradora que se opera na assunção da língua do (ex)colonizador, Fanon identifica, na própria língua do (ex)colonizador, as provas decisivas de recusa de reconhecimento do negro cujo significado se constrói a partir do seu simples parecer, associado a categorias

<sup>1799</sup> FANON, Frantz (1965). Op. cit., pp. 46-47.

<sup>1800</sup> NGAL, M. à M. (1986). Op. cit., p. 63.

historicamente elaboradas na língua do (ex)colonizador, enquanto depositária de significados do negro que se tornam apreensíveis no diálogo. É a língua do outro, e paradoxalmente, é ela que constrói unilateralmente o significado do negro, tomando como elemento de mediação, não a palavra do negro, mas o seu corpo, a sua cor cuja pequenez se exterioriza com o adjetivo “negro” ou “homem de cor”<sup>1801</sup>. Para Fanon, a língua do (ex)colonizador cristalizou a noção e a percepção do negro como o “outro”, caracterizado mais zoológicamente do que humanamente.

De realçar que a análise fanoniana sobre a presença da língua do (ex)colonizador, entre os (ex)colonizados, põe em evidência o processo pelo qual a língua, como lugar de estruturação da relação com o outro, subjetivou as relações, contrariando qualquer hipótese de intersubjetividade pela consagração do princípio de reconhecimento inerente à própria experiência originária da linguagem. E recorrendo aos textos de Maurice Merleau-Ponty, Jacques Fredj mostra, na sequência de Fanon, que esta perversão relacional da linguagem do (ex)colonizador reside no facto de a língua do (ex)colonizador, ter excluído da dinâmica do agir comunicativo, usando a expressão de Jürgen Habermas, qualquer exigência de reconhecimento, transformando a própria relação comunicativa numa ocasião de emergência da crise de identidade do negro que nos dizeres de Jacques Fredj:

se manifesta na língua do colonizador, na medida em que o colonizado não é verdadeiramente possuidor de uma intensão significativa [...], procurando um equivalente no sistema de significados disponíveis que representam a língua que fala e a cultura de que é herdeiro<sup>1802</sup>.

Esta perversão relacional da linguagem ocorre pelo facto de o negro não ser um possuidor de uma intensão significativa na língua do (ex)colonizador, porque a linguagem, tal como diz M. à M. Ngal, pressupõe uma comunidade de língua e de cultura em que os membros partilham os traços de uma organização sociocultural concreta, as convenções e as práticas psico-sociais que encerra. Desde este ponto de vista, a língua do (ex)colonizador é, e será sempre, um elemento de fragmentação identitária, real e simbólica, do negro, enquanto (ex)colonizado, tomado como outro na experiência cultural e social expressa pela realidade sociocultural e sociolinguística do (ex)colonizador. Aliás, se é verdade que a função primária da linguagem, em geral, e da língua, em particular, é a comunicação, ou seja, aproximar os membros da mesma comunidade linguística tornando comum, pela ação comunicativa “*comunicare*”, os seus anseios, as suas

<sup>1801</sup> Cfr. FANON, Frantz (1968). Op. cit., p. 11.

<sup>1802</sup> FREDJ, Jacques (1968). Op. cit., p. 56.



aspirações e os seus projetos, fazendo da fala, tal como diz Fanon, “um modo de existir absolutamente para outrem”<sup>1803</sup>, não é menos verdade que a linguagem enquanto instrumento de construção e manipulação humana, isto é, expressão de um modelo de um pensar próprio e concreto, pode subverter o seu papel comunicativo e assumir-se como uma estratégia de “descomunicação”.

Num tal contexto de “descomunicação”, a linguagem, em geral, e a fala, em particular, deixam de ser um modo de existir para outrem e passam a ser um modo de resistir contra o outro. E é, precisamente, a partir desta capacidade subversiva da linguagem que a língua do (ex)colonizador logrou, no entender de Josué Ndamba, “domesticar a violência simbólica e real no mundo do colonizado” por meio de uma imposição sistemática de uma linguagem dotada de uma capacidade manipuladora, fazendo jus à máxima segunda a qual toda a dominação se torna efetiva pela captura e formatação dos espíritos<sup>1804</sup>.

Contudo, é necessário, referir que se durante a colonização a imposição da língua do colono foi a expressão real e simbólica de afirmação do domínio estrangeiro sobre os autóctones, no contexto poscolonial a preocupação pelo domínio da língua do (ex)colonizador, em detrimento do crioulo ou de línguas locais, é o sintoma por excelência de uma alienação voluntária como condição de distinção e afirmação de uma hegemonia endógena que expressa a perpétua vontade de dominação de uns sobre os outros. A língua do (ex)colonizador tornou-se para muitos intelectuais africanos, no contexto poscolonial, uma espécie de legado do poderio e da supremacia colonial do qual se arrogam o direito de legítimos representantes. Ambroise Jean-Marc Queffelec afirma, e parece-nos que com muita razão, que no contexto pós-colonial de África, possuir o perfeito domínio da língua do colonizador tornou-se:

[...] a manifestação concreta de sucesso social e pessoal. A linguagem é o lugar privilegiado onde se manifesta e se cristaliza o desejo do negro em igualar o branco, renunciando as suas raízes e a sua cultura<sup>1805</sup>.

Esta negação ou auto-negação do negro que transparece, implicitamente, na assunção de uma realidade unilíngue que consagra a língua do (ex)colonizador como língua oficial e a única capaz de veicular um pensamento e um significado de alcance nacional, constitui o lugar de afirmação da sua vontade de auto-alienação. E Fanon

<sup>1803</sup> Cfr. FANON, Frantz (1952). Op. cit., pp. 13-14.

<sup>1804</sup> Cfr. NDAMBA, Josué (1986). “Aliénation, auto-aliénation et auto-colonization: Actualité de la problématique de Fanon”. In: L’actualité de Frantz Fanon. *Actes du Colloque International de Brazzaville*, Op. cit. p. 94.

<sup>1805</sup> QUEFFELEC, J.M. Ambroise (1986). Op. cit. p. 85.

identifica o elemento sintomático desta vontade que se manifesta, sobretudo, no comportamento e nas atitudes daqueles que visitam a metrópole (o Ocidente). Aqueles que atingem um certo domínio desta língua e que tenham tido alguma passagem pela cidade do “branco”, observa Fanon, não dissimulam o seu ego, deixando a clara impressão de ter adquirido e completado o que lhes faltava para figurar da lista de verdadeiros humanos<sup>1806</sup>. Estes, geneticamente falando, exibem um fenótipo que sofreu uma mutação definitiva e absoluta e são identificados pela forma como dobram a língua quando se expressam e, pelo excesso de confiança em si-mesmos e pelo ar de superioridade que exibem no encontro com os indígenas. Estes africanos de “pele negra, máscaras brancas”, ao regressar à sua terra natal só se exprimem na língua do colono e, frequentemente, alegam não possuir mais tal ou qual domínio da sua língua natal ou procuram evitá-la a todo custo. Esta triste realidade torna evidente que a auto-alienação, vista desde este ponto de vista, é a opção simbólica e real do negro (sobretudo do dito evoluído) pela sua europeização ou ocidentalização e, ao mesmo tempo, o lugar de cristalização da crise de identidade do negro, enquanto assunção de máscaras brancas sobre a pele negra que se afirma na mesma proporção em que se nega<sup>1807</sup>.

Pois, ao recusar a possibilidade de se comunicar com os outros negros, o negro mergulha na mais profunda crise de identidade sociocultural, porque deixa de existir para aqueles que encarnam ainda a sua condição de negro, “uma vez que falar é existir absolutamente para o outro”<sup>1808</sup>. E, tal como ficou referido nos parágrafos anteriores, se a língua retrata o conteúdo implícito do mundo que expressa, então, a determinação pela adoção mono-linguística a favor da língua do (ex)colonizador, em detrimento da sua língua materna, esvazia o “evoluído” do seu mundo originário, do seu conteúdo cultural, social, antropológico e ontológico. E por conta disso, o assimilado ou o negro alienado aprofunda a sua crise existencial enquanto vítima de uma integração que o desintegra, embora isso reforce o seu sentimento de estar mais próximo do humano (isto é, do branco), mas com o qual mantém relações, à partida, “assimétricas” por via de uma comunhão linguística que é, simultaneamente, uma não-comunhão<sup>1809</sup>.

Para sublinhar o poder alienador, individual e coletivo, subjacente na política mono-linguística em voga, em muitos países africanos a sul do Saara, Fabien Eboussi

---

<sup>1806</sup> Cfr. FANON, Frantz (2008). Op. cit., p. 35.

<sup>1807</sup> Cfr. FANON, Frantz (1952). Op. cit., pp. 71, 73.

<sup>1808</sup> Cfr. *Id.*, p. 71.

<sup>1809</sup> Cfr. FANON, Frantz (2008). Op. cit., p. 33.

Boulaga, parte da hipótese de que “a língua é o discurso do ser”. Tanto é assim que “toda a língua é uma ontologia e uma metafísica”. Ou seja, um lugar específico e concreto de manifestação da racionalidade de um povo. Porque “falar uma língua é ver e apreender o real de certa maneira”; um real que se impõe à fala e se transmite a partir do fundo de uma origem concreta<sup>1810</sup>. Com efeito, Fabien Eboussi Boulaga recorre à etimologia para mostrar que falar é operar:

uma ligação indissolúvel de palavras e de coisas, bem como o enraizamento de palavras nos seres e nas ações originárias em que a natureza se exprime na sua espontaneidade<sup>1811</sup>.

Logo, afirmar que o homem é um ser dotado de uma língua, não é apenas afirmar a sua racionalidade, pelo menos discursiva, mas é, sobretudo, afirmar a sua natureza ontológica originária. Pelo que se torna inevitável o seguinte questionamento: é possível compreender um processo glotocídio que não culmine numa ação “ontocídia”? De recordar que para Fabien Eboussi Boulaga a ontologia, não é um conceito abstrato, isto é, uma espécie de premissa sem premissa, uma espécie de enunciado aceite como desprovido de qualquer alcance espaço-temporal<sup>1812</sup>. Para ele, toda a ontologia é, em si mesma, um tratado aplicado porque se refere, antes de mais, a seres humanos concretos e, neste caso particular, ao “*mntu*” ou ao homem negro-africano, doravante distanciado da sua forma originária de se dizer enquanto sujeito consciente de si e da sua história, isto é, do seu ser, das suas conquistas e vicissitudes<sup>1813</sup>.

Esta reflexão eboussiana que vai do glotocídio ao ontocídio cruza a tese de Fanon segundo a qual o fenómeno linguístico emergido no contexto colonial reforça a fragmentação maniqueísta da sociedade dos (ex)colonizados e contribui significativamente na manutenção e aprofundamento de clivagens entre os negros do campo e os da cidade, entre os do interior e aqueles da cidade capital, sendo aqueles mais suscetíveis à categoria de indígenas (selvagens), primeiro, pela língua que falam e segundo, pela cultura que exibem, isto é, os hábitos, usos e costumes, classificados como primitivos. Fanon considera este dado como revelador do facto de que o “negro evoluído” deslocou o paradigma de humanidade para a esfera de assimilação como processo inconsciente e, não poucas vezes, consciente que decorre da exaltação da língua do (ex)colonizador e da cultura moderna dos povos ditos civilizados e de uma atitude

---

<sup>1810</sup> Cfr. BOULAGA, E. Fabien (1977). Op. cit., p. 36.

<sup>1811</sup> *Ibid.*

<sup>1812</sup> *L'ontologie comme prémisses sans prémisses est acceptée comme n'ayant pas de portée.* Cfr. *Id.*, p. 39.

<sup>1813</sup> Cfr. *Id.*, p. 39.

ostracista que desterra o negro de todos os seus fundamentos sociohistóricos e socioculturais<sup>1814</sup>.

E o mais deplorável nesta constatação é que poucos intelectuais pensam “em contestar esta nova estratégia linguística” e este modelo de intelectualidade que tira o seu vigor nas diversas teorias que fizeram do “negro evoluído” o meio caminho para a Humanidade. Uma humanidade cujas fronteiras do universalismo se restringem, paradoxalmente, na pessoa do branco. E para ofuscar o drama desta pseudo-integração linguística, o (ex)colonizador introduziu, discretamente, no inconsciente coletivo do negro uma percepção de que as línguas locais, aliás, classificadas como idiomas indígenas, são expressão do atraso social e intelectual. E, em contra partida, o domínio da língua do (ex)colonizador é exaltado como expressão de emancipação e de evolução social e intelectual entre os africanos<sup>1815</sup>.

Estas duas categorias, uma apreciativa e outra depreciativa, associadas ao universo linguístico no qual o negro se move e se realiza dão azo a comportamentos patológicos, entre os negros; comportamentos que se consubstanciam na rotura linguística e social, isto é, na repressão (inconsciente e consciente) e no abandono destas línguas rotuladas de idiomas (indígenas) em prol de uma sobrevalorização sintomática da língua do (ex)colonizador. E isso não ocorre sem a sobrevalorização simbólica e real dos valores e da cultura que a língua assumida expressa, sendocerto que o contrário também é verdade. Todavia, não se deve ignorar, tal como refere Antoine Lipou, que este processo de auto-alienação, que é, no fundo, uma forma consciente ou inconsciente de uma compensação, que culmina na depreciação de línguas locais, se funda “na ideologia de superioridade racial do branco cujo corolário é a assunção de inferioridade racial dos indígenas”<sup>1816</sup>. Num tal contexto, reflectir sobre os dilemas e impasses da descolonização dos Estados poscoloniais de África, implica também problematizar, entre outras realidades, a herança linguístico-colonial enquanto lugar de fragmentação social e de cristalização das diferenças, numa palavra lugar de questionamento da possibilidade de uma descolonização efetiva de África.

---

<sup>1814</sup> Cfr. FANON, Frantz (1952). Op. cit., p. 71. & Cfr. FANON, Frantz (2008). Op. cit., p. 34.

<sup>1815</sup> Cfr. *Id.*, p. 73. & Cfr. *Id.*, p. 35.

<sup>1816</sup> LIPOU, Antoine (1986). Op. cit. pp. 101-102.

### 7.5. A filosofia ocidental como lugar de transformação da racionalidade do discurso filosófico em filosofia da irracionalidade discursiva: Fabien Eboussi Boulaga e a consolidação do argumento sobre a alienação onto-linguística do negro

Numa tentativa de prolongar e consolidar o argumento fanoniano sobre a alienação onto-linguística do negro, enquanto impasse para uma descolonização efetiva de África, Fabien Eboussi Boulaga estabelece um paralelismo entre a alienação onto-linguística e a alienação epistemológica. Em seu entender, a máquina de alienação do negro que evoluiu para a sua auto-alienação não é apenas cultural, ontológica ou linguística, ela é extensiva a todo o edifício epistemológico, tendo na filosofia a sua maior instância estratégica. Segundo Fabien Eboussi Boulaga, a filosofia ocidental sempre funcionou como um autêntico laboratório do discurso de dominação. Foi a filosofia que ajudou o Ocidente a trilhar os caminhos de transformação da racionalidade do discurso filosófico em filosofia da irracionalidade discursiva. Via pela qual a razão filosófica se confundiu com a razão dominante e instrumental, tendo-se, para o efeito, transformado num laboratório, por excelência, da retórica e do discurso de dominação cuja missão é a alienação do negro como condição de possibilidade para a sua exploração<sup>1817</sup>.

Foi, de facto, esta mesma filosofia que, enquanto razão dominante e instrumental, elaborou o discurso sobre o estatuto da língua do (ex)colonizador numa relação de dominante-dominado, para afirmar a sua supremacia ante as línguas locais e determinar o seu estatuto social. Aliás, o próprio simbolismo usado para a categorização de línguas é, em si mesmo, revelador de uma retórica de dominação de uma filosofia que, ao se fazer imanência, perdeu todo o seu poder de transcendência em relação à história, à humanidade e à mundividência negro-africana<sup>1818</sup>. De facto, o primeiro argumento de consagração linguística, refutado, em certa medida, pelo Padre Belga, Placilde Tempels, na “*La Philosophie Bantoue*”<sup>1819</sup>, se confunde com a imagem que uma civilização tem dela própria na sua relação com as outras. Num contexto em que a filosofia (pensamento), a civilização e a linguagem têm uma única e mesma identidade, torna-se perceptível a incapacidade de transcendência que reduziu a filosofia ocidental à uma mera ferramenta

<sup>1817</sup> Cfr. BOULAGA, E. Fabien (1977). Op. cit., p. 132.

<sup>1818</sup> Cfr. *Ibid.*

<sup>1819</sup> Para justificar a existência de um sistema lógico de pensamento entre o povo *bantu*, Padre Placilde Tempels, partindo de uma espécie de análise comparada entre duas concepções da vida, nomeadamente, a concepção cristã, por um lado, e a concepção que reputa de mágica, por outro lado, chega à conclusão de que “*La permanence de ces attitudes à travers des siècles d’évolution contingente ne trouve d’explication satisfaisante que dans la présence d’un ensemble de concepts logiquement coordonnés et motivés dans une “Sagesse”*”. Cfr. TEMPELS, Placilde (1949). *La Philosophie Bantoue*. Paris, Présence Africaine, (Traduit du Néerlandais par A. Rubbens), pp. 50-51.

estratégica para a afirmação da hegemonia civilizacional. Neste sentido, a utilidade linguística se define, em última análise, pela sua capacidade de dizer e impor o discurso civilizacional, enquanto negação de qualquer pretensão discursiva não-civilizacional, isto é, fora do discurso civilizacional<sup>1820</sup>.

De facto, a afirmação do discurso racional, no contexto dito civilizacional, e a negação da possibilidade da sua existência, no contexto dito não-civilizacional, torna possível, não só, a negação de uma língua capaz de articular o pensamento e de veicular o significado neste último contexto, mas também a negação de um pensamento sistematizado, metódico e devidamente estruturado em virtude da inexistência de uma língua capaz de o exteriorizar; numa palavra a negação da filosofia ou da possibilidade da sua existência num contexto rotulado de insuficiência linguística. Vale dizer que, desde o ponto de vista desta retórica, as comunidades africanas não podem ser detentoras de uma língua e, conseqüentemente, de um pensamento estruturado, coerente e lógico. Pois, aos olhos da razão dita civilizacional, estas comunidades possuem idiomas ou dialetos, com um léxico muito pobre, sem palavras abstratas. Insuficiências que, segundo certos filósofos e antropólogos ocidentais, limitam a comunicação dos negros, em línguas locais, à esfera de necessidades elementares. E por conseguinte, não podem ser consideradas como línguas porque as suas “estruturas gramaticais são rudimentares, a sua sintaxe quase inexistente e a justaposição de mono-sílabas é o modo usual de construção”<sup>1821</sup>.

E para vincar a linha de demarcação entre as línguas europeias e os idiomas africanos, os ideólogos da civilização ocidental defendem que o “idioma exprime a inaptidão de quem faz o uso dele a raciocinar com rigor e clareza”. Daí, a sua inadequação “à ciência e ao pensamento” por se tratar de uma espécie de linguagem infantil. Para tematizar um tal argumento, Fabien Eboussi Boulaga defende que, para lá da coerência ou não de um tal discurso sobre a existência ou não de línguas, capazes de exprimir a mundividência sociocultural que suportam, nas comunidades africanas, há um dado cuja objetividade permanece irrefutável:

cada língua é uma visão de um mundo particular [...] O indivíduo analisa e exprime o real por meio de seus aspetos e categorias, segundo as linhas traçadas pela auto-afirmação do grupo<sup>1822</sup>.

Pelo que se deve deduzir que o que fala numa língua ou num dialeto é a alma de um povo e, conseqüentemente, cada língua é uma expressão concreta de um sistema de

<sup>1820</sup> Cfr. BOULAGA, E. Fabien (1977). Op. cit., p. 132.

<sup>1821</sup> Cfr. *Ibid.*

<sup>1822</sup> *Id.*, p. 137.

pensamento a partir do qual cada grupo de humanos, civilizado ou não, se diz e diz o mundo que o circunda, manifestando, por esta via, o que lhe vai à alma. Neste sentido, a etno-psicologia é a chave de fenómenos linguísticos e, ao mesmo tempo, a chave da estrutura mental que se reflete na língua ou no dialeto que a reflete. Embora não tenha sido o propósito de Fabien Eboussi Boulaga propor uma revolução linguística que exalte as línguas africanas, em paridade ou em detrimento de línguas ocidentais, a sua crítica, sugere, todavia, a valorização de trabalhos académicos que procuram desconstruir o mito de línguas salvadoras. Isto é, a desconstrução de teorias apologistas de efeitos mágicos de unificação dos povos e da sua determinação na abertura dos seus falantes ao mundo, qualidade atribuída às línguas ocidentais e negada aos idiomas africanos que, sem o papel salvador das línguas dos (ex)colonizadores, levariam os povos africanos a um possível enclausuramento ou isolamento, tanto em relação aos seus conterrâneos, quanto em relação ao resto do mundo, como se este resto do mundo tivesse declarado a sua absoluta incapacidade de aprender os tais idiomas. Uma tal posição não deixa de ser uma forma dissimulada da violência e do arbitrário, na medida em que “nenhuma língua impede o africano de se dizer em verdade, porque as línguas são neutras em relação à verdade”<sup>1823</sup>.

Por isso, o desafio da descolonização no plano linguístico e, conseqüentemente, epistemológico passa pela criação de políticas de manutenção de línguas africanas que são veículos de uma mundividência própria, desconstruindo o argumento da sua suposta insuficiência comunicacional e de não propiciadora de uma comunicação coerente e gramaticamente bem-estruturada capaz de veicular um pensamento lógico. E, na mesma proporção, o domínio de línguas estrangeiras pelos africanos deve incluir a preocupação de sua desinstrumentalização ou desambiguação e sua conseqüente colocação ao “serviço da emancipação do homem e de um pensamento verdadeiro, rigoroso” e capaz de refletir a realidade vivida de África numa dinâmica sempre aberta ao mundo<sup>1824</sup>. No plano epistemológico, Thierry Michalon, na senda de René Dumont<sup>1825</sup>, propõe a substituição do modelo escolar alienante por um novo sistema educativo adaptado às necessidades locais e capaz de reduzir as clivagens entre os trabalhadores manuais e os trabalhadores intelectuais, entre os meios rurais e as cidades<sup>1826</sup>.

---

<sup>1823</sup> Cfr. BOULAGA, E. Fabien (1977). Op. cit., p. 140.

<sup>1824</sup> Cfr. *Id.*, p. 141.

<sup>1825</sup> Cfr. DUMONT, René (1973). *L'Utopie ou la mort?* Paris, Le Seuil, pp. 151-152.

<sup>1826</sup> Cfr. MICHALON, Thierry (1984). Op. cit., p. 104.

Importa, desde logo, sublinhar que sobre a alienação linguística, a solução preconizada por Fanon não é a extinção da língua do (ex)colonizador nas (ex)colônias de África. Pois, uma tal medida não acontece sem comprometer o projeto de construção do universalismo humano. No entanto, a presença da língua do (ex)colonizador, na sua versão menos ambígua e exorcizada, não deve significar ausência daquela ou daquelas. Dito de outro modo, a língua do (ex)colonizador não deve sobrepor o crioulo ou qualquer outra língua ou línguas nativas que são, na verdade, o meio mais eficaz de manter os sonhos e de permitir uma imaginação efetivamente liberta da ordem colonial, porque, tal como já foi referido, “todo idioma é uma forma de pensar” e, conseqüentemente, expressão de um modo de ser, de estar e de agir, próprio de um povo<sup>1827</sup>.

E para desvendar o distanciamento que separa a adoção mono-linguística, com preferência na língua do (ex)colonizador, do projeto de descolonização, Fanon estabelece uma relação de consequência entre a sua crítica de alienação linguística e a problemática da inclusão social como um dos desafios da descolonização. E defende que a sua posição sobre a linguagem não pode ser analisada apenas no plano de alienação, porquanto as suas reais implicações transcendem claramente o plano discursivo e ideológico sobre a alienação ao levantar um problema eminentemente político, o “da língua e da coletividade”, ou seja, o problema da “língua e de inclusão política” dos excluídos pela política colonial<sup>1828</sup>.

De recordar que enquanto ator, na sua peça “*Les Mains parallèles*”, Fanon consciente da sua condição de vítima da situação linguística do colonizado, advoga que o colonizado deve se servir da língua do colono como um instrumento privilegiado para subverter a dialética dominante inscrita nela. Nesta peça, Fanon, tal como referem Jean Khalfa e Robert Young, dá particular ênfase à questão da linguagem e sua relação com a ação. Porque estava deveras convencido de que a ação pode ditar a função performativa da linguagem, ou seja, a palavra ou a linguagem tornam-se performativas quando se transformam em ato. E a sua redução em abstrações sem qualquer relação com o real torna-a desgastada, exausta e acabada<sup>1829</sup>. Com efeito, Fanon considera que a linguagem habilitada pelo ato modifica e eleva o mundo<sup>1830</sup>. Para sublinhar a profunda simbiose existente entre a linguagem e a ação em Fanon, Jean Khalfa e Robert Young, no seu

---

<sup>1827</sup> Cfr. FANON, Frantz (1968). Op. cit., p. 31, 39, 67.

<sup>1828</sup> Cfr. FANON, Frantz (1952). Op. cit., p. 50.

<sup>1829</sup> Cfr. KHALFA, Jean & Robert YOUNG (2015). Op. cit., p. 49.

<sup>1830</sup> Cfr. FANON, Frantz (1952). Op. cit., p. 50.



comentário introdutório no “*Écrits sur l’aliénation et la liberté*”, atestam que o discurso fanoniano se produz como um evento, explode como um ato no momento em que é pronunciado.

Daí que, em Fanon, a transformação de si, isto é, do colonizado, começa com a transformação da palavra em ato, tal como ocorre na linguagem auto-criativa<sup>1831</sup>. Convém notar que a característica performativa da linguagem é o fio condutor de todo pensamento revolucionário e mobilizador de Fanon, tal como confessa nesta passagem:

[...] quando escrevo, procuro efetivamente tocar o meu leitor [...] as palavras têm para mim uma carga. Sinto-me incapaz de escapar à mordedura de uma palavra, à vertigem de um ponto de interrogação [...]<sup>1832</sup>.

É preciso referir que embora não haja em Fanon qualquer teoria de linguagem, não se pode, todavia, deixar de sublinhar que a sua reflexão em torno da alienação cultural levou-o a dedicar também uma particular importância ao fenómeno linguagem. Fanon expressa esta convicção quando afirma: “dedicamos uma importância fundamental ao fenómeno linguagem” por considerar, na senda do filósofo austríaco, Ludwig Joseph Johann Wittgenstein, que a linguagem é um instrumento dotado de um extraordinário poder transformador, pois, “a posse de uma linguagem é, concomitantemente, posse do mundo expresso e implicado por esta mesma linguagem”<sup>1833</sup>. Mas falar da linguagem em Fanon, tal como diz Jacques Fredj, não é sinónimo de uma tematização da reflexão sobre a linguagem, mas sim, uma possível abertura de perspectiva sobre o movimento do seu pensamento no que se refere à linguagem.

Daí a necessidade de reconhecer que a inexistência de um propósito de construção de uma teoria da linguagem em Fanon justifica, em certa medida, a sensação de alguma falta de coerência interna do seu pensamento, nesta particular abordagem sobre a linguagem. Mas esta sensação decorre precisamente do facto de que a linguagem não é, em si mesma, objeto de análise em Fanon. Pois, a Fanon interessa compreender a relação que a linguagem estabelece com os factos enquanto se constrói e se desfaz ao longo da análise. Tanto é assim que Fanon não estabelece níveis de linguagem, nem apresenta qualquer distinção entre a linguagem, a língua e a palavra. Porque, tal como reconhece Jacques Fredj, a sua reflexão “não é uma reflexão sociolinguística, nem psico-sociológica, nem psicanalítica, nem mesmo uma reflexão filosófica sobre a linguagem”<sup>1834</sup>. Embora

<sup>1831</sup> Cfr. KHALFA, Jean & Robert YOUNG (2015). Op. cit., p. 49.

<sup>1832</sup> Cfr. FANON, Frantz (2015). Op. cit., p. 49.

<sup>1833</sup> Cfr. FANON, Frantz (1965). Op. cit., pp. 33-34.

<sup>1834</sup> Cfr. FREDJ, Jacques (1986). Op. cit., p. 34.

Fanon lhe confira uma singular importância na análise de comportamentos e na sua passagem do particular para o geral, como se pode notar nesta afirmação: “o antilhano”, isto é, o negro “aproxima-se mais do verdadeiro homem, quanto mais domina a língua do colonizador”<sup>1835</sup>.

Mas apesar da inexistência de uma teoria de linguagem em Fanon, Jacques Fredj reconhece que no limite do campo epistemológico apreensível, o discurso fanoniano sobre a linguagem vale:

pelo processo que lhe constitui e pelo seu objeto, porquanto o sentido se revela no processo e, ao mesmo tempo, no objeto que se constitui nele. É no mesmo movimento de pensamento que Fanon constitui o seu objeto e tenta de o elucidar ao mesmo tempo<sup>1836</sup>.

Nesta ótica, observa Jacques Fredj, o recurso fanoniano à fenomenologia como método de trabalho, confere-lhe uma posição privilegiada para elucidar o vivido do colonizado, mesmo se “a preponderância dissimulada do processo matem o texto de Fanon aberto, ou seja, não concluído”<sup>1837</sup>. De recordar que no “*l’An V de révolution algérienne*”, Fanon fala da verdadeira importância da língua do colonizador nas colónias. Ela deve ser, diz Fanon, um “instrumento de libertação”<sup>1838</sup>. Aqui, Fanon partilha a visão de Jacques Rabemananjara, para quem o recurso às receitas e princípios ocidentais deve servir para denunciar os males da colonização. E nesta empreitada, a língua do (ex)colonizador deve jogar um papel preponderante<sup>1839</sup>.

Entretanto, Rabemananjara faz questão de sublinhar que o combate contra o Ocidente, evocado por Fanon, não é um combate contra o Ocidente enquanto Ocidente, mas um combate “contra o mal que o próprio Ocidente nos ensinou a diagnosticar”. Por isso, o recurso às fontes ocidentais é uma espécie de subversão ou de deslocação das mesmas fontes com vista a produzir um “efeito boomerang” na herança colonial<sup>1840</sup>. De notar que em paralelo à posição de Jacques Rabemananjara está a tese de Jean-Paul Sartre que no “*Orphée noir*”, já considerava que todo o trabalho contra o Ocidente é, na verdade, um trabalho sobre o Ocidente, seja ele um trabalho de violência ou de destruição<sup>1841</sup>.

<sup>1835</sup> Cfr. FANON, Frantz (1965). Op. cit., p. 34.

<sup>1836</sup> FREDJ, Jacques (1986). Op. cit., p. 34, 46.

<sup>1837</sup> Cfr. *Id.*, pp. 44, 48-50.

<sup>1838</sup> Cfr. FANON, Frantz (2001f). Op. cit., p. 75.

<sup>1839</sup> RABEMANANJARA, Jacques (1959). “Les fondements de notre unité tirés de l’époque coloniale”. Deuxième Congrès des écrivains et artistes noirs. Rome, (26 Mars-1er Avril). In: *Présence Africaine*, n.º. 24-25, (Fevrier-Mai), pp. 71, 80.

<sup>1840</sup> Cfr. *Ibid.*

<sup>1841</sup> Cfr. SARTRE, Jean-Paul (1949). *Orphée noir. Situations III*. Paris. Gallimard, p. 240.

Partindo da análise do papel preponderante da língua no fenómeno de alienação do negro-africano e da adesão aparentemente voluntária do negro na mundividência ocidental, Fabien Eboussi Boulaga, sublinha o papel da engenharia ocidental que logrou proceder à uma profunda lavagem cerebral dos indígenas para os conduzir progressivamente ao amor da modernidade ocidental e ao desdém da realidade africana. Para Fabien Eboussi Boulaga, a filosofia, a técnica, a ciência, tal como as línguas ocidentais, fazem parte, sem qualquer desprimor à capacidade inovadora do Ocidente, de um conjunto de símbolos e instituições que o Ocidente sequestrou (de civilizações mais antigas) e levou para fora do seu espaço geográfico como estruturas perniciosamente montadas para a implementação do processo de alienação de outros povos, e neste caso particular, do povo negro-africano<sup>1842</sup>. Aliás, não é sem razão que Samba Diop<sup>1843</sup> afirma, no seu artigo “*Concept post-colonial et idée de nation en Afrique francophone*”, que para Aimé Césaire, o Ocidente não é um lugar geográfico, mas um projeto. E Fabien Eboussi Boulaga acrescenta que no centro deste projeto está o papel crucial da filosofia. Pois, por mais que se fale em autonomia de ciências, a filosofia continua a ser:

o corpo da doutrina que ainda formula as regras da ciência e organiza a atividade técnica do homem que transforma a natureza [...] Ela é ainda a fonte de todos os saberes [...] A história do ocidente é uma história filosofante [...] É ainda a filosofia [...] que determina o seu destino<sup>1844</sup>.

Na verdade, todo o ato de filosofar é uma articulação de uma determinada mundividência na sua complexidade cultural, social, religiosa, moral, espiritual, cosmogónica e mítica numa língua concreta e a partir de uma tradição específica. Nesta conformidade, o espaço colonial, enquanto espaço do nacionalismo ontológico, por excelência, tal como refere Souleymane Bachir Diagne, é o lugar, por antonomásia, de questionamento de um ato de filosofar autêntico. Porque o espaço colonial é o espaço de imposição e afirmação de uma linguagem e racionalidade que se assume como estrutura de “encarnação da razão, do ser, da norma, em suma, do logos” da civilização dominante<sup>1845</sup>. Desde esta perspetiva, todas as outras falas não reúnem condições efetivas para serem consideradas como línguas, supostamente, por insuficiência ou falta de lógica, do verbo ser, dos termos abstratos e da forma futura dos verbos. Argumentos rejeitados,

<sup>1842</sup> Cfr. BOULAGA, E. Fabien (1977). Op. cit., p. 100.

<sup>1843</sup> DIOP, Samba (2017). “Témoignage. Concept postcolonial et idée de nation en Afrique francophone”. In: *Cités, Philosophie, Politique, Histoire. Les postcolonialisme: Une stratégie intellectuelle et politique*. Paris, Presses Universitaires de France (PUF), p. 139.

<sup>1844</sup> BOULAGA, E. Fabien (1977). Op. cit., pp. 100-101.

<sup>1845</sup> Cfr. DIAGNE, B. Souleymane (2017). “Pour une histoire postcoloniale de la philosophie”. In: *Cités, Philosophie, Politique, Histoire*. Op. cit., p. 90.

em bloco, por Edward Sapir por considerar que toda a língua é sempre completa, não lhe falta absolutamente nada para dizer o mundo à sua maneira, numa dinâmica sempre em devir<sup>1846</sup>.

De facto, Fabien Eboussi Boulaga considera a filosofia ou o espírito filosófico como essência e fundamento originário da técnica, do desenvolvimento e, conseqüentemente, o segredo da civilização ocidental. E a sua inserção no contexto africano, colonial e poscolonial, sob a forma de história da filosofia, é uma estratégia de cilindramento de mentes e da sua condenação à precariedade, à dependência caricatural e ao arbitrário. Ou seja, uma filosofia, em caso de teimosia na manutenção do substantivo, que não passa de “uma derivação e de um simulacro, do mais e do menos” que, no entanto, cumpre perfeitamente a sua missão hegemónica enquanto caminho de negação de si e de afirmação do outro. Todavia, uma tal estratégia aparentemente bem-sucedida não consegue, no plano objetivo de um desenvolvimento universal, impedir que esta filosofia do subdesenvolvimento dos povos africanos tenha como corolário o subdesenvolvimento da própria filosofia que se assume como um pensamento que não se deixa pensar, nem admitir a existência de pensamentos complementares fora do seu lugar de emergência, tornando, deste modo, arbitrário o princípio de universalismo que sustenta<sup>1847</sup>.

Esta filosofia feita razão unidimensional que não consegue, sequer, dissimular o seu universalismo particularizado é o drama de uma racionalidade filosófica ao serviço da filosofia do irracional, da dominação e do arbitrário. Trata-se de uma razão sufocada pela ideologia ocidental de dominação até ao ponto de ignorar que a razão filosófica, científica e tecnológica desemboca na esfera de “desrazão” ou do irracional quando se particulariza no estatuto de uma razão (exclusivamente) ocidental, enquanto reivindica, ao mesmo tempo e paradoxalmente, a pretensão de uma universalidade que é apenas uma forma de manifestação e de afirmação de uma universalização de superioridade de um particular com ambições totalitárias, consubstanciadas na contradição de um universal particularizado<sup>1848</sup>. E nisso a razão ocidental, diz Fabien Eboussi Boulaga, revela-se como violência, “ausência de sentido (*non-sens*), reino de cegueira de uma potência que coloca na vontade de dominação o destino da sua racionalidade. Uma racionalidade que anula a liberdade de outrem e ameaça a vida na sua totalidade.

---

<sup>1846</sup> Cfr. SAPIR, Edward (1924). “The grammarian and his language”. In: *Selected writings of Edward Sapir in Language, Culture, and Personality* (1949). Los Angeles & Berkeley, University of California Press, p. 157.

<sup>1847</sup> Cfr. BOULAGA, E. Fabien (1977). Op. cit., p. 102.

<sup>1848</sup> Cfr. *Id.*, p. 107.

Para reforçar as teses de Fabien Eboussi Boulaga, Yves Charles Zarka, na “*Le postcolonialisme ou le crime inexpiable de l’Occident*” afirma que as correntes que criminalizam a Europa reconhecem que ela não nasceu criminosa. Mas ao instrumentalizar a sua razão filosófica e os seus ideais humanistas, para mascarar a dominação, a Europa tornou-se criminosa com a modernidade enquanto lugar da perda de consciência do mundo comum e de afirmação do espírito do “eu” racional, egocêntrico e dominador<sup>1849</sup>. Por sua vez, Houria Bouteldja associa esta crise do universalismo europeu ao “eu cartesiano”, que reputa de “eu” conquistador, armado e predador. Um “eu” coletivo e excludente que se define pela vontade de se tornar dono e senhor da natureza. O “penso logo “sou” o homem moderno, viril, capitalista e imperialista” que ditou a crise do universalismo humano, apregoado pela Europa, encontra, no entender de Houria Bouteldja, os seus fundamentos filosóficos e os seus impulsos eurocentristas no “eu” cartesiano<sup>1850</sup>.

Neste sentido, a denúncia fanoniana segundo a qual as atitudes humanas e as relações sociais continuam a bipolarizar o mundo em dois eixos antagónicos (eixo do bem e do mal), segregadores de uma violência congênita, é, no fundo, uma denúncia da instrumentalização da razão filosófica, científica e tecnológica assumida como princípio estruturante da organização de tais atitudes que põem em causa a autenticidade de relações humanas<sup>1851</sup>. Neste sentido, a própria pretensão da filosofia como um apanágio exclusivamente ocidental, que, no entanto, reivindica um estatuto de um saber universal é mais uma expressão de uma razão que se fez (des)razão ao assumir-se como lugar de transformação da racionalidade do discurso filosófico em filosofia da irracionalidade discursiva. Esta alienação da razão filosófica pela hegemonia de uma filosofia de razão dominante redundante, não só, num processo de desencanto da própria filosofia, mas também na sua própria desnaturalização na medida em que se confunde, doravante, com o lugar de legitimação da função mediadora de dominação, enquanto pretensão de universalizar o particular e estratégia paradigmática de criação de uma dinâmica de dependência e de articulação de uma organização social feita de mestres e de discípulos<sup>1852</sup>. Desde esta perspectiva, a crise linguística do negro é transversal a todo o

<sup>1849</sup> Cfr. ZARKA, Yves Charles (2017). “Editorial: Le postcolonialisme ou le crime inexpiable de l’Occident”. In: *Cités, Philosophie, Politique, Histoire*. Op. cit., pp. 7-8.

<sup>1850</sup> Cfr. BOUTELDJA, Houria (2016). *Les Blancs, les Juifs et nous*. Paris, La Fabrique Éditions, pp. 29-30.

<sup>1851</sup> Cfr. FANON, Frantz (2002). Op. cit., p. 453. & BOULAGA, E. Fabien (1977). Op. cit., pp. 109-110.

<sup>1852</sup> Cfr. BOULAGA, E. Fabien (1977). Op. cit., p. 120.

edifício epistémico no qual o negro se move e se molda ou, melhor, no qual é moldado e constitui, conseqüentemente, um verdadeiro impasse para uma descolonização política, cultural, económica e social dos africanos que não acontece sem a descolonização de mentes.

### **7.6. O retrato da filosofia em África subsaariana entre o “*magíster dixit*” e a inibição da possibilidade de um pensar original e crítico: Impasse para uma descolonização efetiva do continente africano**

Em África, particularmente a sul do Saara, diz Fabien Eboussi Boulaga, a filosofia, “*a priori*”, chamada a ser um autêntico convite à uma reflexão livre e crítica sobre a realidade, tal como ela se dá ou se revela ao espírito pensante, assumiu-se como um atributo do poder, ou seja, tornou-se mais um daqueles saberes cujo conteúdo serve para aproximar o africano do mestre (o Ocidente), dando-lhe uma ilusória sensação de um discípulo digno e legítimo representante do mestre. Uma tal perspetiva filosófica não passa de uma indústria ou de uma técnica de alienação e de auto-alienação que se estrutura numa linguagem de satisfação que esconde um mal-estar que se ignora e, ao mesmo tempo, oculta o desejo de “ser para si”, em nome de uma universalidade abstrata em forma de um recipiente sem conteúdo<sup>1853</sup>.

Trata-se de uma filosofia que se opõe à própria essência filosófica e cede ao apelo da tirania de uma hegemonia civilizacional que a transforma num “segredo do seu segredo, o segredo da sua força”. Na verdade, o ensino de filosofia em África não se traduz num exercício filosófico autêntico cuja missão é permitir o encontro do homem consigo mesmo, isto é, com a sua realidade originária para, num processo dialético e fenomenológico, “emancipar o homem necessitado e alienado”. Realidade que nos leva a deduzir, recorrendo à crítica de Fabien Eboussi Boulaga, que a filosofia em África esqueceu-se da verdade segundo à qual:

a abstração que ignora as condições do tempo, do lugar, do modo, da realidade e do objeto no qual se produzem os discursos com pretensão filosófica, ignora o que o desejo da filosofia esconde e revela simultaneamente<sup>1854</sup>.

Pois é apenas nestes termos que se pode afirmar que “revindicar a filosofia é querer o universal a partir do qual o particular é pensável”<sup>1855</sup>. A partida, esta posição de Fabien Eboussi Boulaga parece esconder uma pretensão de ignorar o papel dos mestres

<sup>1853</sup> Cfr. BOULAGA, E. Fabien (1977). Op. cit., p. 8.

<sup>1854</sup> *Ibid.*

<sup>1855</sup> Cfr. *Id.*, p. 11.

da filosofia ocidental na iniciação ao ato de filosofar e, conseqüentemente, uma tentativa de ofuscar o lugar da tradição filosófica no exercício de filosofar. Mas é preciso referir que a questão prévia de Eboussi Boulaga prende-se com o lugar de emergência do próprio significado da filosofia que é precisamente “a tradição do questionamento” que faz do universal filosófico aquilo a partir do qual tudo se pensa, sem nada excluir, porque tudo dá a pensar (*tout donne a penser*), usando uma terminologia husserliana. Com efeito, Fabien Eboussi Boulaga defende que o universal filosófico transcende os condicionamentos espaciais, temporais, culturais e raciais porquanto a sua única condição de possibilidade é “o ser falante e pensante”, isto é, o ser humano e as suas circunstâncias, parafraseando José Ortega e Gasset. Todavia, não se deve, por conta deste universal filosófico, ignorar que o exercício filosófico se torna inteligível dentro de uma configuração sociohistórica concreta<sup>1856</sup>.

Esta configuração sociohistórica concreta torna-se um imperativo no contexto poscolonial de África. Um contexto em que as circunstâncias do homem negro-africano configuram um quadro de uma existência que ainda se diz e se realiza em função de um conjunto de significados exógenos. Num tal contexto, qualquer projeto filosófico sensato deve ser estruturado segundo uma dialética capaz de reconstruir a “consciência de si e para si” do negro, como fundamento da sua abertura ao mundo, numa ordem que exclui a violência e o arbitrário<sup>1857</sup>. Esta deixa de Fabien Eboussi Boulaga suscita alguns questionamentos de ordem metodológica, nomeadamente: estará o itinerário metódico e filosófico de Frantz Fanon alheio a esta exigência? Será que Eboussi Boulaga não retoma a preocupação de Fanon quando admite, por um lado, que no contexto poscolonial africano “a atividade filosófica aparece primeiro como uma conduta, entre outras, que expressa a condição de identificação do “*muntu*” ao senhor [...]”? E, por outro lado, quando questiona, se:

a filosofia não aparece, em seu estatuto, como um dos objetos de prossecução mimética do modo de existir do senhor que culmina pela ocupação do seu lugar num sistema de posições cuja estrutura permanece inacabada?<sup>1858</sup>.

Parece-nos não haver quaisquer dúvidas de que Fabien Eboussi Boulaga cruza o caminho de Frantz Fanon quando assume que, a exemplo da língua da (ex)potência colonizadora, a filosofia, em particular, e a ciência, em geral, é também, para muitos

<sup>1856</sup> Cfr. BOULAGA, E. Fabien (1977). Op. cit., p. 13.

<sup>1857</sup> Cfr. *Id.*, p. 15.

<sup>1858</sup> *Id.*, p. 8.

intelectuais africanos, um dos elementos diferenciais e diferenciadores e, ao mesmo tempo, caminho de ascensão à civilização, isto é, ao arquétipo da humanidade. Pois, é por meio dela, diz Fabien Eboussi Boulaga, que o intelectual africano:

procura, pela sua forma de ser, de pensar e de agir, provar ao ocidente a efetividade e a legitimidade do seu discurso filosófico [...] que não pode ser procurada na tradição africana mas sim na tradição ocidental, sem qualquer referência a uma experiência própria<sup>1859</sup>.

Com esta crítica, Fabien Eboussi Boulaga denuncia, à maneira de Frantz Fanon, o modelo de uma filosofia que continua a ser, por um lado, uma negação da própria essência de filosofar e, por outro lado, um convite à uma “renúncia voluntária” da realidade de quem filosofa, do lugar de onde filosofa, do seu ato concreto de filosofar, do seu conteúdo histórico-existencial e da sua realidade particular e objetiva que, de forma ininterrupta, se propõe ao espírito como objeto de um pensar concreto e situado. Nesta conformidade, a saída desta grande crise existencial que se consubstancia na negação de si, feita condição existencial do negro, passa pela conversão da metafísica do olhar que pressupõe um trabalho educativo sobre “a identidade da existência e da razão, efetuando o devir humano da razão e o devir racional do humano”<sup>1860</sup>. Impõe-se, desde logo, recordar que a conversão da metafísica do olhar passa pela crítica desta mesma metafísica que não acontecerá sem uma verdadeira humanização da razão e uma verdadeira racionalização do humano. Dito de outro modo, o devir humano da razão e o devir racional do humano pressupõe uma crítica racional que implica a desconstrução dos próprios cânones epistemológicos e filosóficos assentes numa lógica binária articulada pela dialética de “dominante-dominado” cuja afirmação de um é a necessária negação do outro.

A pertinência e a objetividade desta asserção sobre “a humanização da razão e a racionalização do humano” residem na tematização de uma crise de alteridade universal da qual emana a crise do “*mntu*”, isto é, a crise do negro-africano. E no fundo, esta crise é o corolário da crise de uma civilização que tomou o contingente por necessário e particularizou o universal com base nas pretensões que fizeram da sua razão uma (des)razão. Assim, a descolonização deve ser também a assunção de uma filosofia crítica e consciente da dimensão espaço-temporal enquanto lugar concreto e expressão real de circunstâncias a partir dos quais se estrutura o discurso filosófico, numa particularidade que não exclui, nem se confunde com a universalidade. Pois, tal como observa Fabien Eboussi Boulaga, uma filosofia que não sabe de onde fala, de que fala, por que fala e a

<sup>1859</sup> BOULAGA, E. Fabien (1977). Op. cit., p. 20.

<sup>1860</sup> Cfr. *Id.*, p. 21.



quem fala, não pode ser senão opaca a si mesma, na medida em que faz e alimenta o jogo do arbitrário, o jogo de (des)razão. E, por conseguinte, torna-se uma espécie de razão que admite a separação e, ao mesmo tempo, a oposição da racionalidade e da razoabilidade<sup>1861</sup>.

Importa dizer que a razoabilidade da pretensão universal da filosofia reside na sua capacidade de ir ao encontro de questões que emergem da multiplicidade e da diversidade de particulares enquanto lugar de aferição de que o sentido do próprio discurso filosófico não se dá fora da contingência espaço-temporal. Pois, o concreto vivido e observado parece ser ainda o postulado da razão filosófica que dá sentido ao exercício de abstração que determina a pretensão da universalização dos enunciados filosóficos. Por conseguinte, a predeterminação de um único particular como lugar de emergência do discurso filosófico com pretensão universal e universalizável torna-se uma predeterminação da irracionalidade do próprio discurso filosófico enquanto questionamento crítico, lógico, coerente e metódico de uma realidade sempre situada e sempre afetada pela contingência espaço-temporal.

Aliás, de outra maneira, tal como observa Fabien Eboussi Boulaga, o próprio termo “filosofia tornar-se-ia um equívoco se não tivesse o sentido de uma pretensão universal cuja verificação se faz segundo as normas sempre diferentes pelas quais se julga a adequação da pretensão à efetuação”<sup>1862</sup>. E a questão lógica que se levanta, desde esta perspectiva analítica, é a de saber, se a África precisa de inventar uma nova filosofia? A resposta é, claramente, não; a África não precisa de inventar uma nova filosofia, ela precisa, sim, de assumir o seu verdadeiro lugar na filosofia, enquanto tradição de questionamento” de si, sobre si e sobre a totalidade existencial, isto é, sobre um universal que não exclui o particular, nem se confunde com ele. Pois, é evidente, tal como alude Fabien Eboussi Boulaga, que:

o “*muntu*” não conseguirá [...] tomar lugar na tradição filosófica sem interrogar-se sobre o significado e o porquê da sua entrada em filosofia, sem fazer do seu começo em filosofia o momento da sua filosofia<sup>1863</sup>.

Porque a experiência, enquanto co-naturalidade à coisa é uma co-pertença e o testemunho, enquanto forma de afirmação da presença que exclui toda a mediação, é o primeiro meio de conhecimento do lugar filosófico. Ora, se é fundamental notar que o lugar filosófico não é ainda uma filosofia, por configurar apenas uma condição de

<sup>1861</sup> Cfr. BOULAGA, E. Fabien (1977). Op. cit., pp. 23, 27.

<sup>1862</sup> Cfr. *Id.*, p. 130.

<sup>1863</sup> *Id.*, p. 23.

possibilidade necessária para o exercício de filosofar, é, todavia, necessário sublinhar que o ato de filosofar não se resume numa mera abstração linguística, porquanto constitui um questionamento do significado, do porquê e do para quê de uma situação concreta ou de um ser tomado dentro da contingência espaço-temporal<sup>1864</sup>. Desde logo, a filosofia é um método, uma maneira de conduzir o pensamento, usando a expressão de René Descartes; um pensamento concreto e situado, mas aberto ao universal enquanto horizonte teleológico da própria razão filosófica. Desde este ponto de vista, a filosofia remete para um conjunto de procedimentos que permitem a transformação, até de banalidades existenciais em questões filosóficas, isto é, em matéria de profunda reflexão apoiada num rigor linguístico, lógico, crítico, assente numa coerência argumentativa que perfaz o seu caráter filosófico.

Daqui decorre o estatuto da filosofia como uma disciplina crítica que inquieta e desafia os saberes adquiridos e estimula o espírito de procura contínua e a intrepidez racional e científica na busca da verdade, do razoável e do correto. Um saber que promove a liberdade, como modo de existir de uma consciência de si, capaz de se mover para o outro, isto é, uma consciência do particular aberto ao universal. Nesta conformidade, o rigor da retórica filosófica, tal como alude Fabien Eboussi Boulaga, não deve residir numa simples reprodução descontextualizada de enunciados de um saber dominante, mas na autonomia do discurso filosófico estruturante do saber cuja inteligibilidade ilumina as condições de sua produção, as razões de sua elaboração e a utilidade prática de sua existência<sup>1865</sup>.

De facto, a autonomia do discurso filosófico reside na sua preocupação de procurar a sua razão de ser no seu enquadramento lógico e metódico a partir de seguintes questionamentos: Quem produz a filosofia (saber) e a onde? Qual é a finalidade (os objetivos) do discurso filosófico e a quem aproveita? Qual é a legitimidade do tal discurso e quem o pratica e porquê? Qual é a real relação (material e espiritual) do discurso filosófico com o meio em que se pratica? Pois, se do ponto de vista convencional, e nos termos da organização moderna da sociedade, a resposta em relação à questão sobre quem e a onde é, objetivamente, o professor, no primeiro aspeto da pergunta, e a escola, no segundo aspeto da mesma pergunta, do ponto de vista concreto a referida questão deve evoluir para um outro nível: quem é o professor e o que é a escola? E qual é o seu real

---

<sup>1864</sup> Cfr. BOULAGA, E. Fabien (1977). Op. cit., pp. 28, 94.

<sup>1865</sup> Cfr. *Id.*, pp. 86, 89, 175.

significado e função no particular contexto em que estão inseridos e que tipo de relações entretém com o resto da comunidade e do mundo?

Aqui, a reflexão fanoniana em paralelo com a reflexão ebooussiana põem a nu a impressão de que o modo de organização escolar no contexto poscolonial não consegue dissimular o seu retrato de mediação institucionalizada de um sistema de dominação civilizacional, no qual o professor é um simples agente administrativo por via do qual se outorga o direito de legítimo intérprete do saber ocidental ou da ideologia dominante. Neste sentido os filósofos ou os intelectuais africanos são indivíduos nomeados pela via administrativa e por meio dos quais se matem a relação de subordinação de grupos dominados chamados a conformar o seu falar, o seu pensar e o seu viver ao belo prazer do grupo dominante. Mas, em boa verdade, quando a filosofia em África ignora o contexto no qual se produz torna-se inadequada à sua mais profunda aspiração e orientação enquanto saber chamado a “ser a condição de possibilidade para o emergir de um novo modo de ser, de fazer e de pensar”<sup>1866</sup>.

Para problematizar a necessidade da “multiversalidade” filosófica, Souleymane Bachir Diagne, no seu artigo intitulado “*Pour une histoire postcoloniale de la philophie*”, evoca a sua experiência da IIª Edição da Conferência anual organizada na Universidade de Pensilvânia em Filadélfia – Estados- Unidos, em Fevereiro de 2016, com o tema “*Non-Western Philosophy Conference*”, ou seja, “Conferência da filosofia não-ocidental”, na qual foram discutidos trabalhos sobre a filosofia no mundo islâmico, as questões da filosofia em África, os trabalhos sobre a filosofia chinesa, indiana, etc. Esta conferência teve no centro da discussão a questão do ensino da filosofia não-ocidental nas escolas e nas universidades ocidentais<sup>1867</sup>. E no final, Jay L. Garfield e Bryan W. Van Norden, com o consentimento dos participantes, publicaram, em Maio de 2016, os resultados desta conferência, na “*New York Times*” com o seguinte intitulado: “*If Philosophy Won’t Diversity, Let’s Call It What It Really Is*”, ou seja, “Se a filosofia não admitir a diversidade, chamemo-la o que realmente é”<sup>1868</sup>.

Importa notar que a grande tese defendida entre os participantes nesta Conferência era que os Departamentos de filosofia no Ocidente ou ajustam os seus currícula, incluindo as outras matrizes filosóficas, ou se rebatizam como “Departamentos da filosofia ocidental”. Outro dado bastante interessante, apresentado por Souleymane B. Diagne

<sup>1866</sup> Cfr. BOULAGA, E. Fabien (1977). Op. cit., p. 92.

<sup>1867</sup> Cfr. DIAGNE, B. Souleymane (2017). Op. cit., p. 81.

<sup>1868</sup> Cfr. *Id.*, p. 81.

prende-se com o facto de que na Universidade de Columbia, em Nova Iorque, onde leciona, está no curriculum da filosofia uma cadeira de “*Western civilization*” obrigatória e transversal a todos os cursos. Mas o aspeto mais interessante desta cadeira reside no facto de que ela inclui a leitura e o estudo dos grandes textos ao longo dos dois semestres, e os textos pré-selecionados são a “República” de Platão e os “Condenados da Terra” de Frantz Fanon, textos considerados como tendo estado nos momentos fundamentais da “civilização ocidental”<sup>1869</sup>.

E juntamente com estes textos, são também objeto de estudo e análise, para a compreensão da civilização ocidental, a bíblia, os Evangelhos, o Alcorão e o pensamento de Abu Hamid Muhammad Al-Ghazali e de Abu Bakr Ibn Tufayl. De salientar que tanto a Conferência, quanto a cadeira de “civilização ocidental” visam abrir a mente dos estudantes para o desafio de aceitação e reconhecimento da pluralidade filosófica, assumindo que a história da filosofia não deve continuar a ser aquela história que foi construída, numa determinada fase da história, como uma filosofia estreitamente delimitada e definida no contexto ocidental profundamente influenciado por uma mundividência eurocêntrica, racista e patriarcal. Pois, é sobre esta dinâmica de desconstrução dos enunciados de uma filosofia que encontra na sua lógica particularista os fundamentos da sua universalidade que se deve pensar uma história pós-colonial da filosofia<sup>1870</sup>.

Mas, lamentavelmente, temos que admitir que o entendimento da filosofia em África e o fixismo do “*modus operandi*” que configuram todo o seu plano de ação no contexto poscolonial é, em certo modo, transversal a todos os outros saberes, sejam eles, político, económico, administrativo, etc. Vale dizer que o edifício epistemológico em África poscolonial é, essencialmente, uma caricatura da epistemologia ocidental, na medida em que se assume, em nome de um suposto universalismo estruturante de todas as necessidades humanas, como uma réplica, com uma e outra alteração de forma e de conteúdos, de saberes ocidentais, em nome de uma conjeturada eficácia milenar que dissimula uma vontade mimética da violência e do arbitrário na medida em que não se compadece com as peculiaridades e singularidades do mundo real que desafia a cogitação do filósofo “africano”, sem qualquer prejuízo à sua exigência de pensar o universal.

Desenha-se, por esta via, o caminho da instrumentalização epistemológica em desfavor da África e dos africanos. Um caminho avesso ao de uma descolonização

---

<sup>1869</sup> Cfr. DIAGNE, B. Souleymane (2017). Op. cit., p. 81.

<sup>1870</sup> Cfr. *Id.*, p. 82.

autêntica do continente africano com a convivência de muitos intelectuais e líderes africanos. Pois, todo o saber cuja condição de entrada e de pertença é a negação de particularidades, de interesses e aspirações concretos do iniciado ao saber, configura um caminho de morrer para si, a fim de renascer para a pureza do pensamento em nome de uma suposta preservação da pureza universal<sup>1871</sup>. Ora, um tal saber instrumental não pode não ser um saber ao serviço de uma hegemonia de dominação na medida em que a liberdade criativa e inovadora, enquanto possibilidade de superação do “*status quo*” de cada saber, com vista o emergir do novo, é o itinerário congénito e intrínseco à própria dinâmica evolutiva de saberes. Tanto é assim, que a própria liberdade razoável se faz na tensão entre o passado e futuro, entre o singular e o universal. Aliás, se por um lado, “o pensamento é sempre um distanciamento sem relação imediata com as contingências da vida quotidiana, da história empírica”, por outro lado, o pensamento, para lá deste distanciamento com as contingências concretas, “é paradoxalmente sempre atual, tanto mais atual que toma as tais distâncias como atualidade”. Pois, a atualidade do pensamento está sempre em relação com um “fundamento intemporal, mas que se funda no tempo, se funda no temporal”<sup>1872</sup>.

### **7.7. A educação global e “glocal” como uma exigência moderna: Fanon e as perspetivas de saída para uma descolonização que agrega, acultura e não segrega**

No intuito de apreender os possíveis fundamentos, remotos e próximos, da crise existencial que fragmenta a alma do negro e de tentar identificar a sua possível relação com a organização maniqueísta do mundo colonial, retomamos a crítica eboussiana da filosofia como pretexto para uma análise fenomenológica dos processos educativos em vigor no contexto poscolonial dos Estados africanos. Com efeito, a crítica eboussiana do ensino da filosofia em África aplicada aos processos educativos e aos modelos curriculares existentes no contexto pós-colonial de África permite questionar se estes modelos jogam ou não um papel preponderante na estruturação do equilíbrio mental dos africanos, no estímulo de uma autonomia de pensamento e na harmonização da sua inteligência. Ou ainda, até que ponto estes modelos não constituem uma forma subtil de consagração dos pensadores ocidentais na categoria de mestres e senhores de todo o saber, relegando os africanos à categoria de discípulos fiéis, condenados a réplicas caricaturadas do saber ocidental? Dito de outro modo, o processo educativo, tal como estruturado e

<sup>1871</sup> Cfr. BOULAGA, E. Fabien (1977). Op. cit., p. 96.

<sup>1872</sup> Cfr. *Ibid.*

mantido em África não constitui, em certa medida, uma forma de afirmação da razão ocidental que insinua a ideia de sua ausência em África?

Diga-se de passagem que a crítica eboussiana do ensino de filosofia em África apoia-se, em certa medida, na crítica fanoniana da descolonização. Ora, é sabido que sem qualquer pretensão de construir uma teoria crítica do sistema educativo em vigência em África e, muito menos, do sistema de organização familiar ou social, Fanon procura analisar o comportamento individual e coletivo de vários intelectuais africanos, no intuito de desvendar a sua relação com o passado colonial. Esta análise é de sacramental importância para Fanon na medida em que considera, tal como já foi referido, que o trabalho mais profundo e consistente da descolonização de África reside, essencialmente, na desconstrução da máquina alienadora que impacta qualquer projeto de emancipação do negro-africano e cuja camisa de força está, sobretudo, na necessidade e exigência de libertação interna do negro, sem qualquer prejuízo à sua libertação externa, na medida em que todo o processo de alienação, para além do poder de coação que o suporta, conta sempre com uma vontade oculta ou manifesta de uma auto-alienação<sup>1873</sup>.

Partindo desta convicção, Fanon mostra que o sucesso de qualquer projeto de alienação de povo passa fundamentalmente pelo poder de sedução que facilita a aceitação e a adesão dos visados ao modelo alienante. Desde este ponto de vista, a auto-alienação é uma renúncia de “ser para si e por si” que se desencadeia no inconsciente desejo de “ser o outro”, de fazer minha a língua do outro, a filosofia do outro, a mundividência do outro sem qualquer vontade de reestruturação, reapropriação e reenquadramento de todo este apanágio cultural e epistémico num contexto concreto, diferente do contexto que lhe produziu, em nome de uma universalidade que não deixa de ser arbitrária enquanto estratégia refinada de dominação<sup>1874</sup>. Assim, problematizar a noção da descolonização no contexto pós-colonial, para lá das independências conquistadas ou dadas, é também assumir a legitimidade e a pertinência do questionamento sobre a alienação dos intelectuais africanos, visando restituir à retórica, de uma e de outra parte, o exercício crítico de conteúdos que veicula, sem os quais a epistemologia, em geral, e o sistema educativo adotado pelos Estados-poscoloniais de África, em particular, se torna um domínio de confusão, de paixão e do irracional próprio de uma razão discursiva ideologizada na qual a retórica se torna uma filosofia<sup>1875</sup>.

---

<sup>1873</sup> Cfr. FANON, Frantz (1970). Op. cit., p. 38.

<sup>1874</sup> Cfr. BOULAGA, E. Fabien (1977). Op. cit., p. 35.

<sup>1875</sup> Cfr. *Ibid.*

Num tal contexto, a descolonização deve significar, antes de mais, um desafio de libertar o inconsciente do intelectual para que liberto de preconceitos e do complexo de inferioridade aprenda a valorizar a sua realidade, estudando e aprofundando os dados originais da sua experiência histórica e metafísica. Este trabalho de natureza filosófica, psicológica e psicanalítica deve ter o seu ponto de partida na reforma dos processos e modelos educativos, tendo como ponto de chegada a aposta numa educação multicultural assente numa ética de intersubjetividade em que a preocupação pelo reconhecimento e pela integração do outro, enquanto diferente, se torna a forma mais racional de combater as estruturas sociais bipolarizadas e não unificadas, que cristalizam o paradigma social colonial no contexto poscolonial. A descolonização, desde esta perspetiva, deve significar uma determinação de superação do dilema que estiraça o negro entre dois extremos: “ou branquear-se”, isto é, assumir-se como o novo dominador, o novo mestre e senhor do seu próprio destino e do destino dos outros, “ou desaparecer”, isto é, reduzir-se ao nível das massas, para apostar numa nova possibilidade de existir cuja efetivação depende fundamentalmente da consciência clara da verdadeira origem deste conflito<sup>1876</sup>.

Hoje, mais do que nunca, a educação multicultural assente numa ética da intersubjetividade que se concretiza no desafio de reconhecimento e de integração do outro, enquanto diferente, é a condição de estabilidade de um mundo invadido pelo cosmopolitismo que se tornou característica e estrutura de sociedades modernas. Por conseguinte, a tarefa de qualquer sistema educativo, hoje, deve ser preparar os povos para uma consciência “glocal”, usando a expressão de Roland Robertson<sup>1877</sup>. Para mostrar a urgência de uma tal consciência, Achille Mbembe admite que a legitimidade própria de sociedades africanas, sua razão de ser e sua relação entre si encontra-se enraizada na multiplicidade de tempos, de ritmos e de racionalidades que, embora particulares e, em certos casos, locais, não podem ser pensadas fora de um mundo que se dilatou. De facto, este “novo tempo do mundo” consubstanciado num conjunto de dinâmicas sociais, que marcaram o final do século XX e o princípio do século XXI, tende a impor às atuais sociedades referências comuns que obedecem, tanto a lógicas internacionais, quanto a lógicas locais. E são, precisamente, estas lógicas que afetam, de forma muito profunda, a maneira de falar, de agir, de criar sentido, de se enriquecer ou de se empobrecer, de

---

<sup>1876</sup> Cfr. FANON, Frantz (2008). Op. cit., p. 95.

<sup>1877</sup> Cfr. ROBERTSON, Roland (1999). *Globalização: teoria social e cultural global*. Petrópolis, Vozes, p. 18.

trabalhar no reforço da segurança ou de criar condições para a insegurança, tanto no plano local, quanto no plano internacional<sup>1878</sup>.

Vale dizer que o verdadeiro projeto educativo no contexto poscolonial deve ser um compromisso de trabalhar no desenvolvimento da capacidade crítica, criativa e recreativa dos povos enquanto condição prévia para o resgate da sua auto-estima e da aceitação da sua realidade e do seu real poder de transformar a natureza - pressupostos necessários para uma abertura que não absorve. Educar, neste sentido, é interpelar a consciência dos africanos, no intuito de prevenir e dissuadir que vários intelectuais africanos optem por uma ocidentalização que não ocidentaliza, por se tratar de uma metamorfose que permite a adoção de máscaras brancas sem retirar a substância mais profunda da pele negra. Pois, tal como diz Fanon, o drama de uma tal metamorfose reside no facto de que ela acontece apenas no plano da representação e não no plano genético, cultural ou psicológico<sup>1879</sup>.

Desde logo, é curioso notar que Fanon não fala em pele negra mente branca, nem em pele negra cultura branca, mas em pele negra, máscaras brancas, o que não deixa de ser sintomático e, ao mesmo tempo, revelador de uma verdade dissimulada, mas assumida pelos intelectuais africanos que vêm na epistemologia ocidental - a fonte da qual alimentam o seu complexo de superioridade, não só, como um trunfo ocidental para manter os africanos cativos, mas também como um legado estratégico cuja disseminação massiva configuraria o fim de uma hegemonia exógena, querida, desejada e assumida como endógena. Aliás, é precisamente nesta presunção que se deve situar a falta de vontade civilizadora que ofuscou a linha divisória entre a modernidade e a tradição em África. Esta falta de vontade civilizadora justifica, em grande medida, não só, a crise generalizada de identidade que enferma a África negra na era pós-independência, como também a falta de motivação e de determinação política dos líderes e intelectuais africanos em trilhar novos caminhos de emancipação e de desenvolvimento, numa clara denúncia e renúncia de todas as formas veladas e abertas de manutenção da hegemonia colonial nos Estados-poscoloniais<sup>1880</sup>.

Partindo desta denúncia sobre a falta de vontade política, Fanon admite que, para lá da função alienadora desempenhada pela máquina colonial, a engenharia de alienação do negro encontra o seu momento mais alto na decisão de auto-alienação, isto é, no

---

<sup>1878</sup> Cfr. MBEMBE, Achille (2000). Op. cit., p. 21, 28.

<sup>1879</sup> Cfr. FANON, Frantz (1968). Op. cit., p. 181.

<sup>1880</sup> Cfr. *Ibid.*



momento em que o próprio intelectual negro (o evoluído), embora consciente desta dissimulada integração, preferiu o caminho de proximidade com o branco e de distanciamento com o outro “negro - indígena” com o qual já não pode interagir à vontade, sob pena de negar a sua evolução. Por isso, Fanon situa os fundamentos do processo de alienação do negro no plano psicológico. A alienação do negro encontra o seu terreno fértil na mania de grandeza ou na vontade de potência, usando uma expressão tipicamente nietzschiana, cultivada pelo negro durante o período colonial<sup>1881</sup>.

Foi esta predisposição que facilitou o processo de lavagem cerebral do negro, tendo culminado na exaltação e valorização da cultura ocidental e suscitado, no (ex)colonizado um sentimento de desprezo e de rejeição da sua própria cultura. Contudo, Fanon distingue dois níveis ou tipos de alienação: o primeiro é mais frequente entre os ditos evoluídos, trata-se de uma “alienação de natureza quase intelectual. Esta é uma alienação estratégica que ocorre em forma de instrumentalização da cultura ocidental pelas elites e intelectuais negro-africanos como meio de subjugar os seus próprios congêneres. O segundo nível da alienação envolve as massas. É uma alienação de tipo psicológico que se consubstancia no complexo de inferioridade enquanto “vítimas de um regime baseado na exploração [...], no desprezo de uma certa humanidade, tendo como referência uma cultura tomada por superior”<sup>1882</sup>.

Nesta conformidade, a alienação epistémico-cultural é toda forma de pressão social, política, económica, cultural, legal ou estratégica que coloca o o intelectual africano, em particular, e o negro-africano, em geral, na impossibilidade de levar uma existência normal (de liberdade e dignidade) e de participar na vida social como um sujeito livre, autónomo e autêntico, crítico, ativo, criativo e pensante. E o pior drama desta alienação não reside no facto de o negro ter sido colocado nesta situação, mas em querê-la e instalar-se nela, ou seja, no facto deste último ter preferido a situação de alienação, recusando toda a possibilidade individual ou coletiva de desalienação. Porque, tal como refere Jean-Marie Sountoua, quando os intelectuais interiorizam a cultura ocidental como referência da sua ação, em nome da sua supremacia, esquecem-se de todo tipo de especificidade sociocultural do país real que representam e condenam boa parte dos seus planos (clonados do exterior) ao fracasso<sup>1883</sup>.

---

<sup>1881</sup> Cfr. FANON, Frantz (1952). Op. cit., p. 200.

<sup>1882</sup> Cfr. *Id.*, p. 201.

<sup>1883</sup> Cfr. SOUNGOUA, Jean-Maria (1986). Op. cit., p. 234.

E os factos parecem atestar que as comunidades africanas tendem a reproduzir e, em certos casos, a reforçar o modelo maniqueísta social que denunciaram e combateram durante a colonização. Hoje, as elites e os intelectuais dão impressão de ser uma expressão viva de um assimilacionismo ocidental. A vontade de uma imitação, quase perfeita, dos “*modos vivendi, essendi et operandi*” do Ocidente e o abandono, quase total, de tradições africanas justificam, não só, a frenética vontade de investir na Europa ou no Ocidente, mas também a adoção de práticas e de modelos académicos, científicos, tecnológicos, religiosos, políticos e organizacionais europeus sem qualquer esforço de contextualização ou de reenquadramento, segundo as particularidades específicas do contexto de acolhimento. E tudo isso ocorre numa clara prova de uma vontade assimilacionista que continua a fragmentar a África entre os africanos de pele negra – máscaras brancas e os africanos de pele negra – máscaras negras (a massa indistinta ou os indígenas contemporâneos).

E Fanon deixa transparecer que este fenómeno de auto-alienação das elites e dos intelectuais africanos é uma das grandes causas de tensões permanentes e, conseqüentemente, de subdesenvolvimento do continente africano por ser o lugar simbólico e real de afirmação e de consolidação das diferenças. De recordar que na “*Nègre je suis, nègre je resterai*”, conversa com “Vergès Françoise”, Aimé Césaire já se insurgia contra uma tal tendência, ao considerar o assimilacionismo como uma negação da alteridade negra e uma das causas de subdesenvolvimento de África. Na referida conversa, Aimé Césaire defende, na linha de Fanon, que o desenvolvimento de África passa também pela desalienação do negro, em particular e dos africanos em geral<sup>1884</sup>. De facto, Fanon já apontava o fenómeno de assimilação e suas sequelas como um dos lugares de cristalização da filosofia de bipolarização social e da renúncia de construção de um “Estado-nação” coeso e próspero<sup>1885</sup>.

E do ponto de vista metodológico, Fanon nunca deixou de pensar que o sucesso desta empreitada passa necessariamente por uma reavaliação do fenómeno colonial, seu impacto e suas sequelas na estruturação do Estado-poscolonial em África. Pois, tal como “na fase da luta em que cada combatente carregava a ideia da nação na ponta do braço”, da mesma forma, durante a fase da construção nacional, isto é, na fase pós-colonial, cada cidadão deve compreender que é na ação concreta de cada um, associada ao esforço coletivo do conjunto de cidadãos determinados em levar o projeto de nação avante, que

<sup>1884</sup> Cfr. CÉSAIRE, Aimé (2005). Op. cit., p. 151.

<sup>1885</sup> Cfr. FANON, Frantz (1968). Op. cit., p. 112.

se deve procurar, em consciência, a prosperidade de cada nação<sup>1886</sup>. Mas, para tal, é vital que os africanos compreendam que o verdadeiro projeto de nação se resume num “querer aqui e agora o triunfo do homem total”, isto é, o triunfo de cada cidadão particular e de todos, em geral. Porque é a totalidade de cidadãos singulares e concretos que se chama nação e o contrário é uma pura demagogia. Nesta conformidade, construir a nação é discernir e perceber que se “a construção de uma ponte não vai enriquecer a consciência daqueles que nela trabalham”, então não se construa a ponte. Que “continuem os cidadãos a atravessar o rio a nado ou numa balsa [...]”. Porque a “ponte [...] não deve ser imposta por um deus “*ex-machine*” ao panorama social, mas deve, pelo contrário, sair dos músculos e do cérebro dos cidadãos”<sup>1887</sup>.

Com isso, não nos parece que Fanon tenha pretendido subestimar ou ignorar a importância de engenheiros e de técnicos especializados enquanto garantes da consistência e da qualidade técnica da ponte. Parece-nos que Fanon pretende tão-somente recordar a necessidade do respeito pelo princípio de inclusão social, enquanto uma das grandes bandeiras usadas para a mobilização de massas para a luta contra a exclusão social colonialista. Pois, o esquecimento deste princípio compromete, a partida, o projeto dos Estados independentes de África de se constituir em nações, unas e indivisíveis, enquanto garantia primária de estabilidade de qualquer Estado heterogéneo, como é o caso da maioria dos Estados africanos. Aliás, constitui um imperativo lógico, diz Fanon, que “um governo que se proclama nacional chame a si a totalidade da nação”<sup>1888</sup>.

De facto, a questão da unidade nacional, no interior de cada Estado africano, constitui, na ótica de Fanon, o elemento crucial para se pensar a unidade continental. No entanto, na sua abordagem sobre o projeto de construção de “Estado-nação” em África, Fanon identifica um erro de partida no qual incorreram vários teóricos e intelectuais africanos que refletiram em torno da referida questão, incluindo-se a si mesmo. Este erro consistiu na decisão de combater todas as teses sobre a balcanização dos Estados poscoloniais em África, tendo, para o efeito, ignorado o facto pré-colonial que é o territorialismo<sup>1889</sup>. Recusamos, diz Fanon, de compreender que se é verdade, por um lado, que a Conferência de Berlim, bom ou malgrado, determinou há mais de um século, as fronteiras internas dos Estados africanos, não é menos verdade, por outro lado, que a

---

<sup>1886</sup> Cfr. FANON, Frantz (1968). Op. cit., p. 164.

<sup>1887</sup> Cfr. *Ibid.*

<sup>1888</sup> Cfr. *Id.*, p. 165.

<sup>1889</sup> Cfr. *Id.*, p. 152.

grande maioria destes Estados não tem conseguido, com o modelo de governos centralistas, tirar bom proveito desta extensão territorial e rentabilizar toda a variedade de riquezas contidas em cada uma das regiões que os compõem<sup>1890</sup>.

A verdade é que todas as análises sobre o assunto tomaram a opressão colonial como elemento de referência e não prestaram bastante atenção, nem ao fenómeno de territorialismo, nem ao facto sociológico que qualquer teoria sobre a unidade dos povos, por mais louvável ou simpática que seja, não pode ignorar nem evitar. Deixamo-nos, diz Fanon:

seduzir pela miragem da construção mais satisfatória para o espírito e, tomando nosso ideal como realidade, acreditamos que bastava condenar o territorialismo e seu produto natural, isto é, o micronacionalismo, para vencermos a resistência deles e assegurarmos o êxito do nosso quimérico empreendimento<sup>1891</sup>.

Assumimos contra qualquer prudência metodológica, confessa ainda Fanon, a história da futura nação, espezinhando, com singular desenvoltura, as pequenas histórias locais, quando o necessário seria integrar de forma gradual e harmoniosa a história da vida dos povos, a história dos conflitos tradicionais dos clãs e das tribos na ação decisiva para a qual se convocam os povos – a edificação de uma nação. Ignorou-se, de igual modo, em vários circuitos políticos e administrativos, o facto de que “os velhos são cercados de respeito nas sociedades tradicionais e geralmente revestidos de uma autoridade moral inquestionável”. Logo, a sua ridicularização pública pelos jovens empossados pela autoridade central, em nome de uma conceção moderna do Estado, afirmava-se como o lugar mesmo de questionamento de um projeto de nação que descarta as melhores práticas tradicionais<sup>1892</sup>.

---

<sup>1890</sup> Cfr. FANON, Frantz (1968). Op. cit., p. 152.

<sup>1891</sup> Cfr. *Id.*, p. 131.

<sup>1892</sup> Cfr. *Id.*, pp. 93-94.

## Cap. VIII.

### O PROCESSO DE DESCOLONIZAÇÃO EM ÁFRICA ENTRE ROTURAS E RETOMAS:

#### Indagando a atualidade de Fanon nos “*Post-colonial Studies*”

#### 8.1. Gênese e precursores, preocupações e atualidade dos “*post-colonial studies*”: Uma breve abordagem história

Para situar a gênese dos “*post-colonial studies*”, Achille Mbembe destaca os três momentos centrais que presidiram ao desenvolvimento do pensamento pós-colonial: o primeiro momento foi o de lutas anticoloniais, isto é, o momento inaugural originado pela consciência de contradições resultantes do duplo estatuto do colonizado no contexto colonial: o de indígena e o de sujeito de direito<sup>1893</sup>. Foi precisamente esta consciência de duplo estatuto, que impulsionou as lutas anticoloniais, que constituiu a expressão mais viva e mais eloquente da vontade de autonomia dos indígenas, ávidos de dizer “sou” (*de dire* “*je suis*”), de se dotar de um agir-próprio, de uma vontade cidadina e do direito de participar, tanto na construção dos seus respetivos Estados, quanto na construção do mundo. O segundo momento é o da grande hermenêutica (*high theory*) que tem o seu epicentro no “*Orientalism*<sup>1894</sup>” de Edward Wadie Said, seguido do “*The world, the text, the critic*<sup>1895</sup>” e mais tarde do “*Culture and imperialism*<sup>1896</sup>”, todos do mesmo autor. E o terceiro momento foi marcado por aquilo que Achille Mbembe chama de “facto central da nossa época” – a globalização<sup>1897</sup>.

E para destacar a figura de Edward Wadie Said na gênese dos “*post-colonial studies*”, Achille Mbembe afirma claramente que foi Edward Wadie Said quem lançou os fundamentos académicos do que viria a ser a “*teoria crítica pós-colonial*”. E um dos grandes méritos de Said, sublinha Achille Mbembe, consiste no facto de ter conseguido mostrar que o projeto colonial não se resumia num simples dispositivo económico-militar, como pretendia a “*doxa marxista da época*”. Tendo deixado claro, contrariamente aos intelectuais de tradição marxista, como é o caso de António Francesco Gramsci, que o

<sup>1893</sup> Cfr. MBEMBE, Achille (2010). Op. cit., p. 75.

<sup>1894</sup> SAID, W. Edward (1997). *L'Orientalisme. L'Orient créé par l'Occident*. Paris, Seuil, p. 1.

<sup>1895</sup> SAID, W. Edward (1983). *The World, the text, the critic*. Cambridge, Harvard University Press, p. 1.

<sup>1896</sup> SAID, W. Edward (2000). Op. cit., p. 1.

<sup>1897</sup> Cfr. MBEMBE, Achille (2010). Op. cit., p. 76.

projeto colonial era sustentado por uma infraestrutura discursiva e uma economia simbólica que configurava “um aparelho de saberes cuja violência era tanto epistémica, quanto física”<sup>1898</sup>.

Este argumento de Edward Wadie Said, diz Achille Mbembe, foi reforçado por Ashis Nandy no “*The intimate energy*”<sup>1899</sup>, ao defender a tese segundo à qual a luta contra o colonialismo era uma luta material e mental porque o colonialismo era, antes de mais, uma “questão psíquica”. Estes dois autores são considerados, por muitos estudiosos, como os grandes impulsionadores dos “*post-colonial studies*”. E Achille Mbembe engrossa a lista dos impulsionadores dos referidos estudos, incluindo Max Horkheimer, Theodor W. Adorno<sup>1900</sup>, Gayatri Chakravorty Spivak<sup>1901</sup>, Jacques Derrida<sup>1902</sup> e Homi Bhabha<sup>1903</sup>, todos, no entanto, devedores da herança epistemológica de Frantz Fanon<sup>1904</sup>. Dado que atesta que Fanon foi, e é, incontornavelmente, um dos grandes precursores da crítica pós-colonial. Aliás, a este respeito, Christian Godin afirma taxativamente que não se pode excluir da paternidade dos estudos pós-coloniais as figuras de Aimé Césaire, Léopold Sédar Senghor, Frantz Fanon, Albert Memmi, etc.<sup>1905</sup>.

O terceiro momento, ainda em curso, tem sido marcado por uma grande vaga de intelectuais, dentre os quais: o próprio Achille Mbembe<sup>1906</sup>, Enrique Dussel<sup>1907</sup>, Arjun Appadurai<sup>1908</sup>, Fabien Eboussi Boulaga<sup>1909</sup>, etc., autores com reflexões críticas sobre as formas contemporâneas de instrumentalização da vida perante um capitalismo que, nos dizeres de Achille Mbembe, se recusa de instituir as esferas do vivente como um limite da apropriação económica<sup>1910</sup>. Todos estes autores dão corpo aos chamados “*global studies*”.

<sup>1898</sup> Cfr. MBEMBE, Achille (2010). Op. cit., p. 76.

<sup>1899</sup> NANDY, Ashis (1983). *The intimate energy*. Delhi, Oxford University Press.

<sup>1900</sup> Cfr. ADORNO, W. Theodor & Max HORKHEIMER (1983). *La Dialectique de la raison. Fragments Philosophiques*. Paris, Gallimard.

<sup>1901</sup> Cfr. SPIVAK, C. Gayatri (1989). *A Critic of postcolonial reason*. Cambridge, Harvard University Press. & SPIVAK, C. Gayatri (2009). *Les subalterns peuvent-elles parler?* Paris, Amsterdam.

<sup>1902</sup> Cfr. DERRIDA, Jacques (1967). *De la grammatologie*. Paris, Les Éditions de Minuit.

<sup>1903</sup> Cfr. BHABHA, Homi (1990). *Nation and Narration*. London/New York, Routledge. & BHABHA, Homi (1994). *The location of culture*. London/New York, Routledge.

<sup>1904</sup> Cfr. MBEMBE, Achille (2010). Op. cit., pp. 76-7

<sup>1905</sup> Cfr. GODIN, Christian (2017). “Le postcolonialism: Une stratégie intellectuelle et politique”. In: *Cités, Philosophie, Politique, Histoire*, Paris, PUF, n° 720, p. 13.

<sup>1906</sup> MBEMBE, Achille (2000). Op. cit., p. 1. & MBEMBE, Achille (2016). Op. cit. & Cfr. MBEMBE, Achille (2010). Op. cit., 1.

<sup>1907</sup> Cfr. DUSSEL, Enrique (1998). Op. cit., p. 1.

<sup>1908</sup> Cfr. APPADURAI, Arjun (2007). Op. cit., p. 1.

<sup>1909</sup> Cfr. BOULAGA, E. Fabien (1977). Op. cit., p.1.

<sup>1910</sup> Cfr. MBEMBE, Achille (2010). Op. cit., p. 80.

De facto, Hélène L'Heuillet considera Arjun Appadurai, com a sua obra *“Modernity at large: Cultural Dimensions of Globalization”*, como um dos impulsionadores deste terceiro momento que dá nome aos chamados *“global studies”*, *“globalization studies”* ou *“globalism studies”*<sup>1911</sup>. L'Heuillet reconhece, no entanto, que foi Robert Young que tornou mais explícita a relação entre os *“global studies”* e os *“post-colonial studies”* com a sua proposta de *“globalization from a postcolonial perspective”*, como um dos capítulos da obra *“Postcolonialism: A Very Short Introduction”*, lançada em 2003. Numa lista que integra também as obras de Gayatri C. Spivak: *“An Aesthetic Education on the Era of Globalization”* e de Enrique Dussel: *“Ética de la Liberación en la Edad de la Globalización y de la Exclusion”*.

Vale, mais uma vez, realçar que enquanto tentativa de pensar e problematizar a dominação colonial e as dificuldades e impasses da descolonização, os *“postcolonial studies”*, diz Hélène L'Heuillet, apoiaram-se nos “pensamentos emblemáticos da luta anticolonial [...] de Frantz Fanon”, sobretudo, no *“Les Damnés de la terre”* com prefácio de Jean-Paul Sartre, embora o seu verdadeiro fundador seja Edward Wadie Said que, com o seu *“Orientalisme: L'Orient créé par l'Occident”*<sup>1912</sup>, aproveitou o quadro teórico dos *“post-colonial studies”* desenhado por António Gramsci para tematizar a questão da dominação e da hegemonia cultural da civilização ocidental<sup>1913</sup>. Esta análise foi também retomada, em certa medida, pelos autores da *“French Theory”*, nomeadamente, Michel Foucault, Pierre Bourdieu, Jean-François Lyotard, Jacques Derrida, Gilles Deleuze, Jean Baudrillard, etc. Tendo-se, todavia, demarcado, do maniqueísmo (colonizador/colonizado, Oriente/Ocidente, etc.) de Edward Wadie Said, bem como dos representantes dos *“Subaltern studies”*, tais como Ashis Nandy, Gayatri Spivak, Achille Mbembe, etc.<sup>1914</sup>.

Para prolongar o debate, Nicolas Bancel e Pascal Blanchard, respondendo à questão *“qu'est-ce que le postcolonialisme”*, afirmam tratar-se de uma corrente de pensamento que nasceu dos trabalhos dos subalternistas, sobretudo, indianos que, nos anos de 1970, procuravam inverter a historiografia da descolonização da Índia, resgatando o papel desempenhado pelas castas inferiores no processo da libertação da

<sup>1911</sup> Cfr. L'HEUILLET, Hélène (2017). “Les études postcoloniales, une nouvelle théorie de la domination”. In: *Cités, Philosophie, Politique, Histoire*. Paris, PUF, n° 720, p. 44.

<sup>1912</sup> SAID, W. Edward (1978). *L'Orientalisme. L'Orient créé par l'Occident*. Paris, Éditions de Seuil, 1980, Trad. Malamoud.

<sup>1913</sup> Cfr. L'HEUILLET, Hélène (2017). Op. cit., p. 44.

<sup>1914</sup> Cfr. *Id.*, p. 45.

Índia do jugo colonial<sup>1915</sup>. Foi com o impulso destes trabalhos, mas sobretudo, com o aparecimento do “*L’Orientalisme*” de Edward Wadie Said, em 1978, que o pós-colonialismo se assume como um “conjunto de pesquisas visando, por um lado, romper com as cronologias fundadas na história política do Ocidente, contestando a ruptura das descolonizações, privilegiando a longa duração e considerando, por outro lado, a colonização como um processo dialético que afeta, tanto as metrópoles, quanto as colônias, no intuito de desconstruir a visão “ocidentalocêntrica” da história”<sup>1916</sup>.

Importa referir, mais uma vez, que de Fanon a Achille Mbembe, este movimento de desconstrução nunca se confundiu com um pensamento anti-europeu. Porque o seu grande propósito foi sempre de permitir um novo encontro da Europa com as outras nações, em geral, e com a África, em particular, num contexto de uma nova geopolítica e de um novo quadro psicológico e epistemológico. Pois, tal como diz Achille Mbembe, se o passado colonial punha o “exterior no aqui” (*l’ailleurs dans l’ici*), o presente pós-colonial deve, não com o reflexo invertido, mas com o olhar cruzado, pensar o “aqui no exterior” (*l’ici dans l’ailleurs*)<sup>1917</sup>. Não é por acaso que os estudos pós-coloniais preocupam-se, entre outras temáticas, com os desafios de aculturação e de convivência dos Estados e dos povos no espaço global. Aliás, Claire Joubert afirma, a este propósito, que, desde 1996, os estudos pós-coloniais começaram a prestar particular atenção às novas dinâmicas da mundialização<sup>1918</sup>.

De facto, ao questionar os limites geográficos e históricos de um universalismo humano que se particularizou, desde o seu alvorecer, o movimento pós-colonial, tal como, diz Danilo Martuccelli, não se limitou a introduzir outros lugares geográficos do mundo na análise, mas, também, procurou aprofundar as consequências analíticas, epistemológicas, políticas e culturais subjacentes nas narrativas hegemónicas e eurocéntricas da modernidade ocidental<sup>1919</sup>. Esta dinâmica de questionamento que encontrou a sua sistematização nos “estudos pós-coloniais” ou “*postcolonial studies*” concentrou-se, numa primeira fase, em torno de questões ligadas à identidade nacional; à industrialização; à independência política dos Estados-africanos; à sua libertação e

<sup>1915</sup> Cfr. BANCEL, Nicolas & Pascal Blanchard (2017). “Un postcolonialism à la française”. In: *Cités, Philosophie, Politique, Histoire*. Op. cit., p. 55.

<sup>1916</sup> Cfr. *Ibid.*

<sup>1917</sup> MBEMBE, Achille (2010). Op. cit., p. 107.

<sup>1918</sup> JOUBERT, Claire (2014). *Le postcolonial comparé: anglophonie, francophonie*. Paris, Presses Universitaires de Vincennes (PUV), p. 12.

<sup>1919</sup> Cfr. MARTUCCELLI, Danilo (2017). “Pour et contre le postcolonialisme”. In: *Cités, Philosophie, Politique, Histoire*. Paris, PUF, n.º. 720, p. 26.



independência econômica; à estrutura de classes; ao hibridismo cultural ou à dupla consciência do colonizado, sempre em referência à geografia de dominação emergida da modernidade ocidental.

Importa, desde logo, salientar que Danilo Martuccelli coloca, na linha de frente deste movimento intelectual, individualidades como William Edward Burghard Du Bois, Frantz Omar Fanon, Aimé Césaire, Paul Gilroy, Ashis Nandy, etc<sup>1920</sup>. Na mesma ordem de ideias, Azadeh Kian reafirma a posição segundo à qual, o “pós-colonialismo” é, antes de mais, um projeto intelectual que procura, por via da literatura, combater a violência epistémica, simbólica e real que impregna as categorias coloniais coisificantes, bem como combater os mitos eurocêntricos da modernização<sup>1921</sup>. Posição também reforçada por Boaventura de Sousa Santos, nas “Espistemologias do Sul”<sup>1922</sup> e por Christian Godin para quem o “pós-colonialismo” representa um protesto intelectual, tanto da ideia (contestável) de que são sempre os vencedores que escrevem a história, quanto da aberração europeia e ocidental que, de variadíssimas formas, procura insistir na consagração da sua história particular como uma história universal<sup>1923</sup>.

Nesta senda, o pós-colonialismo é também um esforço de reapropriação do discurso, do logos e do vigor existencial confiscados aos povos das periferias; um combate contra o nacionalismo metodológico, característica da história etnocêntrica do século XIX e um pugnar por uma “história realmente mundial, isto é, global e conectada”; um desafio de reajustamento e reapropriação de um saber, há muito, alienado pela filosofia ocidental e mascarado por uma pseudo-objectividade ao serviço de uma mundividência dominadora<sup>1924</sup>. O pós-colonialismo é, neste sentido, um questionamento desta modernidade ocidental feita nacionalismo metodológico que se assumiu como uma colonização do espaço e do tempo que, ao fundar o império universal, fez do universal uma forma de imperialismo. E, hoje, mais do que nunca, os “*post-colonial studies*” têm sido, parafraseando Jean-François Bayart, um verdadeiro palco “*disputationes*” ou um “carnaval académico”. Não tanto, no sentido da imprecisão ortográfica, do conceito em análise, como pretende Jean-François Bayart<sup>1925</sup>, mas sobretudo no sentido da abundância

<sup>1920</sup> Cfr. MARTUCCELLI, Danilo (2017). Op. cit., p. 27.

<sup>1921</sup> Cfr. KIAN, Azadeh (2010). “Introduction: Genre et perspectives post/décoloniales”. In: *Les Cahiers du CEDREF*, Université Paris-Diderot, n°17, p. 7.

<sup>1922</sup> Cfr. SANTOS, Boaventura de Sousa/Maria Paula MENESES. 2018 (2010). Op. cit., p. 1.

<sup>1923</sup> Cfr. GODIN, Christian (2017). Op. cit., p. 13.

<sup>1924</sup> Cfr. *Id.*, p. 16.

<sup>1925</sup> Cfr. BAYART, Jean-François (2010). *Les études postcoloniales: Un carnaval académique*. Paris, Karthala, p. 6.

de literatura em torno, tanto do conceito “pós-colonial<sup>1926</sup>”, com destaque para o prefixo “pós”, quanto do conceito “poscolonial<sup>1927</sup>”, numa única palavra.

De facto, Christian Godin atesta claramente que as mais distintas correntes pós-colonialistas (sejam elas de matriz norte-americana, latino-americana, francesa ou africana), apresentam uma unidade de pensamento, mais naquilo que recusam do que naquilo que afirmam<sup>1928</sup>. Pelo que é preciso sublinhar que, apesar dos dissensos, tal como acontece em qualquer ramo do saber, os “*post-colonial studies*” reúnem sentidos, consensos e, por conseguinte, não podem ser, de forma indiscriminada, reduzidos a formas mais extremas do “*cultural turn*<sup>1929</sup>” dos anos 1980-1990, como insinua Jean-François Bayart ao considerar que, do ponto de vista metológico, os “*post-colonial studies*” ocupam-se menos com as práticas ou com a realidade, atendo-se mais aos discursos e às representações sobre o fenómeno colonial de onde elaboram as suas dissertações e, em alguns casos, extrapolando de forma abusiva<sup>1930</sup>.

Aliás, uma tal apreciação torna-se ainda mais criticável pelo facto de que os “*post-colonial studies*”, feitos por autores africanos ou latino-americanos, incluem também a crítica pós-colonial dos Estados africanos ou latino-americanos a partir de uma análise assente nos factos, embora balanceada entre a indução e a dedução, sobretudo nas análises com pendor filosófico. Para assentar o debate, Danilo Martuccelli no seu “*pour et contre le post-colonialisme*”, afirma que o pós-colonialismo designa, ao mesmo tempo, uma perspetiva de análise, um projeto político, uma periodização histórica e um movimento intelectual. Trata-se de um movimento que reúne uma enorme variedade de pensadores e de sensibilidades, embora tenda, no essencial, a ser um olhar crítico em relação às narrativas hegemónicas e eurocêtricas da modernidade ocidental<sup>1931</sup>. O que mostra, claramente, que não obstante as inúmeras divergências, do ponto de vista de perspetivas e conteúdos, existe uma grande convergência entre os autores dos “*Post-colonial studies*”.

<sup>1926</sup> L’expression “*post-colonial*” renvoie à l’exercice de penser le poscolonial comme tout ce qui procède du fait colonial, sans distinction de temporalité. Cfr. GUPTA, Akhil (2007). “Une théorie sans limite”. In: Marie-Claude SMOUTS. *La situation postcoloniale: les “postcolonial studies” dans le débat français*, Paris, Presses de Sciences Po, p. 218.

<sup>1927</sup> Alors que l’expression “*postcolonial*” désigne ce qui vient chronologiquement après la colonisation. Cfr. *Ibid.*

<sup>1928</sup> Cfr. GODIN, Christian (2017). *Op. cit.*, p. 13.

<sup>1929</sup> *The Cultural Turn involved a wide array of new theoretical impulses coming from fields formerly peripheral to the social sciences, especially post-structuralism, cultural studies, literary criticism, and various forms of linguistic analysis, which emphasized the causal and socially constitutive role of cultural processes and systems of signification.* Cfr. STEINMEZ, George (1999). *State/culture: State-formation after the cultural turn*. Ithaca and London, Cornell University Press, pp. 1-2.

<sup>1930</sup> BAYART, Jean-François (2010). *Op. cit.*, p. 44.

<sup>1931</sup> MARTUCELLI, Danilo (2017). *Op. cit.*, p. 25.

E para reforçar a ideia da existência de um consenso entre os estudiosos dos “*post-colonial studies*”, Hélène L’Heuillet afirma que os “*post-colonial studies*”, desde a altura da sua aparição nas universidades norte-americanas, nos anos de 1980, antes de se difundirem, um pouco por todo o mundo, focaram-se mais nos temas como: a descolonização das antigas colónias europeias, principalmente depois da segunda guerra mundial e a inauguração de uma nova geopolítica mundial; o emergir de uma nova história das noções; a afirmação do direito dos povos de dispor de si-mesmos; a concretização do sonho da liberdade e da prosperidade dos povos (ex)colonizados, etc<sup>1932</sup>.

E para conferir atualidade ao debate sobre o tema em análise, Nicolas Bancel e Pascal Blanchard declaram que, hoje, a teoria pós-colonial faz parte dos programas curriculares de várias universidades dos Estados Unidos de América, do Reino Unido, do Brasil, da Índia, da Alemanha, e de vários países da África e da América do Sul, ao lado de temas como “*Ethnic studies*”, “*Racial studies*”, “*Gender studies*”, etc. E ocupam um lugar bastante significativo no debate intelectual e académico, particularmente na esfera de ciências sociais<sup>1933</sup>. Todavia, sublinham que em França, os “*post-colonial studies*”, são objeto de uma crítica teórica e académica que encontra o seu fundamento na crítica política e ideológica que emerge da síndrome francês face ao seu passado colonial e cujas consequências figuram ainda na ordem do presente. Para vingar uma tal atualidade no tardio contexto francês, Nicolas Bancel e Pascal Blanchard fazem uma recolha dos mais recentes estudos e estudiosos que, numa perspetiva de crítica e autocrítica, têm vindo a tornar os “*post-colonial studies*” cada vez mais visíveis e desafiantes<sup>1934</sup>.

Integram este mosaico de trabalhos e personalidades, o “*Identités et cultures: Politiques des “cultural studies”*”, de Stuart Hall, 2007; o “*Penser le post-colonial: Une introduction critique*”, de Neil Lazarus, 2006; os vários dossiers sobre os estudos pós-coloniais publicados na Revista “*Vingtième siècle*”, com o intitulado “*Memoire Europe-Asie*” em Abril de 2007; os estudos pós-coloniais publicados na Revista “*Multitudes*”, com o intitulado “*Post-coloniale et politique de l’histoire*” em 2006, bem como os estudos publicados na Revista “*Labyrinthe*”, com o intitulado “*Faut-il être post-colonial*”, em 2006. Engrossam, ainda, esta lista, trabalhos de vários estudiosos de sociologia, de ciências políticas, de filosofia, de antropologia, de história, de literatura, etc., tais como, Nacira Guénif Souilamas; Patrick Weil; Achille Mbembe; Didier Lapeyronnie; Dominic

<sup>1932</sup> Cfr. L’HEUILLET, Hélène (2017). Op. cit., pp. 41.

<sup>1933</sup> Cfr. BANCEL, Nicolas & Pascal Blanchard (2017). Op. cit., p. 53.

<sup>1934</sup> Cfr. *Id.*, pp. 56-57.

Thomas; Eric Fassin; Ahmed Boubeker; Françoise Vergès; Said Bouamama; Marie-Claude Smouts; Jean-Pierre Moura; Matthieu Renault; Benjamin Stora, etc. Uma atualidade que se torna mais animada com a corrente de resistência aos “*post-colonial studies*”, integrando personalidades como: Jean-Pierre Chrétien; Gérard Noiriel; Jean-François Bayart; Jean-Loup Amselle; Jean Coppans; Claude Liauzu; Yves Lacoste; Bernard Lugan; Marc Michel; Daniel Lefeuvre, Emmanuelle Sibeud, etc.<sup>1935</sup>. Pelo que se deve concluir que os “*post-colonial studies*” constituem um campo de estudo bastante objetivo, atrativo, atual e atuante, sobretudo num contexto em que crescem cada vez mais as tendências de uma globalização de exclusão, num mundo que, teoricamente, pelo menos desde a perspectiva tanto do “Pacto Internacional relativo aos direitos civis e políticos”, quanto da “Declaração das Nações Unidas sobre os direitos dos povos autóctones”<sup>1936</sup>, abomina o espírito e as práticas colonialistas e, no entanto, no dia-a-dia revela um enorme fascínio em cultivar o referido espírito e perpetuar as suas práticas no tempo e no espaço.

## **8.2. Da analítica dos conceitos: “pós-colonização”, “des-colonização” e “anti-colonização” nos “*post-colonial studies*” à verificação do lugar de Fanon na construção da crítica pós-colonial dos Estados africanos**

Existe alguma relação conceitual entre os termos pós-colonização e descolonização? Esta pergunta, aparentemente, supérflua, mas revestida de uma grande complexidade na ordem analítica e prática, conduz-nos para uma outra pergunta de fundo: é possível apreender o real significado do conceito “pós-colonização”, em África, sem questionar a sua relação com o “anti-colonialismo” enquanto sentimento de abominação do fenómeno e das práticas coloniais, tanto na sua versão mais antiga, quanto nas suas versões mais renovadas para, conseqüentemente, indagar o seu impacto efetivo no processo da descolonização? Na verdade, esta indagação é crucial para elucidar os limites de uma poscolonização que terá ficado aquém da verdadeira descolonização, por não ter sido o corolário necessário de uma anti-colonização autêntica, como ficou patente nos capítulos anteriores. Mas, o aprofundamento do exame conceitual, aqui proposto, lança-nos, inevitavelmente, para o campo dos chamados “*post-colonial studies*” de onde

<sup>1935</sup> Cfr. BANCEL, Nicolas & Pascal Blanchard (2017). Op. cit., pp. 58, 60.

<sup>1936</sup> HAUT-COMMISSARIAT AUX DROITS DE L’HOMME (2013). *La Déclaration des Nations Unies sur les droits des peuples autochtones: Un manuel à l’intention des institutions nationales des droits de l’homme*. Genève, Section des Peuples Autochtones et des Minorités, pp. 3-39.

extraímos uma boa parte dos nossos argumentos de razão com vista a tornar inteligíveis as questões acima colocadas.

Importa, desde logo, referir que encontramos em Achille Mbembe elementos bastante significativos para a dedução de respostas possíveis às questões, ora, levantadas. O primeiro consiste na consideração da crítica pós-colonial como uma espécie de assunção do fracasso do projeto de descolonização desde as políticas às estruturas económicas e administrativas dos Estados-poscoloniais de África. O segundo, reside na assunção da crítica pós-colonial como uma proposta de superação do Estado-poscolonial e um pugnar por um novo Estado, isto é, um Estado “pós-pós-colonial” em África<sup>1937</sup>. De facto, entre os teóricos dos “*post-colonial studies*”, muitos defendem que as próprias noções de “pós-colonização” e de “des-colonização” implicam uma crítica do colonizador, mas sobretudo, do colonizado. Esta é, de resto, a posição de Frantz Fanon, de Fabien Eboussi Boulaga, do próprio Achille Mbembe, de Tshiyembe Mwayila, de Axelle Kabou, etc.

E para reforçar a necessidade de uma crítica pós-colonial em relação à prestação dos Estados-poscoloniais em África, Achille Mbembe fala de um “postcolonialisme” que logrou realizar a deslocação dos atores, mantendo as mesmas estruturas, na medida em que a experiência vivida atesta que, em vários aspetos da vida, o outro do indígena (negro) deixou de ser um colono estrangeiro e passou a ser um irmão<sup>1938</sup>. E para reforçar esta tese, Tshiyembe Mwayila, no “*L'État postcolonial: facteur d'insécurité en Afrique*”, interpõe os princípios de rotura e de retoma entre os conceitos “pós-colonização” e “des-colonização”, pondo a nu a ambiguidade dos Estados-poscoloniais, que o levou a pugnar pelo seu fim e pela necessidade do advento do “Estado-espaço (*État-espace*) em África como alternativa do Estado-poscolonial falido<sup>1939</sup>. Com este rasgo epistemológico, Tshiyembe Mwayila procura mostrar que a poscolonização em África não foi forçosamente consequência de um sentimento “anti-colonialista” coletivo.

E por conta disso, o fenómeno poscolonial em África não foi um fenómeno “pós-colonial” e, conseqüentemente, não deu lugar à uma des-colonização efetiva do continente africano. Porquanto, a poscolonização vivida em África revelou-se incapaz de se transformar em des-colonização efetiva na medida em que esta última continua a ser uma utopia e, ao mesmo tempo, um desafio de superação de categorias e de configurações

<sup>1937</sup>Cfr. MBEMBE, Achille (2010). Op. cit., p. 57.

<sup>1938</sup> Cfr. MBEMBE, Achille (2000). Op. cit., p. 9. & Cfr. GODIN, Christian (2017). Op. cit., p. 19.

<sup>1939</sup> Cfr. MWAYILA, Tshiyembe (2000). Op. cit., p. 139.

sociais de tipo colonial em quase todos os Estados-poscoloniais de África, sobretudo, a sul do Saara. E para sublinhar a compenetrabilidade conceitual existente entre a des-colonização, enquanto horizonte teleológico, e a pós-colonização, Matthieu Renault partilha do entendimento de Kwame Anthony Appiah, para quem o conceito “poscolonial” designa, não apenas a fase da história posterior ao período colonial, mas, também e sobretudo, uma condição histórica que faz alusão a um tipo de relações de forças coloniais que ainda subsistem no contexto da chamada África-independente<sup>1940</sup>. Com esta assunção, tanto Matthieu Renault, quanto Kwame Anthony Appiah, reforçam a ideia de uma poscolonização que deveria ter sido uma des-colonização do poder e da mente, a partir de um conjunto de condições de possibilidades conducentes a uma verdadeira soberania política, geradora de um equilíbrio relacional entre os Estados africanos e os seus respetivos povos.

E mostram, no entanto, que um tal pressuposto seria possível se o anti-colonialismo, em África, tivesse sido expressão coletiva de repulsa e rejeição de todas as formas de manutenção de vestígios do colonialismo que configuram o quadro da negação implícita ou explícita de uma des-colonização que pudesse conferir conteúdo a advento do momento “pós-colonial” nos Estados-independentes de África. O certo é que Kwame Anthony Appiah, numa dinâmica inversa, admite a existência de uma relação intrínseca entre o pós-colonialismo e o colonialismo ou entre a pós-colonização e a colonização, na medida em que o pós-colonialismo, enquanto corolário necessário do colonialismo é, em última análise, o lugar da crítica, do questionamento e do balanço de resquícios coloniais na realidade sociopolítica e socioeconómica vivida no contexto dos Estados-poscoloniais de África<sup>1941</sup>. Aliás, é desde esta perspetiva que o pós-colonialismo se tem assumido, também, como uma crítica às grandes potências europeias, bem como às burguesias africanas que, para alimentar o seu instinto de dominação, promovem e defendem, de forma aberta ou velada, estruturas sociais, económicas, políticas, académicas e culturais que configuram quadros sociais com um fundo inquestionavelmente colonialista, dando assim, matéria e forma às diversas estruturas neocoloniais que grassam e desgraçam vários Estados-poscoloniais de África, sobretudo a sul do Saara<sup>1942</sup>.

<sup>1940</sup> Cfr. APPIAH, A. Kwame (1991). “Is the Post- in Postmodernism the Post-in Postcolonial?” In: *Critical Inquiry*, Vol. 17, nº2, p. 337. & Cfr. RENAULT, Matthieu (2011). Op. cit., pp. 19-20.

<sup>1941</sup> Cfr. APPIAH, A. Kwame (1991). Op. cit., pp. 340-342.

<sup>1942</sup> Cfr. *Id.*, p. 350.

Na sua hermenêutica do conceito “pós-colonial”, Samba Diop parece alinhar no mesmo diapasão de Kwame Anthony Appiah a partir de um exame dos conceitos “poscolonização” e des-colonização, no intuito de aferir a possível relação entre si, partindo do seguinte raciocínio: se o prefixo “post” no conceito “postcolonialisme”, designa a posteridade no espaço ou no tempo, então torna-se lógico deduzir que o conceito “pós-colonial” se refere à análise dos factos políticos, sociais e culturais subsequentes ao período colonial na sua relação com este período. Neste sentido, a fase “poscolonial”, enquanto indicação cronológica, corresponde apenas à fase posterior às independências dos países antes colonizados<sup>1943</sup>. Um entendimento similar vem de Akhil Gupta que, ao contrapor a ideia da imprecisão conceitual do poscolonialismo aventada por Jean-François Bayart, defende que a primeira forma de escrita, isto é, “poscolonial” numa única palavra “designa o que vem cronologicamente depois da colonização”. Ao passo que a segunda forma, que realça o prefixo “pós-colonial”, remete para um “pensar pós-colonial”, enquanto referência a “tudo quanto procede do facto colonial, sem distinção da temporalidade”<sup>1944</sup>.

Existe, desde esta perspectiva, uma grande similitude entre o termo “pós-independência” e o conceito “poscolonial”. Todavia, se, por um lado, a análise do conceito “poscolonial”, sem qualquer destaque para o prefixo “pós” permite a aferência da similitude entre o período “pós-independência” e o contexto “poscolonial”, por outro lado, a mesma análise, com o destaque para o prefixo “pós”, permite a dedução do distanciamento entre a “pós-independência” e a “des-colonização” enquanto este último conceito mais análogo ao conceito “pós-colonial”, na medida em que o conceito “pós-independência” assinala o momento cronológico em que se deu o fenómeno “poscolonial” que se consubstancia, em vários aspectos, na manutenção do retrato da realidade colonial, não obstante a assunção de um conjunto de dados, como: a bandeira, o hino nacional, um governo autóctone, um espaço territorial bem delimitado, um exército nacional, etc. Neste sentido, o conceito “pós-colonial” é mais teórico e analítico, mais abrangente e mais futurista porquanto visa examinar o conteúdo dos Estados-poscoloniais no intuito de apurar os níveis de prossecução dos ideais norteadores do projeto de des-colonização enquanto tal. Daí a sua complexidade e suscetibilidade a equívocos<sup>1945</sup>.

---

<sup>1943</sup> Cfr. DIOP, Samba (2017). Op. cit., p. 140.

<sup>1944</sup> Cfr. GUPTA, Akhil (2007). Op. cit., p. 218.

<sup>1945</sup> Cfr. *Ibid.*

Para realçar uma tal complexidade, Samba Diop recorda que o conceito “pós-colonial” surgiu depois da independência da Índia em 1947, antes da sua entrada no léxico político e social da Austrália, da Nova-Zelândia, da Grã-Bretanha, da África do Sul, do Canadá, etc., e do seu uso mais generalizado no espaço da Commonwealth, onde se desenvolveu. O que mostra claramente que o âmbito do significado possível do conceito pós-colonial no contexto inglês, não é necessariamente o mesmo no contexto francófono ou lusófono, por exemplo. Esta diferença de natureza teórico-doutrinal reforça a suscetibilidade do conceito em análise a equívocos decorrentes de conflitos de interpretações inerentes à própria geografia colonial<sup>1946</sup>. Para aclarar a sua reflexão, Samba Diop recorre à “*Nation and Narration*” de Homi k. Bhabha para sublinhar que muitos intelectuais franceses têm dificuldades em compreender a pertinência da teoria post-colonial em relação às opiniões políticas e culturais em curso, apesar de reconhecerem a persistência de movimentos de exportação da cultura francesa, na condição de cultura dominante, no estrangeiro, sobretudo, nos países africanos<sup>1947</sup>.

Retomando a temática sobre a complexidade do conceito “poscolonial”, Achille Mbembe afirma que o referido conceito se refere, por um lado:

à uma identidade própria de uma determinada trajetória histórica, àquela de sociedades recentemente saídas da experiência que foi a colonização [...] considerada como uma relação de violência por excelência”<sup>1948</sup>.

Como se pode apreender, nesta primeira análise, Achille Mbembe atribui uma dimensão passada ao conceito “poscolonial”, aproximando-o a um passado de violência vivida por uma determinada sociedade. Mas na citação que segue, Achille Mbembe vê na “pós-colonização” o lugar de questionamento de todos os resquícios deste passado de violência e suas incidências no presente. Aqui a “pós-colonização” é uma espécie de “*mise en cause*” radical da “poscolonização” enquanto:

uma pluralidade caótica, provida de uma coerência interna, de sistemas de sinais próprios, de maneiras próprias de fabricar os simulacros ou de reconstruir os estereótipos, de uma arte específica de desmedida, de formas peculiares de expropriar os sujeitos de suas identidades<sup>1949</sup>.

Desde esta perspetiva, o conceito “pós-colonial” enquanto referência que marca, no tempo e no espaço, a linha divisória entre o passado colonial e presente não-colonial que, no entanto, preserva a herança colonial e, ao mesmo tempo, uma espécie de

<sup>1946</sup> Cfr. DIOP, Samba (2017). Op. cit., p. 140.

<sup>1947</sup> Cfr. BHABHA, Homi (1990). Op. cit., p. 6. & Cfr. DIOP, Samba (2017). Op. cit., p. 140

<sup>1948</sup> MBEMBE, Achille (2000). Op. cit., p. 139.

<sup>1949</sup> Cfr. *Id.*, p. 140.



barómetro para medir os níveis de prevalência da cultura colonial nas novas estruturas sociais dos Estados-poscoloniais, permite marcar, no entender de Achille Mbembe, o distanciamento contra três atitudes ou posicionamentos presentes entre os protagonistas dos “*Subaltern studies*” nomeadamente: o afro-pessimismo, o africanismo insano e o afro-radicalismo. i) O afro-pessimismo se consubstancia no discurso malicioso e irracional que celebra o desprezo e os insultos sobre a congénita incapacidade dos africanos em ser os protagonistas da sua própria história e destino; ii) o africanismo insano se resume na incapacidade de pensar o continente africano de forma transversal e comparativa, em nome de uma vontade de auto-afirmação que volta às costas à realidade e se recusa de assumir as múltiplas fragmentações internas que empatam qualquer voo seguro e sustentável para o verdadeiro desenvolvimento deste continente<sup>1950</sup>.

Com efeito, o africanismo insano, diz Achille Mbembe, prefere pensar a África a partir de: “meias verdades, de mentiras, de ficções e anedotas [...] que ninguém pode verificar, mas às quais todos subscrevem e repetem [...]”. E iii) o afro-radicalismo é uma espécie de afro-centrismo que, nas suas mais variadas formas (o nacionalismo, o pan-africanismo, a negritude, a “Egipto-mania”, etc.), se assume como uma espécie de concentração do debate entre a África e o seu grande “outro”, o Ocidente. Trata-se de uma forma leviana de concentrar o conflito entre o pai e o filho, isto é, entre colonizador e colonizado, ocultando a intensidade da violência fratricida e o estatuto problemático da irmã e da mãe que ainda desafiam o espaço poscolonial africano<sup>1951</sup>. Nesta conformidade, o conceito “des-colonização” assume-se como um desafio de rotura com os binários coloniais (branco/negro; superior/inferior; bem/mal; senhor/subalterno, incluído/excluído; rico/miserável; explorador/explorado, etc.) enquanto configurações do maniqueísmo político, social e económico de índole colonialista que se transformou no elemento estruturante dos Estados-poscoloniais de África.

Desde esta perspetiva a des-colonização, tal como defende Matthieu Renault, é uma crítica à realidade poscolonial; um contínuo desfazer-se de teorias de dominação nascidas do ocidente e enraizadas na realidade africana, no intuito de desconstruir, não só, a hegemonia dominante europeia, mas também toda a lógica maniqueísta constitutiva do espírito colonialista que minou e deturpou os ideais de todas as lutas pela independência dos Estados africanos<sup>1952</sup>. Por isso, Jacques Derrida, desde a leitura de

<sup>1950</sup> Cfr. MBEMBE, Achille (2000). Op. cit., p. ix.

<sup>1951</sup> Cfr. *Id.*, pp. x-xi

<sup>1952</sup> Cfr. RENAULT, Matthieu (2011). Op. cit., p. 21.

Matthieu Renault, defende que a crítica pós-colonial é uma prática de desconstrução de um “discurso que empresta à uma civilização os recursos necessários à desconstrução de uma determinada herança”. Por conseguinte, os conceitos “pós-colonização”, “anti-colonização” e “des-colonização” tendem a expressar uma preocupação comum de identificação e superação dos mal-estares emergidos no contexto colonial e reassumidos no contexto poscolonial de muitos Estados africanos<sup>1953</sup>.

Desde esta perspectiva, os três conceitos, em análise, remetem, do ponto de vista teleológico, para um único propósito: o combate e o fim da mentalidade e de sequelas do colonialismo, quer na sua modalidade mais tradicional e clássica, quer na sua modalidade mais moderna e refinada, isto é, o neocolonialismo, tanto na sua dimensão endógena, quanto na sua dimensão exógena<sup>1954</sup>. Pois, apenas esta harmonia ou simbiose conceitual poderia tornar sustentável a ideia de uma rotura radical e absoluta dos africanos com a auto-colonização “voluntária” em que se encontra mergulhado o continente africano hoje. Mas aqui, os termos radical e absoluto, de autoria de Fanon, admitem, dentro de uma contradição assumida como uma forma metodológica de conduzir o argumento, um duplo movimento: o de rotura e o de retoma. Com efeito, a noção fanoniana de retoma, seguida de rotura opõe-se à noção de assimilação em oposição ao retorno de Jarava Lal Mehta para quem os desafios da des-colonização passam necessariamente pela europeização ou ocidentalização do terceiro-mundo, assumindo, claramente, que:

não há outro caminho aberto para nós [...] senão o da europeização.  
[...] O caminho em direção à europeização é o que está mais próximo  
de nós e o caminho de retorno é o mais longo<sup>1955</sup>.

Para lá da possível objetividade e realismo subjacentes na afirmação de Lal Mehta, parece-nos, contudo, que Lal Metha terá negligenciado o facto de que o movimento de rotura e retoma que caracteriza a dinâmica da des-colonização radical de África, tal como sugerido por Fanon, pressupõe um “*sapere aude*”, parafraseando Immanuel Kant, isto é, uma capacidade “*d’être-soi-même*”, que desafia qualquer sujeito livre e racional, tal como diz Elungu Pene Elungu, a desvendar as ambiguidades e as contradições subjacentes na nova ordem da racionalidade moderna (ocidental) que confundem a exigência da globalização com a europeização que, ao apostar na filosofia de assimilação e de sujeição dos mais fracos à civilização dominante, não deixa de ser uma outra modalidade de

<sup>1953</sup> Cfr. RENAULT, Matthieu (2011). Op. cit., p. 22.

<sup>1954</sup> Cfr. APPIAH, A. Kwame (1991). Op. cit., p. 350.

<sup>1955</sup> MEHTA, L. Jarava (1976). *Martin Heidegger: The way and the vision*. Honolulu, The University Press of Hawaii, p. 446.

colonização do continente africano<sup>1956</sup>. Aliás, a racionalidade moderna, enquanto manifestação de uma razão calculadora, manipuladora e utilitarista, emergida da lógica capitalista que norteou os ideais colonialistas, opõe-se ao projeto de construção de um humanismo universal e excêntrico.

É certo, pois, que a África precisa ainda de trilhar, em muitos aspetos, o caminho da renúncia à concepção mítica do mundo e ao culto da vida para abraçar a vida da razão. Todavia, esta razão não pode ser aquela instrumental, mas uma razão “racional” que mede todas as consequências do agir humano e opera apenas por medida, segundo o princípio da razoabilidade. Qualidade que a razão ocidental, “de inspiração capitalista”, não parece possuir ou, pelo menos, não parece exaltar. Aliás, Elungu Pene Elungu recorda que esta razão ocidental dita universal, dentro da lógica paradoxal que assiste a uma tal assunção que não deixa de reivindicar a sua universalidade, tem sido, ao longo da história, constantemente suspeitada, criticada, não na sua marcha em direção ao universal, mas na sua tentativa incessante e continuamente renascente de confundir a particularidade com a totalidade e de se transformar em ideologia ou em ideologias que celebram o instinto de dominação e assinam a missão de ocultar o real e de interromper o curso multi-dimensional e “multi-existencial” da história<sup>1957</sup>.

Daí a necessidade de realçar que as noções fanonianas de rotura e de retoma adquirem maior inteligibilidade na analítica do conceito “pós-colonial”, feita por Kwame Anthony Appiah que identifica, na justaposição do prefixo “pós” ao conceito “colonial” “pos-colonial”, a confluência da dimensão temporal e espacial. Reflexão que leva Matthieu Renault a admitir que em Kwame Anthony Appiah o significado do “pós” no “pós-colonialismo” é, simultaneamente, histórico, “geográfico e geopolítico porquanto faz eco às políticas e ao imaginário colonial do espaço” no contexto pós-independência dos Estados africanos<sup>1958</sup>. Ou seja, em Kwame Anthony Appiah a noção do pós-colonialismo repousa sobre um emaranhado do tempo e do espaço, da história e da geografia. Por conseguinte, falar do pós-colonialismo, em Kwame Anthony Appiah, é, no fundo, falar de uma reversão seguida de uma inversão de perspetivas na medida em que o “pós” enuncia um desafio e uma exigência de abertura do género humano ao universal, em oposição à realidade vivida no tempo e no espaço colonial. E são, precisamente, estes dois conceitos de reversão e de inversão que tornam inteligível o

---

<sup>1956</sup> Cfr. ELUNGU, P. Elungu (1987). Op. cit., p. 7.

<sup>1957</sup> Cfr. *Ibid.*

<sup>1958</sup> Cfr. RENAULT, Matthieu (2011). Op. cit., p. 19.

binómio fanoniano de rotura e retoma na medida em que introduz a ideia de regressão e de transposição. Regressão às virtudes da tradição africana e da civilização ocidental e transposição dos seus respetivos limites e vícios<sup>1959</sup>.

Neste sentido, o “pós” em Kwame Anthony Appiah, tal como diz Matthieu Renault, faz sinal em direção ao “outro” seja “ele” da África, da Europa, da Ásia ou da América. Mas o “outro” que, doravante, já não constitui uma simples “negação ou uma pura superfície de projeção e de exclusão” a partir de fundamentos de ordem geográfica, racial ou epistemológica, tal como fez Lucien Levy-Bruhl<sup>1960</sup> ao defender que o exercício de um pensar correto, lógico e racional, bem como as invenções tecnológicas e as inovações científicas são um apanágio exclusivo do mundo ocidental, fora do qual só existe um pseudo-pensamento ou um etno-pensamento. Desde esta perspetiva, diz Matthieu Renault:

a crítica pós-colonial é, ao mesmo tempo, uma crítica política e epistémica [...] Uma reflexão sobre as políticas do conhecimento; o projeto de uma des-colonização de saberes e a afirmação de uma diferença epistémica capaz de se situar além da inversão<sup>1961</sup>.

Na senda da analítica appiahana, Christian Godin, no “*Le post-colonialisme: Une stratégie intellectuelle et politique*”, num esforço de compreensão do conceito “pós-colonialismo”, apresenta também uma sucinta hermenêutica do prefixo “pós”. Na sua ótica, o conceito “pós-colonialismo” encontra a sua inspiração no neologismo “pós-moderno” forjado nos anos de 1970, que muito posteriormente inspirou o conceito “pós-verdade”<sup>1962</sup>. Um termo composto cujo sentido intuitivo visa, a partir do prefixo latino “*post*”, designar um fenómeno ou uma corrente de pensamento que surge depois. Neste caso, o “*post*” é o substituto do “*néo*”. Mas contrariamente à “*meta*” do grego, o “*post*” não designa nada mais “senão uma sucessão no tempo e no espaço”. Todavia, em certas circunstâncias, o prefixo “*post*” ou “pós” pode introduzir uma ideia de rotura entre os dois momentos, isto é, o antes e o depois, dando lugar a um “*post-anti*” e a um “*post-pró*”<sup>1963</sup>.

E pensando, especificamente, sobre o colonialismo, Christian Godin afirma que a possibilidade de desdobramento do “*post*” em “*anti*” ou em “*pró*” suscita a questão de saber se o “*post*” ou o “pós” põe fim ou faz perdurar um determinado fenómeno no tempo e no espaço? Ora, se põe fim, a questão é de saber se tal acontece apenas ao nível formal

<sup>1959</sup> Cfr. RENAULT, Matthieu (2011). Op. cit., p. 20.

<sup>1960</sup> Cfr. LEVY-BRUHL, Lucien (1951). *Les fonctions mentales dans les sociétés inférieures*. 9<sup>o</sup> Édition, Paris, Presses Universitaires de France, pp. 27-28.

<sup>1961</sup> RENAULT, Matthieu (2011). Op. cit., pp. 21-22.

<sup>1962</sup> Cfr. GODIN, Christian (2017). Op. cit., p. 11.

<sup>1963</sup> Cfr. *Ibid.*

ou ao nível da estrutura como tal? Importa referir que os estudos “pós-coloniais”, ao mesmo tempo que vêm no “pós-colonialismo” o fim do colonialismo, em termos cronológicos, compreendem-no, também, como uma inversão de “algo estrutural que risca de perdurar” no tempo e no espaço. Pois, se assumimos que o momento de ruptura depende daquilo com o qual se faz a ruptura, então, temos que assumir que, no caso do “poscolonialismo” a impossibilidade de um depois capaz de romper radical e definitivamente com o antes se torna o lugar da consolidação e da perduração da estrutura colonial nos Estados-poscoloniais de África<sup>1964</sup>.

Ora, assumindo que o “*post*” ou o “pós” significa ruptura efetiva, no sentido em que o presente “pós-colonial” se define pela sua capacidade e determinação em não repetir o passado “colonial”, então, o Estado-poscolonial se torna uma desilusão e um lugar de frustração porque o pós-colonialismo não significou, em termos efetivos, superação do colonialismo que logrou transformar-se numa estrutura colonial mais moderna, trans-espacial e trans-racial, uma estrutura mais sofisticada e renovada – o neocolonialismo na sua forma mais metafísica do que física que lhe confere o sentido de colonialidade. E desde este ponto de vista, a perduração de estruturas coloniais no contexto poscolonial torna-se uma evidência de que as independências não lograram ser a ruptura que deveriam ter sido. Vistos sob este ângulo, os estudos pos-coloniais “representam uma protestação vigorosa contra a desesperada continuidade” de manifestações coloniais e de imobilidade da história humana nos Estados-poscoloniais, sobretudo os da África, em geral, e os do sul do Saara, em particular<sup>1965</sup>. Protesto porque admitindo que o “pós” é a recusa de repetição do passado e, conseqüentemente, o fim do anterior, a sua continuidade não pode não ser da ordem de permanência ou de retoma. O que implica dizer que a temática do poscolonialismo se confronta com dois fenómenos correlacionados, mas distanciados no tempo e no espaço: o do colonialismo que pertence à história do passado e o da colonialidade enquanto configuração metafísica de todos os resquícios do colonialismo que perdura e desafia o pós-colonialismo apanhado na encruzilhada de um “*post-pró*” e de um “*post-anti*” colonialidade.

Boaventura de Sousa Santos retoma o conceito de “colonialidade”, tal como pensado e estruturado por Aníbal Quijano, para dar conta da prevalência da mentalidade e de estruturas e fenómenos coloniais, um pouco por todo mundo, após o fim do colonialismo histórico. É óbvio que a colonialidade, tal como definida por Aníbal

---

<sup>1964</sup> Cfr. GODIN, Christian (2017). Op. cit., p. 11.

<sup>1965</sup> Cfr. *Id.*, p. 12.

Quijano, “é ainda o modo mais global de dominação no mundo atual, uma vez que o colonialismo, como ordem política explícita, foi destruído”<sup>1966</sup>. Entretanto, Boaventura de Sousa Santos, considera desnecessário o recurso ao conceito de “colonialidade”, tal como faz Aníbal Quijano, para dar conta da prevalência do colonialismo histórico ou moderno na era poscolonial por se tratar de um “modo de dominação que funciona em íntima articulação com os dois outros modos de dominação moderna: o capitalismo e o patriarcado”<sup>1967</sup>. Aliás, a era poscolonial se tem revelado, de variadíssimas formas, como uma era “de regresso do colonial e do colonizador”.

Para Boaventura de Sousa Santos, a metáfora colonial, nesta reafirmação do regresso, representa as experiências de vida de todos quantos têm sido postos do outro lado da linha abissal e se revoltam contra o estilo de vida que lhes tem sido imposto por aqueles que vivem do lado oposto da mesma linha. Mas, na sua ótica, o regresso do colonial refere-se também “ao que é percebido como uma intromissão ameaçadora do colonial nas sociedades metropolitanas”, tanto na forma do terrorista, quanto na forma do imigrante indocumentado e do refugiado. Enquanto o regresso do colonizador se refere ao “ressuscitar de formas de governo colonial, tanto nas sociedades metropolitanas [...] como nas sociedades anteriormente sujeitas ao colonialismo europeu”<sup>1968</sup>. Aliás, as estruturas coloniais estão cada vez mais patentes na cartografia urbana das sociedades poscoloniais que, sem o mínimo de descrição, insistem, diz Boaventura de Sousa Santos, retomando uma terminologia tipicamente fanoniana, na divisão das populações “entre zonas selvagens e zonas civilizadas, uma divisão abissal que se transformou num “critério geral de sociabilidade”, dando prova de um “novo espaço-tempo hegemónico que atravessa todas as relações sociais económicas, políticas e culturais” que incluem, tanto as ações estatais, quanto as não-estatais.

Trata-se do critério que legitima os mais diversos processos de “privatização” moderna das colónias e viabiliza a usurpação original de terras aos autóctones, reforçando a ausência sempre presente do colonialismo nos Estados-poscoloniais do Sul e nos sub-Estados do Norte, feitos Sul. E todos afetados pelo “fascismo do *apartheid* social”, pelo “fascismo contratual” e pelo “fascismo territorial”, outras formas hegemónicas e modernas de exclusão social que Boaventura de Sousa Santos rotula como “fascismo

<sup>1966</sup> *La colonialidad es aún el modo más general de dominación en el mundo actual, una vez que el colonialismo como orden político explícito fue destruído*. Cfr. QUIJANO, Aníbal (1992). “Colonialidad y modernidad/racionalidade”. In: *Perú Indígena*, Vol. 13, N. 29, p. 14.

<sup>1967</sup> SANTOS, Boaventura de Sousa (2020). Op. cit., pp. 191, 204.

<sup>1968</sup> Cfr. SANTOS, Boaventura de Sousa/Maria Paula MENESES. 2018 (2010). Op. cit., pp. 33, 36.

social” que se articula em duas modalidades principais: nomeadamente o “pós-contratualismo”, que exclui, de forma arbitrária e abissal, milhares de cidadãos dos direitos contratuais aos quais estavam vinculados antes e o “pré-contratualismo” que bloqueia o acesso à cidadania a milhares de cidadãos em condições legais de aceder a esta categoria social. E tudo isto, diz Boaventura de Sousa Santos, muitas vezes, sob a capa de uma democracia que, aos poucos, sem o afirmar e sem o assumir, se vai transformando num “fascismo pluralista” capaz de fazer de muitos Estados poscoloniais, “sociedades politicamente democráticas e socialmente fascistas”, excludentes e perigosas<sup>1969</sup>.

Mas em boa verdade, este estado de coisas, longe de constituir a perversão de alguma regra ou norma da vida, configura o projeto original da epistemologia, da política e da legalidade modernas que tem as suas raízes mais profundas no instinto de dominação capitalista, colonial e patriarcal de matriz ocidental<sup>1970</sup>. Por isso, a colonialidade, enquanto lugar de cristalização e de reafirmação do neocolonialismo no contexto pós-independência dos Estados africanos, coloca os desafios da pós-colonização para lá dos regimes políticos e dos eventos históricos. Pois, tal como refere Christian Godin, se o colonialismo é um facto político e histórico que se consubstancia num conjunto de ideologias e práticas históricas de tipo imperialista, especialmente situadas e, por conseguinte, suscetíveis de serem contrapostos por um conjunto de lutas pela independência, a colonialidade, enquanto fundamento metafísico estruturante do colonialismo, constitui o conjunto de discursos, procedimentos e dispositivos que instituem os factos coloniais<sup>1971</sup>. Neste sentido, a colonialidade enquanto estrutura meta-espacial e trans-racial que assegura uma presença atuante, real, simbólica ou dissimulada da realidade colonial no mundo poscolonial, apresenta-se como um dado essencial para a problematização da possível relação entre a poscolonização e a des-colonização.

De facto, a verificação da colonialidade em meios poscoloniais põe a nu a distância que separa a “poscolonização” da “des-colonização” nos Estados-poscoloniais de África, particularmente a sul do Saara. E é precisamente esta presença da colonialidade em meios poscoloniais que marca o percurso, ora feliz, ora infeliz; ora confiante, ora desconfiante, dos Estados africanos, na era pós-independência. Uma variação psico-social que dá conta dos inúmeros avanços e recuos, roturas e recomeços das dinâmicas da des-colonização que estiveram e continuarão a estar na base da necessidade da passagem ou

---

<sup>1969</sup> Cfr. SANTOS, Boaventura de Sousa/Maria Paula MENESES. 2018 (2010). Op. cit., pp. 37, 38-39

<sup>1970</sup> Cfr. *Id.*, p. 41.

<sup>1971</sup> Cfr. GODIN, Christian (2017). Op. cit., p. 12.

da transição da realidade “poscolonial” à crítica “pós-colonial” enquanto lugar da problematização da estrutura social herdada do contexto colonial. Pois, tal como diz Claire Joubert:

a crítica pós-colonial foi sempre inseparável da crítica do historicismo ocidental e de representações da alteridade que produziu para afirmar a sua superioridade<sup>1972</sup>.

Há que admitir, no entanto, que o historicismo ocidental, que nunca deixou de coincidir com o seu “presentismo”, se cristaliza num neocolonialismo que, enquanto forma visível ou velada de colonialismo moderno, é sempre um co-colonialismo plurinacional que obriga os Estudos-poscoloniais a abandonar o campo da colonialidade para mergulhar no imenso campo da trans-colonialidade.

### **8.3. Os “*post-colonial studies*” e a crítica da trans-colonialidade na senda da crítica fanoniana da razão ocidental e suas incidências no contexto poscolonial dos Estados africanos.**

Nas suas análises sobre as formas modernas de colonização, Hélène L’Heuillet afirma que, hoje, com a frenética dinâmica da globalização, o pós-colonialismo deve ser assumido como uma corrente de pensamento em torno do estado do mundo no que tange às novas formas, internas e externas, de dominação. Neste sentido, os “*post-colonial studies*” devem reforçar o seu engajamento na denúncia das mais sofisticadas formas de trans-colonialidade, pois, enquanto realidade metafísica e meta-espacial da colonização, a trans-colonialidade não precisa, necessariamente, de um império ou de uma colónia específica para existir<sup>1973</sup>. E hoje, mais do que nunca, é a trans-colonialidade que, enquanto dimensão meta-espacial da colonialidade, deve constituir, nos termos de Christian Godin, um facto e um objeto da crítica ou do protesto pós-colonial que deve incluir sociólogos, filósofos, historiadores e teóricos das mais variadas correntes da crítica pós-colonial. Porquanto esta preocupação comum, transversal, multi-disciplinar e multi-dimensional confirma, em última análise, a tese segundo à qual:

o pós-colonialismo é uma corrente de ideias que federa as pesquisas e os estudos sobre os temas convergentes mais do que sobre os conceitos comuns<sup>1974</sup>.

<sup>1972</sup> JOUBERT, Claire (2014). Op. cit., pp. 15-17.

<sup>1973</sup> Cfr. L’HEUILLET, Hélène (2017). Op. cit., pp. 41, 43.

<sup>1974</sup> GODIN, Christian (2017). Op. cit., p. 12.



De recordar que tanto em Césaire, quanto em Fanon, a “pós-colonização”, a “anti-colonização” e “descolonização” são conceitos equivalentes. E todos remetem essencialmente, por um lado, para a ideia ou o desafio de descentralização da Europa e da integração das periferias num universal concreto, enriquecido pelo conjunto de particulares e, por outro lado, para a ideia ou o desafio de recusa de reprodução de novos centros e novas periferias dentro das periferias<sup>1975</sup>. Trata-se de uma espécie de prenúncio de uma luta por uma “globalização” sensível à dinâmica de uma “glocalização” de inclusão que, nos termos de Roland Robertson, remete para a ideia de integração (inclusão) de todos os povos apanhados pela dinâmica global, desafiados a pensar global e a agir local<sup>1976</sup>. De facto, esta visão subjaz na afirmação de Césaire que, na carta dirigida a Maurice Thorez, sublinha que os povos colonizados devem se levantar (*doivent se lever*) e não ser criados (*et non être élevés*), devendo, para o efeito, procurar progredir internamente, contando com o apoio de outras nações, mas sem interrupção, nem interferência de movimentos externos capazes de comprometer um tal engajamento rumo ao progresso<sup>1977</sup>.

E, de facto, Fanon não vê neste apelo, de Aimé Césaire à autonomia plena dos africanos, o convite à uma ruptura total, absoluta e sistemática dos africanos com a mundividência europeia. Para Fanon este apelo representa, tão-somente, uma forma de afirmação da necessidade de auto-determinação como condição de possibilidade para uma integração efetiva do negro, como interlocutor válido, no concerto das nações. E para vingar a premência da dialética ruptura-recomeço, Césaire defende que no contexto pós-colonial nenhuma doutrina externa “deve valer se não for repensada por nós e para nós e convertida a nós”<sup>1978</sup>. Nesta ordem de ideias, tematizar a descolonização política, económica e epistémica, em Fanon, não significa apenas desconstruir o discurso colonial, mas é, sobretudo, analisar as leis de transformação que governam a formação de teorias coloniais viajantes em situação pós-colonial<sup>1979</sup>.

<sup>1975</sup> CÉSAIRE, Aimé (1956). *Lettre à Maurice Thorez*. Paris, Présence Africaine, p.7.

<sup>1976</sup> Cfr. ROBERTSON, Roland (2015). “Beyond the discourse of globalization”. In: *Glocalism: Journal of culture, politics and innovation*, Published online by “Globus et Locus” at www.Glocalismjournal.net, pp. 7-8. & ROBERTSON, Roland (1992). “Globality, global culture and images of world order”. In: H. HAFERKAMP and N. SMELSER. *Social change and modernity*. Berkeley, University of California Press, pp. 395-417 & ROBERTSON, Roland (1992). *Globalization: social theory and global culture*. London, Sage Publications & ROBERTSON, Roland (2014). *European glocalization in global context*. London, Macmillan.

<sup>1977</sup> Cfr. CÉSAIRE, Aimé (1956). Op. cit., p. 7.

<sup>1978</sup> Cfr. *Ibid.*

<sup>1979</sup> Cfr. RENAULT, Matthieu (2011). Op. cit., p. 28.

De facto, toda esta abordagem justifica a pergunta retoricamente colocada por Matthieu Renault no intuito de saber se existe algum começo de um pós-colonialismo nas críticas de Fanon? Na realidade, esta pergunta permite a apreensão da dimensão da atualidade de Fanon nos chamados “*post-colonial studies*”. Porque assumir, tal como fez Ashis Nandy, que a denúncia mais violenta que susteve a crítica anti-colonial produzida contra o Ocidente, foi a de Fanon, é reconhecê-lo como iniciador (teórico) de uma viragem histórica que ditou a crise do paradigma “colonial” e o desmoronamento de várias referências de uma humanidade sequestradas pela civilização ocidental e o aprofundamento do paradigma pós-colonial, como referência a partir da qual se deve pensar e avaliar o processo de descolonização dos Estados-independentes de África. Ao colocar a violência no centro desta crítica, como pretexto para encontrar os argumentos de razão que permitam a desconstrução da razão ocidental a partir da própria tradição ocidental, Fanon, diz Matthieu Renault, reafirma a crítica de uma razão subalternizada, instrumentalizada pelo imaginário ideológico e capitalista que forjou o mundo colonial<sup>1980</sup>.

Na verdade, a “desrazão” da razão ocidental, enquanto instrumento de afirmação dos ideais de dominação capitalista, já era alvo de violentas críticas por vários filósofos ocidentais, tais como, Immanuel Kant, Edmund Gustav Albrecht Husserl, Karl Marx, Friedrich Wilhelm Nietzsche, Sigmund Schlomo Freud e outros. Mas a grande relevância da crítica fanoniana da razão ocidental que, em nosso entender, Matthieu Renault não terá enxergado, reside no facto de que com Fanon, tal como observou Jean-Paul Sartre, o ocidente tornou-se objeto do discurso<sup>1981</sup>. E é precisamente este facto que, no entender de Robert J.C. Young, faz com que a crítica pós-colonial, inaugurada por Fanon, seja assumida como uma tentativa de des-colonizar, não só, a razão e o pensamento europeu e suas irracionalidades históricas, mas também as mentes dos africanos dos inúmeros complexos históricos e da arbitrariedade da política dos Estados-poscoloniais de África. Partindo deste pressuposto, Robert J. C. Young admite que “*Les Damnés de la terre*” foi a primeira tentativa de descolonizar o pensamento europeu e suas formas históricas”, usando os recursos do próprio pensamento ocidental contra si mesmo<sup>1982</sup>.

<sup>1980</sup> Cfr. RENAULT, Matthieu (2011). Op. cit., p. 28.

<sup>1981</sup> “[...] Pour les pères, nous étions les uniques interlocuteurs; les fils ne nous tiennent meme plus pour interlocuteurs valables: nous sommes les objets du discours [...]”. SARTRE, Jean-Paul (1961). Op. cit., p. 433.

<sup>1982</sup> Cfr. YOUNG, J.C. Robert (2001). *Postcolonialism: An historical introduction*. Oxford/Malden, Blackwell, p. 158.

Este papel preponderante de Fanon na articulação da crítica pós-colonial torna-se, em si mesmo, tal como ficou demonstrado no segundo capítulo, o fundamento da crítica contras as vozes que consideram que a consagração de Fanon na categoria de teórico da crítica pós-colonial é um erro ou um perigo. Porquanto deixa transparecer que uma tal análise esconde uma certa ignorância do percurso académico, intelectual e político de Fanon. E denota, ao mesmo, tempo, um certo equívoco, tanto sobre a sua experiência afetiva, no que se refere ao “vivido colonial”, quanto sobre o foco e o enfoque epistémico que presidiu à sua reflexão e à sua ação em torno do fenómeno colonial, enquanto referência historicizante que confere conteúdo e forma ao seu grande propósito de descolonização da África.

Trata-se de um equívoco cuja consequência é a redução do pensamento de Fanon, como aludiu Matthieu Renault, a um conjunto de deslocações epistémicas (*déplacements épistémiques*), ignorando as roturas e os recomeços que caracterizam os seus textos<sup>1983</sup>. Esta é, de resto, a posição que Matthieu Renault sustenta, na sequência do questionamento que ele próprio coloca sobre o assunto, ao indagar se “a adoção da perspectiva de deslocamento epistémico não induz ao risco de apagar a originalidade da prática da ruptura própria de Fanon?”. A sua resposta categórica a este questionamento é:

não existe qualquer clivagem entre o Fanon totalmente imbuído da influência de seus mestres espirituais, por um lado, e o Fanon que sem qualquer compromisso nem remorso rompe com os seus mestres, por outro lado<sup>1984</sup>.

Na verdade, são estas deslocações de lugares e de protagonistas sobre o interesse de uma discussão em torno da situação pós-colonial que fazem com que a crítica pós-colonial fanoniana aconteça, tanto no interior do Ocidente, quanto fora dele. Por se tratar de uma crítica que repousa sobre uma estrutura dual que admite a equivalência do prefixo “de” em “des-centralizar”, em “des-colonizar” e em “des-locar” e do prefixo “re” em “re-novar” e em “re-tomar”, tendo em atenção que todo o “des-fazer” implica necessariamente um “re-fazer”, sendo o inverso também verdade, ou seja, todo “re-fazer” é sempre precedido de um “des-fazer”. Deste este ponto de vista, Fanon conseguiu, tal como reconhece Matthieu Renault, mostrar que trabalhar a crítica pós-colonial significa estudar as modalidades da constituição de outras perspectivas de enunciação da

<sup>1983</sup> Cfr. RENAULT, Matthieu (2011). Op. cit., p. 29.

<sup>1984</sup> *Id.*, p. 30.

colonização e da “colonialidade” para identificar os caminhos da des-colonização e da “des-colonialidade”<sup>1985</sup>.

Salta, aqui, à vista que Fanon terá, efetivamente, percebido que não basta postular um antes e um depois em relação ao fenómeno colonial para esgotar o problema de relações da temporalidade e da subjetividade que emerge da realidade pós-colonial. No pensar de Achille Mbembe, a busca pelo entendimento da realidade pós-colonial transcende, tanto o exercício de se interrogar sobre a passagem do antes e do depois, quanto a questão do trânsito que uma tal passagem impõe<sup>1986</sup>. Desde logo, pensar o contexto pós-colonial é procurar compreender como inscrever a multiplicidade de tempos e de desafios dos Estados nascentes na duração autóctone; a duração da existência e da experiência. Em última análise, a duração da inserção de sociedades africanas no tempo do mundo. E para reafirmar o desafio que encerra a noção da temporalidade, aqui evocada, Achille Mbembe sublinha que “o tempo da existência africana não é nem um tempo linear, nem uma simples relação de sucessão que em cada momento apaga, anula e substitui todos quantos o precederam”. O tempo da existência africana encontra a sua própria profundidade no entrelaçamento de presentes, de passados e de futuros com outros presentes, passados e futuros que lhe permitem apreender e tematizar as mais distintas lógicas de afirmação e reafirmação de uma colonialidade que, a todo instante, se assume como trans-colonialidade<sup>1987</sup>.

Como se pode depreender, do ponto de vista teórico-conceitual, o alcance epistémico dos termos em análise não permite qualquer transição para novas considerações e “*cogitações*” sobre o conceito “pós-colonização”, sem um recuo, quase obrigatório, a Fanon desde a questão de fundo, tal como formulada por Matthieu Renault, nos seguintes termos: “existe um pós-colonial no seio do movimento anti-colonial concebido como um conjunto de críticas, resistências e lutas contra o colonialismo em período colonial sem Fanon?” Ou ainda, qual é o conteúdo da realidade colonial que configurou o “anti-colonialismo” durante o poderio colonial?<sup>1988</sup>. Para responder às questões, ora colocadas, Matthieu Renault recorda que, a exemplo de Étienne Balibar<sup>1989</sup> e de Berger Ludwig Peter, Ashis Nandy opõe o pós-colonialismo de paz e de reconciliação, com o Ocidente, tal como defendido por Aimé Césaire, Léopold Sédar Senghor e Alioune

---

<sup>1985</sup> Cfr. RENAULT, Matthieu (2011). Op. cit., pp. 23-24.

<sup>1986</sup> Cfr. MBEMBE, Achille (2000). Op. cit., p. 36.

<sup>1987</sup> Cfr. *Ibid.*

<sup>1988</sup> Cfr. RENAULT, Matthieu (2011). Op. cit., p. 24.

<sup>1989</sup> Cfr. BALIBAR, Étienne (2010). Op. cit., p. 266.

Diop, a um pós-colonialismo de guerra, de violência e de ruptura radical com o Ocidente, inaugurado por Fanon<sup>1990</sup>.

Na verdade, esta constatação forçou Ashis Nandy a concluir que o pós-colonialismo desenhado por Fanon não pode ser portador de paz e reconciliação entre a África e o Ocidente, pelo facto de ser tributário de tensões exacerbadas<sup>1991</sup>. Importa, entretanto, dizer que esta crítica, para lá de uma possível objetividade que encerra, parece, todavia, ignorar o dinamismo epistémico que se estrutura no interior da obra de Fanon. Aquele dinamismo que circunscreve toda evolução da obra de Fanon num itinerário que resume “os quatro momentos estruturantes da vida e obra de Fanon”. Sendo o primeiro referente a um Fanon assimilado e orgulhoso de sua identidade francesa. O Fanon integrante voluntário do batalhão para a libertação da mãe pátria – França, como se pode ler nos primeiros capítulos deste trabalho. Enquanto o segundo momento refere-se a Fanon estudante de medicina em Lyon e desconstrutor do humanismo maniqueísta colonial, por um lado, e reivindicador pacífico de um universalismo humano inclusivo, por outro lado.

É o Fanon ator de teatro, intérprete da “Crítica da Razão Dialética de Sartre, da Tragédia de Nietzsche, etc., e crítico da política colonial, conteúdos igualmente disponíveis nos três primeiros capítulos. O terceiro refere-se ao Fanon revolucionário, homem de ação e diagnosticador e apologista da contra-violência. É o Fanon anti-colonialista, militante convidado da F.L.N. e Embaixador itinerante do G.P.R.A. junto dos países africanos engajados na luta de libertação nacional. E, finalmente, o quarto momento que faz menção ao Fanon defensor de uma ética da globalização e da inclusão assente nos princípios de reconhecimento e de reciprocidade; um Fanon crítico do “modus operandi” dos líderes dos primeiros países independentes de África. Trata-se do Fanon precursor da crítica da negritude e da política dos Estados africanos e, conseqüentemente, precursor da crítica pós-colonial<sup>1992</sup>. Aliás, é preciso referir que na ocasião de abertura do Colóquio Internacional de Brazzaville de 1984, sobre “*L’actualité de Frantz Fanon*”, Elo Dacy não se conteve em considerar Fanon como um visionário que antecipou a atualidade de África. Elo Dacy, foi peremptório em afirmar que:

as análises de Fanon sobre os poderes políticos em África poscolonial, as observações que formulou em 1961 sobre as questões relativas à burguesia nacional, ao partido único, ao nepotismo, ao etnocentrismo,

<sup>1990</sup> Cfr. RENAULT, Matthieu (2011). Op. cit., p. 209.

<sup>1991</sup> Cfr. NANDY, Ashis (1988). “*Préface*” à *The intimate enemy. Loss and recovery of self under colonialism*. Oxford – New York, Oxford University Press, p. 31.

<sup>1992</sup> Cfr. FANON, Frantz (1970). Op. cit., pp. 153ss.

ao regionalismo e à corrupção, etc., colam perfeitamente à situação política de África de hoje<sup>1993</sup>.

Para reforçar a tese da consagração de Fanon como um dos grandes precursores da crítica pós-colonial, Josué Ndamba declara que na sua antecipada crítica pós-colonial, Fanon denuncia a nova dinâmica contemporânea de uma “alienação-oportunista”. E mostra que esta nova dinâmica deliberadamente assumida como “auto-colonização” não acontece sem a consolidação de uma outra dinâmica de opressão e de exploração, paralela ao fenómeno em análise, isto é, à afirmação da supremacia de uma camada social, admiradora do génio colonial e avessa à qualquer sensibilidade anti-colonialista, que domina e aliena as outras camadas sociais, usando, para o seu bom proveito, todos os artifícios necessários, muitas vezes predicados de uma dominação externa, para preservar a estrutura maniqueísta colonial no seio dos Estados-poscoloniais de África<sup>1994</sup>.

De facto, são vários os autores e leitores de Fanon que o consagram como um dos precursores da crítica pós-colonial, e não nos parece que uma tal consagração suscite qualquer repulsa intelectual, sobretudo para aqueles que ousaram ler Fanon, com uma certa neutralidade epistemológica assente numa espécie de “redução eidética”, como diria Edmund Husserl. Basta pensar que Achille Mbembe examinou a noção de poder nas sociedades pós-coloniais a partir das meditações de Fanon e dos textos de Michel Foucault, tendo, para o efeito, deduzido que nas sociedades contemporâneas de África os conceitos de “bio-poder” e de “biopolítica” já deixaram de ser suficientes para descrever e compreender o cenário político contemporâneo de África, especialmente, a sul do Saara<sup>1995</sup>. Todos estes dados revelam claramente que os acontecimentos e a realidade vivida em muitos Estados-poscoloniais, desta parcela de África, parecem remeter mais para a “necropolítica”, combatida por Fanon, e tantos outros líderes africanos, na sua luta anti-colonialista<sup>1996</sup>.

Ora, a verdade, parcial ou completa, desta asserção dá azo ao seguinte questionamento: a África pode efetivamente ser o continente do século XXI, tal como presume a Agenda África 2063? Embora a referida Agenda não seja objeto de abordagem neste trabalho, evocamo-la, sempre que nos pareceu necessário, para fundamentar alguma posição. Importa, desde logo, dizer que a Agenda, ora aludida, reforça ainda mais o nosso postulado sobre a crise do conceito “poscolonial” em África, na medida em que nos

---

<sup>1993</sup> DACY, Elo (1984). Op. cit., p. 5.

<sup>1994</sup> Cfr. NDAMBA, Josué (1986). Op. cit., pp. 95-97.

<sup>1995</sup> Cfr. MBEMBE, Achille (2018). Op. cit., p. 41.

<sup>1996</sup> Cfr. NOGUERA, Renato (2018). Op. cit., p. 59.

coloca na esfera de “um já” que paradoxalmente se assume como “um ainda-não”. Um paradoxo que ganha corpo na própria noção de “Estado-nação” em África, cuja distância entre o Estado-oficial e o Estado-factual reaviva uma tal ambiguidade do “já” e do “ainda não”.

No plano económico, tal como alude Achille Mbembe, a realidade tende a confirmar, que a integração dos Estados-poscoloniais de África no mercado mundial reforçou as dinâmicas neocoloniais com a inserção dos líderes africanos nas fileiras internacionais. Pois, se ao nível externo tudo parece indicar que as transações permitem, nas devidas proporções, a afirmação da hegemonia das grandes potências ocidentais e, hoje, também asiáticas sobre uma boa parte dos Estados-poscoloniais de África, o que tem permitido às grandes potências mundiais a prosseguir, de forma solene e semi-velada, a sua marcha triunfal rumo à exploração moderna dos recursos de África; ao nível interno, os recursos que resultam das transações internacionais têm contribuído mais para: i) estruturar os sistemas locais de desigualdade e dominação; ii) facilitar a constituição de coalizões ou envenenar as lutas faccionais e iii) determinar os tipos de apoios externos úteis às elites africanas<sup>1997</sup>.

Na verdade, os Estados-poscoloniais estruturaram um modelo de relações entre o Estado, o mercado e a sociedade à imagem e semelhança do modelo de inserção dos referidos Estados nas trocas internacionais, isto é, a partir de uma base assente em relações de sujeição. Daqui decorre a dupla dominação que pesa sobre os Estados-poscoloniais. Isto é, um total domínio do Estado personificado, sem exceções, sobre as populações, por um lado, e uma significativa sujeição dos detentores do poder (líderes africanos), aparentemente autónomos, à pressão dos credores internacionais, por outro lado<sup>1998</sup>. E por conta disso, os Estados-poscoloniais de África vivem hoje o pesadelo de uma soberania fragmentada.

Pesadelo na medida em que a dependência, da grande maioria dos Estados-poscoloniais de África, ao financiamento externo expõe os referidos Estados e governos a um estado de procuração em que o Banco Mundial (BM), o Fundo Monetário Internacional (FMI) e outros credores internacionais funcionam, parafraseando Joseph E. Stiglitz<sup>1999</sup>, como governos na retaguarda. Mas com a prerrogativa de impor o respeito dos

---

<sup>1997</sup> Cfr. MBEMBE, Achille (2000). Op. cit., pp. 67-68.

<sup>1998</sup> Cfr. *Id.*, p. 68.

<sup>1999</sup> Cfr. STIGLITZ, E. Joseph (2002). *Globalization and Its Discontents*. New York, Columbia University Press, p. 89.

grandes princípios e equilíbrios macroeconómicos em cada um deles e, várias vezes, com efeitos nefastos nas vidas das populações locais. O pior é que os referidos princípios são sistematicamente acusados de serem portadores de deliberados propósitos de cimentar as diferenças entre as nações, opondo-se, claramente, aos ideais criadores e norteadores das instituições de Bretton Woods, no intuito de manter a hegemonia de dominação intrínseca à lógica capitalista que impregna os cantos e recantos da globalização, tal como atesta Joseph E. Stiglitz, desde o “Freedom to choose?” até ao “The IMF’s other Agenda”, passando por “The East Asia crisis: How IMF policies brought the world to the verge of a Global meltdown”<sup>2000</sup>.

De facto, a globalização tornada realidade intercontinental, sem prejuízo aos seus feitos gloriosos, se tem constituído, a vários títulos, no lugar de questionamento do seu verdadeiro ideal de garantir prosperidade financeira e melhor qualidade de vida a todas as nações e aproximar as pessoas de todas as latitudes, culturas e raças, no intuito de desafiar um passado recente marcado pela colonização e pelo imperialismo com resquícios bastante ativos no presente. É caso para questionar se a globalização não constitui a versão renovada e modernizada do antigo mito ocidental de civilização dos povos? Em virtude deste dado, o engajamento das nações, neste projeto de escala planetária, não deve ignorar alguns questionamentos cuja seriedade de respostas poder-lhes conferir maior responsabilidade, “eticidade” e humanidade. A primeira consiste em saber: se já existem, à escala planetária, condições objetivas para que o outro, o diferente seja efetivamente visto, recebido e assumido como um semelhante ou como uma alteridade válida? A segunda visa examinar: se a própria dinâmica de exclusão, no contexto da globalização, não configura um quadro de uma incógnita em relação ao verdadeiro significado da “minha” humanidade e da humanidade do “outro”, a julgar pela crise da alteridade que marcou o contexto colonial com repercussões bastante significativas no contexto poscolonial? A terceira visa indagar: se a carga de um “eu” esmagador que tende a caracterizar as relações na aldeia global permite, de facto, o resgate da noção do semelhante enquanto lugar de afirmação e de reconhecimento da humanidade do outro? E a quarta visa verificar: se hoje o “imperativo ético do espaço global” não se resume na seguinte pergunta: “como fundar uma relação assente no reconhecimento recíproco, tendo em atenção as nossas comuns vulnerabilidades e finitudes?”<sup>2001</sup>.

---

<sup>2000</sup> Cfr. STIGLITZ, E. Joseph (2002). Op. cit., pp. 53ss, 89ss, 195ss.

<sup>2001</sup> Cfr. MBEMBE, Achille (2016). Op. cit., p. 9.



No fundo, todas estas perguntas que configuram o âmbito da crítica da trans-colonialidade, remetem-nos, sem qualquer sombra de dúvidas, às preocupações fanonianas que nortearam toda sua filosofia e luta de libertação a favor dos oprimidos. De recordar que para Fanon o oprimido era um doente porque para ele o homem doente era um homem rejeitado, sem amor, sem relações humanas autênticas e sem comunhão dentro de uma comunidade já segregadora, em si mesma. Para Fanon a noção do oprimido é extensivo ao homem:

privado de qualquer possibilidade de um encontro autêntico com os outros homens com os quais não partilha, a priori, laços de descendência ou de origem<sup>2002</sup>.

Ora, parece um dado axiomático de que tanto o nacionalismo abstrato, tão propalado nos Estados-poscoloniais de África, quanto a globalização tendem a reproduzir, nas devidas proporções, a mesma configuração social repleta de homens doentes, com alguma inovação dissimulada aqui e lá. E tudo parece indicar que a geopolítica internacional e intra-nacional é o âmbito, por excelência, de produção de homens doentes, homens privados de qualquer possibilidade de encontro autêntico consigo mesmo e com os outros. E no contexto dos Estados-poscoloniais, esta realidade de homens doentes extravasa o campo individual e atinge a escala estatal. Muitos Estados-poscoloniais de África, por exemplo, vivem sob a tutela dos credores internacionais que, em termos práticos, intervêm, de forma direta ou indireta, na gestão económica e política dos Estados devedores transformando-os em Estados doentes, oprimidos e subalternizados. Interferindo, consideravelmente, na definição de prioridades e de necessidades de consumo interno; na elaboração de políticas de importação, na orientação de programas de investimento agrícola e industrial e no controlo direto ou indireto do tesouro nacional<sup>2003</sup>.

Estes Estados tornam-se doentes na medida em que esta deslocação do lugar de escolhas políticas, regulamentares e técnicas que pressupõe uma transferência de tutela da soberania nacional às instâncias internacionais não ocorre sem o deslocamento das fontes de legitimidade e de influência da autoridade nacional aos credores. Pois, aqueles que impõem as políticas não são aqueles que respondem diretamente pelo impacto e pelas consequências que a sua implementação tem junto das populações locais. E aqueles que

---

<sup>2002</sup> Cfr. MBEMBE, Achille (2016). Op. cit., p. 13.

<sup>2003</sup> Cfr. *Id.*, p. 108.

respondem por estas políticas junto das populações agem por procuração e não com base na soberania que deveria caracterizar um Estado verdadeiramente soberano<sup>2004</sup>.

Esta doença que se traduz na crise de soberania de origem financeira, aliada a ausência de um sentimento patriótico autêntico e reforçada pela crise fiscal, desembocou num estrangulamento financeiro que fez da desordem<sup>2005</sup> uma das características essenciais do Estado-pós-colonial de África, rotulado, por Jean-François Bayart, como um Estado cuja política se centra no ventre (*L'État en Afrique: la politique du ventre*)<sup>2006</sup>. Dando conta de um Estado-poscolonial africano que não conseguiu dinamizar um poder financeiro que lhe permitisse assegurar o bem-estar das populações e a prerrogativa da sua regulação e arbitragem que lhe teriam conferido legitimidade junto destes últimos.

Assim, o Estado-poscolonial em África, perdeu todos os créditos que lhe permitiriam superar, politicamente, os inúmeros conflitos herdados do contexto colonial e reforçados pelo abandono dos seus ideais fundadores, até então, controlados, no limite do mais ou menos tolerável. Ora, tendo perdido quase todo o crédito público, o Estado-poscolonial em África experimenta, na ótica de Achille Mbembe, uma forte crise de sobrevivência por lhe restar apenas o peso da violência cujo monopólio já não detém. Porque a globalização permitiu a multi-polarização daquilo que seria o monopólio confortável da violência dos Estados-poscoloniais de África<sup>2007</sup>. Realidade que, em tese, agudiza as desventuras do Estado-nação em África enquanto projeto social cujo entendimento parece emergir da ambiguidade semântica e pragmática entre o “já” e o “ainda-não”.

#### **8.4. As desventuras do “Estado-nação” em África: Uma (re)leitura fanoniana da crise do Estado-poscolonial apanhado pelo paradoxo do “já” e do “ainda-não” nos “post-colonial studies”**

De Leopold Sédar Senghor a Paul Kagame, o Estado em África foi e continua a ser visto como um imperativo de realizar a nação. Aliás, foi em nome deste imperativo e compromisso político dos Estados-poscoloniais que os líderes africanos defenderam e justificaram a escolha da estrutura unitária e centralizada, avançando duas razões que, no

<sup>2004</sup> Cfr. MBEMBE, Achille (2000). Op. cit., p. 111.

<sup>2005</sup> Aqui o termo desordem remete, entre outras coisas, à alocação de créditos bancários sem qualquer obrigação de devolução, à atribuição de mercados administrativos, à atribuição de vantagens, privilégios e prémios sem qualquer causa expressa, à afetação dos equipamentos e das infraestruturas a pessoas mais próximas, à repartição etno-regional de licenças de importação e exportação, à distribuição de bolsas, créditos, empregos e favores entre compadres, etc. Cfr. MBEMBE, Achille (2000). Op. cit., p. 112.

<sup>2006</sup> Cfr. BAYART, Jean-François (1989). *L'État en Afrique: La politique du ventre*. Paris, Fayard, p. 1.

<sup>2007</sup> Cfr. MBEMBE, Achille (2000). Op. cit., pp. 11-12.

entanto, parecem mais demagógicas do que substanciais: a primeira defende que o projeto de nação em África só se torna realizável com a integração de todas as etnias vivendo no interior de cada território, forçando-as a abandonar as suas particularidades em nome de um ideal comum ou da consciência de um interesse geral, distinto dos interesses particulares; a segunda afirma que o projeto de nação exige que todos os poderes de comando estejam concentrados numa única pessoa capaz de dinamizar uma política de desenvolvimento homogéneo e uniforme em toda a extensão de cada território, assumindo a centralização como um fator preponderante e garante da coesão nacional<sup>2008</sup>.

As razões acima apresentadas são, segundo Thierry Michalon, mais demagógicas do que substanciais na medida em que deixaram transparecer que os argumentos que as sustentam permitiram dar lugar, um pouco por toda a África, a regimes totalitários e ao controlo serrado do poder e de recursos nacionais a favor de um pequeno grupo que, para preservar os interesses pessoais, condicionou o advento de um verdadeiro Estado-nação e adiou o desenvolvimento social dos Estados africanos<sup>2009</sup>. Hoje parece, cada vez mais, evidente que a tese originária que sustentou o discurso político sobre o imperativo de criação do “Estado-nação” em África revelou-se como um puro pretexto, gizado apenas para a consolidação dos poderes de Estados-personalizados e sequestrados por um conjunto de entidades internas e externas que deles tiram o maior proveito possível. Na verdade, uma apreciação mais objetiva da realidade política e social dos Estados africanos permite deduzir que a forma de “Estado-nação” adotada no contexto poscolonial de África, tal como refere Thierry Michalon, serve porquanto:

satisfaz, antes de mais, um desejo de mistificação e de dissimulação, permitindo colocar uma cortina opaca entre as populações e seus dirigentes. Fornecendo também, a estes últimos, um quadro muito cómodo através de vários dispositivos de restrições e repressões<sup>2010</sup>.

Importa recordar que na sua Conferência de 11 de Março de 1882, na “Université de Sorbonne” em Paris, Ernest Renan<sup>2011</sup>, definia a nação como “um princípio espiritual resultante de complicações profundas da história. Realidade que, na sua ótica, faz da nação uma família espiritual e não um grupo de indivíduos cuja afinidade é determinada pela configuração do solo”. Para justificar a sua colocação de princípio espiritual resultante de complicações profundas da história, Ernest Renan evoca o esquecimento e o erro histórico como fatores essenciais que estiveram na base da criação do conceito

<sup>2008</sup> Cfr. MICHALON, Thierry (1984). Op. cit., pp. 71-72.

<sup>2009</sup> Cfr. *Id.*, p. 72.

<sup>2010</sup> *Ibid.*

<sup>2011</sup> RENAN, Ernest (1882). *Qu'est-ce qu'une nation?* Paris, Presses Pocker, p. 37.

“nação” na Europa<sup>2012</sup>. Esta definição de Ernest Renan, embora exalte a união espiritual em detrimento de afinidades geográficas como lugar de emergência da nação, parece-nos, de igual modo, tematizadora da fragilidade do entendimento, meramente abstrato de nação, propalado em África sem ter em conta a complexidade sociohistórica que decorre da diversidade linguística, da heterogeneidade cultural, bem como da pluralidade religiosa dos povos, de onde se deve forjar o princípio espiritual capaz de dar lugar ao sentimento nacional enquanto lugar de edificação da família espiritual que configura uma nação. E sobretudo, porque põe a nu a verdade segundo à qual uma mera transportação ou deslocação da ideia de nação, tal como criada, concebida e vivida na Europa, isto é, como resultado de um erro e de um esquecimento histórico que ignora a especificidade de nações-étnicas que configuram a realidade de Estados africanos, condena-se ao fracasso<sup>2013</sup>.

De facto, a experiência mostra que não basta a proclamação política de “uma vontade comum de viver juntos”, à maneira de Léopold Sédar Senghor, nem a exaltação propagandista-ideológica de “um só povo e uma só nação”, à maneira de António Agostinho Neto. Porque a consolidação efetiva de um projeto de “nação”, num contexto “pluri-étnico”, precisa de uma política de integração progressiva e interativa das várias “nações-étnicas” no intuito de permitir a identificação de referências transversais a partir das quais se deve edificar o princípio espiritual estruturante de uma mundividência nacional. No caso de África, Samba Diop admite inclusive e, parece-nos que com uma certa razão, a hipótese de um eventual questionamento de certas delimitações fronteiriças saídas da Conferência de Berlim (1884-1885), em virtude de interesses meramente económicos<sup>2014</sup>.

E na senda de Samba Diop, Thierry Michalon afirma, e subscrevemos, que os Estados herdados da conquista colonial (na sequência da resolução saída da Conferência de Berlim) são detentores de uma situação patogénica de vilipêndio de fronteiras naturais e sua substituição por fronteiras artificiais<sup>2015</sup>. Este facto praticamente ignorado, do ponto de vista político, nos Estados-poscoloniais, tem, no entanto, do ponto de vista social, repercussões, algumas vezes, trágicas na vida das populações. Para lá da questão do corte territorial feito de forma arbitrária, as fronteiras herdadas da resolução da Conferência de

---

<sup>2012</sup> Cfr. RENAN, Ernest (1882). *Qu'est-ce qu'une nation?* Paris, Presses Pocker, p. 37.

<sup>2013</sup> Cfr. DIOP, Samba (2017). Op. cit., p. 141.

<sup>2014</sup> Cfr. *Ibid.*

<sup>2015</sup> Cfr. MICHALON, Thierry (1984). Op. cit., p. 68.

Berlim, levantam também, simultaneamente, o problema de não integração efetiva de muitas nações-étnicas no contexto do novo Estado de acolhimento, por um lado, e o da sua não desvinculação afetiva da sua nação-étnica que ficou no Estado de origem, por outro lado<sup>2016</sup>.

Diga-se, em abono da verdade, que ao declarar a intangibilidade de fronteiras herdadas do período colonial, os líderes africanos reunidos em Adis-Abeba, em Maio de 1963, no quadro da Organização da Unidade Africana, conscientes das gretas étnico-linguísticas, culturais e religiosas de que muitos povos foram e, continuam a ser, alvo, subestimaram a necessidade, tanto da educação multicultural, quanto da história que dividiu os referidos povos, em nome de uma suposta prudência política que terá aconselhado a manutenção do “*status quo*”, passando por cima do “*qui pro quo*” inerente à uma tal prudência, ignorando que a sua insolubilidade seria uma condição de possibilidade de insucesso do tão esperado projeto de “Estado-nação” em África. Trata-se de uma realidade historicamente negligenciada, mas cuja necessidade de solução adquire, hoje, o carácter de um imperativo de sobrevivência dos Estados-poscoloniais em África que precisam, urgentemente, de se reinventar, tanto na sua forma, quanto no seu conteúdo político<sup>2017</sup>.

Pois, a realidade multi-étnica que faz a sua configuração sociopolítica, impõe-lhes, por um lado, a necessidade de (re)equacionar os caminhos que permitam a sua passagem efetiva para o Estado-nação, compreendendo, desde logo, que o enunciado propagandista de um só povo e uma só nação, de Cabinda à Cunene e do Mar ao leste, no caso de Angola ou de Rovuma à Maputo, no caso de Moçambique, não é um enunciado performativo. Por conseguinte a sua concretização pressupõe um plano concreto de ação. E, por outro lado, a coragem de assumir que a vontade de replicar ou de caricaturar o modelo da administração colonial, implantando estruturas, hábitos, procedimentos e valores típicos da realidade ocidental, sem um mínimo esforço de contextualização e inovação, no contexto poscolonial dos Estados independentes de África, já se revelou ineficaz e contra-producente. E o mais dramático, tal como sublinha Thierry Michalon, é que muitos Estados africanos fundaram a sua ideia de Estado-nação tendo como fonte de

---

<sup>2016</sup> Cfr. MICHALON, Thierry (1984). Op. cit., p. 68.

<sup>2017</sup> Cfr. DIOP, Samba (2003). *Discours nationaliste et identité ethnique à travers le roman sénégalais*. Paris, Éditions L'Harmattan, p. 40.

inspiração as concepções mais jacobinas, mais elitistas, desiguais e mais anti-democráticas da Europa (a exemplo da Rússia, da Turquia, etc.)<sup>2018</sup>.

De notar que os Estados-poscoloniais de África, erguidos sob o fundamento da força, não passaram, tal como diz Georges Sorel de uma imposição, de uma organização ou de uma ordem social governada por uma minoria, por meio de políticas e estratégias propiciadoras de uma obediência automática. E por este facto, constituem, por um lado, um paradoxo do direito e da lei e, por outro lado, o lugar de questionamento, tanto do conceito, quanto do projeto de uma nação republicana. Por serem, simultaneamente, Estados de lei e sem lei, por um lado, e Estados de lei ou de direito entre os iguais, isto é, os governantes e seus pares e, em muitas circunstâncias, Estados de imposição ou sem lei para com os governados, por outro lado<sup>2019</sup>.

Prova disto é que os crimes cometidos pelas populações (plebe) são punidos no quadro normativo em que estes últimos não figuram enquanto sujeitos jurídicos de pleno direito. Mas, de variadíssimas formas, os crimes cometidos contra as populações ficam impunes com a simples evocação da legítima defesa ou sob pretexto de se evitar as represálias ou retalhações. O que mostra claramente que muitos Estados-poscoloniais, ditos Estados de direito, em África, não se ergueram sem as suas respetivas colónias. Este paradoxo é, em si mesmo, o corolário de um vazio primordial e fundador, isto é, o corolário de um direito ou de uma “lei que encontra a sua origem no “não-direito” ou na “não-lei” e que se instituiu, enquanto, Estado de “lei fora da lei”, isto é, por via da força ou de concertações, de “*per se*”, fragmentadoras “do campo de regras e de normas” e propiciadoras de “um processo de desinstitucionalização que não poupa o próprio Estado”<sup>2020</sup>. Deduz-se, por conseguinte, que a linha de demarcação entre o fim dos Estados-coloniais e começo dos Estados-poscoloniais em África ou entre o recomeço dos Estados-coloniais e o fim dos Estados-poscoloniais em África é bastante tênue.

Aliás, é um dado assente que em África subsaariana cada Estado factual é composto por uma multiplicidade de etnias, tribos, aldeias com um centro próprio de autoridade que, em muitos aspetos, contrasta com o Estado oficial centralizado e supostamente unitário. A África oficial, isto é, a África de números, de estatísticas, de relatórios e de declarações é a África dos detentores de poderes administrativos; dos indivíduos instruídos e consumidores de produtos luxuosos e importados; dos apologistas

<sup>2018</sup> Cfr. MICHALON, Thierry (1984). Op. cit., p. 69.

<sup>2019</sup> SOREL, Georges (1921). *Réflexions sur la violence*. Paris, Marcel Rivière, pp. 257, 263.

<sup>2020</sup> Cfr. MBEMBE, Achille (2010). Op. cit., p. 24. & Cfr. MBEMBE, Achille (2016). Op. cit., pp. 41-42.

de uma África que, com a independência, conquistou a sua soberania e trilha, com o seu próprio mérito, o caminho de desenvolvimento nacional<sup>2021</sup>. Enquanto a África real e oficiosa é a África de milhares de desterrados, de deslocados e desempregados, é a África de empregos subalternos, de aldeias subdesenvolvidas e de populações analfabetas e de vias não asfaltadas. É a África de pobres e miseráveis, de vilas e bairros suburbanos sem saneamento básico, nem segurança sanitária; uma África com um elevado índice de mortalidade materno infantil e infantil; uma África privada de recursos necessários para impulsionar o progresso agrícola e industrial; enfim, uma África que, apesar dos progressos conseguidos, não melhorou as condições de vida das massas que não foram incluídas nos esquemas de repartição dos benefícios resultantes dos recursos nacionais<sup>2022</sup>.

Uma análise mais realista e objetiva dos factos, permite aferir que a unidade-nacional é ainda uma pura quimera nos Estados-poscoloniais de África. Não obstante a imposição das instituições políticas, administrativas e económicas unificadas e centralizadas, importadas do contexto da nação europeia e impostas sobre as estruturas de sociedades tradicionais. A experiência vivida parece, contudo, atestar que a presença destas instituições no contexto local, dos Estados-poscoloniais, onde os habitantes se compreendem e se assumem como membros da mesma família, etnia e tribo ou como originários da mesma região, constitui o lugar, mais indicado, de consolidação de uma solidariedade regional capaz de evoluir para a solidariedade nacional<sup>2023</sup>.

Mas a lógica estruturante do atual “Estado-nação” oficial em África, tem-se constituído num claro atentado contra as dinâmicas locais de desenvolvimento político, administrativo e económico porquanto inibem as solidariedades afetivas e efetivas existentes ao nível local ou regional. Ora, é sabido que toda a tendência de enfraquecimento destas solidariedades regionais constitui, de alguma maneira, uma desmobilização das energias locais e, conseqüentemente, um entrave para o desenvolvimento simétrico dos Estados-poscoloniais de África. E se é verdade que o Estado-poscolonial impulsionou um tipo de tribalismo que não é mais senão uma perversão do sentimento de pertença à uma comunidade, com vista a sua instrumentalização para os fins políticos, também, não é menos verdade que este

---

<sup>2021</sup> Cfr. ARNAUT Robert (1976). *L'Afrique du jour et de la nuit*. Paris, Presses de la Cité, p. 30 & HAZOUMÉ, T. Alain & Edgar G. HAZOUMÉ (1988). *Afrique, un avenir en sursis*. Paris, L'Harmattan, p. 27.

<sup>2022</sup> Cfr. MICHALON, Thierry (1984). Op. cit., pp. 73-74, 77.

<sup>2023</sup> Cfr. *Id.*, p. 86.

tribalismo doentio logrou o enfraquecimento e a diabolização das solidariedades afetivas, intrínsecas às comunidades de base, às etnias ou às nações primárias<sup>2024</sup>.

Daí, a necessidade, tal como defende Thierry Michalon, de reorientar as solidariedades regionais, potencializando-as e capitalizando-as, como ponto de partida, para a solidariedade nacional. Pois, é a (re)valorização das estruturas tradicionais (africanas) de solidariedade social que deve ser assumida como lugar de construção do “sentimento-nacional e, conseqüentemente, lugar de transição de “nações-étnicas” ao “Estado-nação”<sup>2025</sup>. Admitindo, tal como afirma Thierry Michalon que nos Estados-poscoloniais hodiernos:

as solidariedades parciais, regionais e étnicas prevalecem ainda sobre a solidariedade global, nacional, esvaziando as estruturas do “Estado-nação” do essencial do seu conteúdo<sup>2026</sup>.

Dito de outro modo, se a solidariedade regional, isto é, a presença de laços afetivos entre indivíduos da mesma etnia e/ou região é um facto em África, a solidariedade nacional ou o sentimento nacional, isto é, o “querer-viver coletivo” que se consubstancia, não com base numa hipocrisia tolerante, mas com base numa atitude de profundo reconhecimento e aceitação do diferente como parte de um projeto comum do qual emerge o sentimento afetivo de uma “unidade-nacional-genuína” no interior de cada Estado africano continua, no entanto, a ser uma utopia, nos estritos limites de uma pura “atopia”. Aliás, as próprias decisões políticas, em termos de investimentos que beneficiam mais a cidade capital em detrimento da grande maioria das províncias, são uma prova tácita desta unidade nacional utópica, cada vez mais, no limite de uma verdadeira “atopia”. De onde se pode concluir que o Estado-nação em África é um enunciado estruturante do discurso político que, na realidade, configura um enorme vazio ontológico, epistemológico e político<sup>2027</sup>.

---

<sup>2024</sup> Cfr. MWAYILA, Tshiyembe (2000). Op. cit, p. 13.

<sup>2025</sup> Cfr. MICHALON, Thierry (1984). Op. cit., p. 88.

<sup>2026</sup> *Id.*, p. 86.

<sup>2027</sup> Cfr. *Id.*, 83.



### 8.5. A cristalização da crise do Estado-poscolonial em África e o projeto de desenvolvimento em questão

Parece-nos que o intitulado da obra de Martin Kuengienda, “*Crise de l’État en Afrique et modernité politique en question*”<sup>2028</sup> do qual brotou a nossa inspiração para a elaboração deste ponto, constitui um bom enunciado de partida para problematizar a questão da crise do Estado-poscolonial em África. Um bom ponto de partida na medida em que podemos extrair deste intitulado uma questão de fundo, que, do ponto de vista metodológico, pode (re)orientar o nosso “*cogitar*” sobre o intitulado do ponto em análise. E a referida questão pode ser formulada nos seguintes termos: “a afirmação da crise do Estado-poscolonial em África configura uma realidade ou uma conspiração? Estamos, desde logo, convencidos de que a questão, ora colocada, não é de fáceis consensos, porquanto todas as tentativas de respostas, aqui providenciadas, inscrevem-se nos limites epistemológicos de conjectura e refutação, usando uma terminologia tipicamente popperiana.

Seja como for, as reflexões de Achille Mbembe apontam para um conjunto de evidências que desvendam o estado de crise de perspectiva em que se encontra mergulhado o Estado-poscolonial em África. Com efeito, Achille Mbembe situa o fundamento da referida crise num conjunto de evidências que configuram o estado de banalidade e de brutalidade do Estado-poscolonial, expressa na tipologia de relações políticas desenvolvidas entre governantes e governados. Trata-se de relações intrinsecamente marcadas por dois tipos de pulsões: (i) o desejo ilimitado de aquisição de bens e de riquezas (*crematística*), por um lado, e (ii) o embrutecimento dos seus respetivos detentores no exercício de gozo de referidos bens e riquezas (*pleonexia*), por outro lado<sup>2029</sup>. Estas duas pulsões (de possuir, de destruir e de se auto-destruir), prossegue Achille Mbembe, encontram o seu fundamento numa economia de sumptuosidade e numa política de voluptuosidade herdadas, simultaneamente, do imaginário histórico colonial e ancestral de que se alimentam os governantes africanos na era poscolonial<sup>2030</sup>.

Esta economia de sumptuosidade que atinge a sua apoteose na cultura instalada de louvores e de excessos de reverências oficiais tributadas aos heróis nacionais, na sua forma metafísica e física, presente e ausente, bem como às mais distintas efemérides referentes à celebração da independência nacional, ante a clamorosa subida de miséria e

<sup>2028</sup> Cfr. KUENGIENDA, Martin (2008). *Crise de l’État en Afrique et modernité politique en question*. Paris, L’Harmattan, p. 1.

<sup>2029</sup> Cfr. MBEMBE, Achille (2000). Op. cit., p. xix.

<sup>2030</sup> Cfr. *Id.*, p. xx.

de precariedade de vida, a todos os níveis, denota, da parte dos protagonistas de tais louvores, ou a má-fé, ou uma grande ignorância do Estado real, ofuscado pelo Estado oficial, que redundava necessariamente num desrespeito total às populações e a todos quantos derramaram o seu precioso sangue para o bem-estar e a dignidade de todos os africanos. Uma tal opção política pela exaltação megalomaniaca de fundos, praticamente, imundos, conseguidos na sequência de promessas de fundos e mundos que mobilizaram populações inteiras às lutas de libertação, em face da miséria real das populações, torna-se ainda mais preocupante quando é assumida, tal como afirma Axelle Kabou, como um fator de regulação social decorrente de mitos poscoloniais criados pelas gerações das independências que, no fundo, “ameaçam devastar os próprios fundamentos de sociedades historicamente míopes e sempre mais desigualitárias”<sup>2031</sup>.

Parece uma característica de sociedades historicamente míopes a aposta na promoção da imagem de um Estado oficial mítico e imaginário que, no plano factual, contrasta com o Estado real. Em realidade, uma tal aposta culmina, inevitavelmente, na devastação dos fundamentos de uma sociedade progressista, na medida em que constitui o lugar de recusa do desenvolvimento, usando a expressão de Axelle Kabou, sobretudo num contexto em que as próprias lideranças parecem tão confusas quanto às populações analfabetas no que tange, tanto ao projeto de construção do Estado-nação, quanto ao projeto de desenvolvimento dos seus respetivos Estados e aos caminhos para lá chegar. No fundo, todos parecem afetados pela síndrome da incerteza em relação ao futuro dos seus respetivos Estados, em particular, e do continente africano, em geral. Mas muitos destes líderes querem dissimular e pretender ignorar que a causa desta síndrome é a sua próprio preferência pela política de esquemas, de arranjos efémeros, de comprometimentos, de astúcias e de inimizades cujo corolário é o encaminhamento de África para “caminhos que conduzem a lado nenhum”, usando a expressão de Martin Heidegger<sup>2032</sup>.

Partindo desta constatação, Axelle Kabou, a exemplo de Tshiyembe Mwayila, de Thierry Michalon, de Achille Mbembe e outros, mostra-se também apologista do fim do Estado-poscolonial quando, a respeito do seu livro intitulado: “*Et si l’Afrique refusait le développement?*” faz a seguinte declaração:

este livro é, certamente, o de uma geração objetivamente privada de futuro que tem todo o interesse em trabalhar para o desabamento dos

<sup>2031</sup> Cfr. KABOU, Axelle 2013 (1991). Op. cit., p. 13.

<sup>2032</sup> Cfr. HEIDEGGER, Martin (1986). *Chemins qui mènent nulle part*. Paris, Tel Galimard, Trad. Wolfgang Brokmeier, p. 1.

nacionalismos estreitos das independências e para o advento de uma África vasta, forte e digna<sup>2033</sup>.

E numa outra fase da sua reflexão, Axelle Kabou postula, em nossa opinião, a necessidade, se não do fim, pelo menos de uma transição do Estado-poscolonial para um “Estado-pós-poscolonial” a partir do seguinte questionamento bastante direto:

[...] como sair dos maniqueísmos e dos simplismos diversos que emprisionam o pensamento africano pós-independentista, se não por via de um espírito crítico mais concentrado em descrever desenvolvimentos do que em intentar processos?<sup>2034</sup>.

É preciso dizer que esta desilusão axelliana decorre, tal como no-lo diz, do facto de que os estudos e as investigações atuais, em matérias de desenvolvimento, não permitirem vislumbrar qualquer perspectiva de desenvolvimento sustentável e inclusivo para África. Sendo certo que o desenvolvimento em África se confina nos limites das encenações quotidianas da comunicação social dos Estados e dos relatórios de certos organismos, nacionais e internacionais, interessados com o subdesenvolvimento efetivo do continente africano. Porque, na realidade, o desenvolvimento de África no contexto-poscolonial há muito que roçou à esfera do mito e da fábula. E Axelle Kabou supõe que o “mito da vontade africana de desenvolvimento” cumpre com três funções fundamentais: i) permitir a desculpa da classe política de qualquer suspeita de incompetência, “desviando os espíritos para uma interminável conspiração internacional” como estratégia de permanência no poder; ii) condicionar a adesão dos africanos aos partidos no poder sob o pretexto de unir sinergias, canalizando, de forma eficaz, as energias para um desenvolvimento assente em objetivos vagos e confusos e finalmente, iii) engordar uma multidão de assessores e auxiliares, nacionais e internacionais, “em perpétuas missões e investigações” cuja utilidade é a manutenção do poder do Chefe e a “inutilidade aferida pelo agravamento do subdesenvolvimento que não é, se quer, discutido”<sup>2035</sup>.

Ora, se admitimos que o mito da vontade africana de desenvolvimento, que, não poucas vezes, se confunde com o mito da generosidade dos doadores ou dos países e instituições credores, é o lugar da consolidação da política neocolonialista, assumida pelos Estados-poscoloniais de África, que têm na corrupção e na dinâmica predadora a sua vontade irmã, forçoso se torna admitir que quanto menos desenvolvida for a África, mais reforçado será o mito do seu desejo de progresso<sup>2036</sup>. E o quadro mais dramático,

<sup>2033</sup> KABOU, Axelle 2013 (1991). Op. cit., p. 15.

<sup>2034</sup> *Id.*, p. 49.

<sup>2035</sup> Cfr. *Id.*, pp. 19-20.

<sup>2036</sup> Cfr. *Id.*, p. 20.

desta conjectura, reside no facto de que os críticos deste mito perdem, em termos numéricos, perante os adutores do referido mito, sendo os primeiros rotulados de afro-pessimistas, inimigos de África e marionetas do Ocidente. Mas o facto é que o desmantelamento generalizado de vozes críticas e contestatárias do suposto desenvolvimento em curso nos Estados-poscoloniais de África joga um papel preponderante, não tanto na preservação da imagem dos Estados africanos no exterior, como muitos alegam, mas, sobretudo, na manutenção da África na situação de marginalidade e explorabilidade<sup>2037</sup>.

Aliás, Axelle Kabou revela-se mais radical sobre o assunto ao assumir que “a ausência de tradição crítica moderna é, indiscutivelmente, um dos principais sinais do subdesenvolvimento da África negra”<sup>2038</sup>. De facto, uma análise mais objetiva da questão em epígrafe permite aferir que as décadas de assistência, tanto alimentar, quanto financeira, bem como as várias linhas de créditos concedidas à África, com propósitos nem sempre humanitários, reforçaram apenas, a bipolarização das sociedades africanas em polos norte e sul. Sendo o primeiro, o lugar simbólico e real do esbanjamento, isto é, o lugar de indivíduos que fizeram da África uma espécie de “*kimberlito*” familiar (para a exploração de pedras preciosas e de outros recursos naturais) e de partilha desproporcional de interesses com a burguesia ocidental que propicia o mercado ideal para comercialização e conservação segura, mas paradoxalmente ilusória, dos recursos surripiados nos respetivos Estados. E o segundo, isto é, o polo sul é o lugar, por antonomásia, de esfomeados e condenados à parcimónia forçada, numa esperança sempre aberta ao desenvolvimento dos Estados-poscoloniais que só se diz no futuro.

Mas, apesar da falta de consensos e da existência de controvérsias que marcam, ainda, os debates internos e, de certo modo, externos sobre o assunto em análise, em parte, porque, tal como refere Axelle Kabou, a literacia do desenvolvimento de África deixou de ser matéria dos economistas e sociólogos por ter sido assumido como um apanágio exclusivo das ideologias parasitárias que a tem transformado num fenómeno de difícil apreensão da parte dos espíritos menos atentos<sup>2039</sup>. Confirmando, desde modo, a banalidade que os “*slogans*” destas ideologias revelam e escondem, usando um binómio tipicamente heideggeriano<sup>2040</sup>, no confronto entre a experiência vivida e a “pseudo”

<sup>2037</sup> Cfr. KABOU, Axelle 2013 (1991). Op. cit., p. 36.

<sup>2038</sup> Cfr. *Id.*, pp. 36, 47.

<sup>2039</sup> Cfr. *Id.*, p. 47.

<sup>2040</sup> Cfr. HEIDEGGER, Martin (2005). *Être et Temps*. Paris, Éditions Numérique Hors Commerce, Trad. Emmanuel Martineau, pp. 5, 33, 37-38, 40, 44, 48, 78, 82, 93, 98-99, 107, 111, 115-116, 119, 121-122,

evidência que exibem. O que permite, aos mais atentos, a apreensão da verdadeira natureza e do verdadeiro propósito de tão propalado plano de desenvolvimento nacional, presente em quase todos os Estados-poscoloniais de África. E para radicalizar o seu argumento de desconstrução do mito do desenvolvimento em África, Axelle Kabou denuncia a tendência habitual de se justificar o subdesenvolvimento de África a partir de causas de natureza exógena<sup>2041</sup>.

Na sua ótica, muitos analistas, internos e externos, fazem o inusitado de justificar o subdesenvolvimento de África, inclusive a corrupção dos líderes africanos, a partir da lógica do “bode-expiatório, consubstanciada na ação indutora de chefes de Estado e de governo de países ocidentais, como se os africanos, sobretudo, os seus líderes, vivessem num estado vegetativo que os iliba de qualquer responsabilidade por incapacidade de usarem convenientemente as suas faculdades de relevância antropológica de que seriam dotados, em termos de uma normalidade antropológica, nomeadamente: a razão, a consciência moral e a liberdade. Esta forma desviante de atribuição de responsabilidades a terceiros configura, nos termos de Tidiane Diakate, o drama de uma África doente de si-própria, após ter estado doente-do-Occidente”<sup>2042</sup>.

De recordar que Kwame N’Krumah já se opunha publicamente a esta tendência quando atribuíra, na ocasião da primeira Cimeira da Organização pela Unidade Africana (OUA), ocorrida em Adis-Abeba, a responsabilidade do subdesenvolvimento do continente africano aos africanos, desconstruindo a tese das causas exógenas de subdesenvolvimento de África nos seguintes termos:

nós temos recursos, sim. Mas, se antes o colonialismo nos impediu de acumular os capitais necessários para o desenvolvimento, agora somos nós próprios que não conseguimos utilizar os nossos recursos a fim de pôr efetivamente em funcionamento o nosso desenvolvimento económico e social<sup>2043</sup>.

A questão que se coloca, hoje, é a de saber, como diria Jürgen Habermas, se o argumento de N’krumah se reveste ainda de alguma validade criticável? Com efeito, N’krumah, a exemplo de Samir Amin, diz Axelle Kabou, nunca deixou de pensar que a

---

125, 128, 135-137, 142-143, 146, 148, 151, 153, 157, 165, 179, 188, 190-191, 193, 200-206, 208-209, 211, 213, 218, 221, 224-225, 231, 234, 236-240, 243, 246, 249, 251-252, 254-255, 258-259, 263, 266, 272, 282, 284, 288, 293, 296, 298, 304, 320-321, 324.

<sup>2041</sup> Cfr. KABOU, Axelle 2000 (1991). Op. cit., pp. 48, 84.

<sup>2042</sup> Cfr. DIAKATE, Tidiane (1986). *L’Afrique malade d’elle-même*. Paris, Karthala, 31.

<sup>2043</sup> N’KRUMAH, Kwame (1963). “Discours d’ouverture lors de la tenue du premier sommet de l’Organisation pour l’Unité Africaine”. Adis-Abeba – Ethiopie, 24 (mai), In: *Perspective Monde: Outils pédagogiques des grandes tendances mondiales depuis 1945*, Québec – Canada, École de politique appliquée, Faculté des lettres et sciences humaines, Université de Sherbrooke, pp. 98-99.

sobrevivência da África, sem prejuízo à necessidade da cooperação externa, depende essencialmente do compromisso dos africanos para com o desenvolvimento dos seus respectivos Estados e, conseqüentemente, de todo o continente; da sua aptidão, sobretudo, dos seus líderes, bem como da sua capacidade de gestão e de organização<sup>2044</sup>. Não restam dúvidas de que a provocação de N'krumah pretendia retirar o excesso de peso que as teorias de conspiração atribuem à “lógica ocidental de dominação” numa clara tendência de isentar os africanos de qualquer responsabilidade sobre o subdesenvolvimento do continente africano, pois, em termos de utilidade prática, a África ganha mais concentrando as suas análises e reflexões sobre os elementos subjacentes à “lógica africana de sujeição”, seus fundamentos e limites, convicta de que sem esta última “a primeira não existiria ou teria apenas efeitos limitados”<sup>2045</sup>.

Mas, o certo é que, toda esta ambivalência que configura o retrato social do continente africano pode, simultaneamente, ocultar e revelar a verdadeira causa e dimensão do subdesenvolvimento dos Estados-poscoloniais em África. Aliás, parafraseando Axelle Kabou diríamos que a África assumiu, de forma muito irrealista e irresponsável, o compromisso de desempenhar um papel notável no século XXI, como atesta a Agenda África 2063, prometendo um impulsionamento significativo das suas economias, o que permite, não só, o lançamento do desenvolvimento dos Estados africanos, como também a sua respetiva inserção no conjunto dos países mais eficientes do mundo, em termos de qualidade de vida<sup>2046</sup>. Trabalho que, segundo os chefes de Estados africanos, será conseguido neste século XXI, tal como se pode ler neste extrato do documento acima citado que diz:

até 2063, os países africanos estarão entre os melhores em relação ao desempenho em termos de medidas globais de qualidade de vida. Isto será alcançado por meio de lançamento de estratégias de crescimento inclusivo; geração de empregos; aumento da produção agrícola; investimentos na ciência, tecnologia, pesquisa e inovação; políticas de igualdade de género, autonomização dos jovens e fornecimento de serviços de base, tais como: a saúde, a nutrição, a educação, a habitação, a água potável e o saneamento básico<sup>2047</sup>.

Parece-nos que, para lá da leviandade expressa na abordagem de um assunto tão sério e tão complexo quanto este, a julgar pela singularidade de cada Estado aqui refletido, é fundamental questionar se, com uma tal assunção de enorme ambição, a União africana,

---

<sup>2044</sup> Cfr. KABOU, Axelle 2013 (1991). Op. cit., p. 45.

<sup>2045</sup> Cfr. *Id.*, p. 46.

<sup>2046</sup> Cfr. *Id.*, pp. 24-25.

<sup>2047</sup> COMMISSION DE L'UNION AFRICAINE (2015). Op. cit., p. 3 [11].

não estará a ignorar, para lá da inexistência efetiva da referida União, que uma grande parte dos Estados africanos já tem os poucos recursos de que poderá dispor, nos próximos dez, vinte ou trinta anos, “*a priori*”, comprometidos pelo endividamento externo? Não estará a União africana a ignorar os graves problemas que assolam o continente africano, tais como: a intolerância étnica, política e religiosa; a corrupção institucionalizada; a patologia do poder e a crise da democracia; as doenças endémicas; a politização da burguesia nacional e a “burguesização” do Estado; os elevados índices do analfabetismo, etc., que, na maioria dos casos, estão ainda muito longe de conhecer qualquer solução plausível no interior de cada Estado africano? Estará a União africana a ignorar que, uma grande parte dos Estados africanos já recusou o desenvolvimento, usando a expressão de Axelle Kabou, com o enraizamento, até ao mais profundo do subconsciente de cada cidadão, do desejo doentio de enriquecimento pessoal a custa dos recursos coletivos, da mentalidade de não prestação de contas e de aversão a todo e qualquer mecanismo de fiscalização?

De facto, se a reflexão subjacente às questões acima colocadas, todas baseadas na senda dos escritos de Fanon pode, por um lado, parecer fatalista e repleto de exageros, ela deve, por outro lado, nos levar a admitir, tal como faz Jean-Marie Albertini, que o desenvolvimento supõe a aparição de um mundo novo e não o aumento quantitativo daquilo que já existe<sup>2048</sup>. Pelo que se torna natural questionar: se as injeções massivas de capitais podem surtir o efeito esperado e desejado nas economias africanas sem a necessária desintoxicação de mentalidades? Ou, se o desafio de reformas políticas profundas no interior de cada Estado-poscolonial de África não constitui uma prioridade absoluta para o (re)lançamento da economia no plano continental? Com efeito, estes questionamentos devem reforçar a seguinte assunção: os africanos devem ultrapassar os mitos de um desenvolvimento mágico. Isto é, acreditando num desenvolvimento que resulte da potenciação de uma burguesia nacional em forma de uma oligarquia ou de uma simples associação de açambarcadores dos recursos naturais de África. Os africanos devem interiorizar que a chave do desenvolvimento do continente africano reside na mudança radical de mentalidades e de atitudes. Os líderes, intelectuais e homens e mulheres de negócios em África devem denunciar e renunciar o conforto de um enriquecimento fácil de tipo maniqueísta que configura a cultura solipsista que caracteriza os Estados-poscoloniais em África e abraçar a ética do trabalho e da intersubjetividade

---

<sup>2048</sup> Cfr. ALBERTINI, Jean-Marie (1981). *Mécanismes du sous-développement et développement*. Paris, Éditions Ouvrières, p. 254.

que assume o princípio da alteridade como o lugar de acolhimento, de progresso e de desenvolvimento sustentável e inclusivo.

Mas simultaneamente, os africanos devem perceber que é ilusório pensar num projeto de desenvolvimento sustentável deste continente sem qualquer plano de formação académica, tecnológica e profissional consistente e sem uma formação técnico-profissional qualificada e orientada, a longo prazo, capaz de produzir quadros competentes a todos os níveis para responder às necessidades futuras, em paralelo com a estratégia de desenvolvimento agrícola e industrial de cada Estado. No entanto, as necessidades a serem assumidas como necessidades do Estado, tal como aludia Frantz Fanon, devem ser amplamente discutidas e claramente compreendidas pelos cidadãos e sustentadas por uma política linguística que permita uma integração mais profunda e sustentada de conceitos científicos e modernos de desenvolvimento nas línguas africanas para garantir a inclusão e o envolvimento consciente de todas as franjas da sociedade<sup>2049</sup>.

#### **8.6. Da desconstrução à reconstrução do entendimento do poder político nos Estados-poscoloniais de África: Um desafio crucial para a transição do mito de desenvolvimento ao desenvolvimento efetivo do continente africano**

Para enfatizar a responsabilidade política dos governantes em relação ao desenvolvimento e à estabilidade do Estado, Thierry Michalon observa que se o termo “política”, na sua génese grega, remete à gestão da cidade, enquanto comunidade organizada, então, a gestão do Estado é uma gestão de uma comunidade de vida que impõe três desafios fundamentais: i) o económico, que consiste na criação ou produção de riquezas para assegurar o bem-estar coletivo; ii) o social, que se resume no asseguramento de regras para a justa (ética) repartição das referidas riquezas entre os cidadãos e iii) o político, que tem a ver com o exercício do poder, com a garantia da segurança nacional e a salvaguarda da soberania do Estado<sup>2050</sup>. De notar que o desafio político está intrinsecamente ligado à exigência da conceção comunitária de programas que permitam um equilíbrio entre o económico e o social, uma dialética que, no fundo, constitui a maior garantia da segurança nacional, partindo do pressuposto de que a afirmação do poder político sem a garantia de condições socioeconómicas torna-se o lugar da sua própria banalização. Na sua reflexão, Thierry Michalon faz também questão de sublinhar que a priorização do económico sobre o social, sem o devido justo-meio,

---

<sup>2049</sup> Cfr. KABOU, Axelle 2013 (1991). Op. cit., pp. 33, 38.

<sup>2050</sup> Cfr. MICHALON, Thierry (1984). Op. cit., p. 40.



desemboca em resultados, geralmente, anti-sociais. Sendo certo que o contrário também redundaria numa pobreza generalizada<sup>2051</sup>.

Ora, se admitimos que o exercício do poder político adquire o seu pendor artístico na forma engenhosa de organizar a cidade e de bem-governar os cidadãos, como diria Aristóteles, forçoso se torna concluir que é no cumprimento da exigência de uma articulação harmoniosa entre o económico e o social, assegurando o crescimento económico e o bem-estar das populações, que reside a essência e o “telos” da política e, conseqüentemente, do poder político. Assim, a visão predominante nos Estados-poscoloniais de África em que a política se confunde com a criação de meios, adequados ou inadequados, para conquistar e conservar o poder e os privilégios a si associados, constitui, não só, a negação da política, mas também o impasse para um verdadeiro desenvolvimento de África que não acontece sem o conseqüente questionamento da própria descolonização do continente africano<sup>2052</sup>.

Não é por mero acaso que Achille Mbembe aponta a existência de uma vontade patológica de conservação do poder como o lugar onde se joga a sorte da administração pública, da economia, do exército, da polícia e da segurança do Estado na grande maioria dos Estados-poscoloniais de África. De facto, tudo parece indicar que muitos governantes, políticos e intelectuais destes Estados, não só, renunciaram, mas também eliminaram dos seus léxicos políticos os conceitos de alternância e do pluralismo político, social e cultural a favor do poder totalitário assente sobre o princípio de uma perpétua continuidade<sup>2053</sup>. Aliás, o contraste entre a normatividade e a facticidade tende a revelar que muitos destes Estados são oficialmente democráticos, mas, habitualmente, sacrificam todos os aspetos elementares e procedimentais da democracia, tais como: a criação de uma Comissão Nacional Eleitoral efetivamente Independente; a organização de eleições livres, justas e transparentes; a interiorização do princípio de alternância do poder, bem como a valorização efetiva da soberania popular.

Na verdade, os inúmeros conflitos políticos, armados ou não, como corolário de disputas do poder, as lutas inter-étnicas com motivações de tipo político-partidária e instrumental, bem como as violências pós-eleitorais em vários Estados-poscoloniais de África, constituem as provas mais eloquentes desta deslocação do significado da democracia em muitos Estados africanos. Vale dizer que os princípios democráticos

---

<sup>2051</sup> Cfr. MICHALON, Thierry (1984). Op. cit., pp. 39-40.

<sup>2052</sup> Cfr. *Id.*, p. 40.

<sup>2053</sup> Cfr. MBEMBE, Achille (2010). Op. cit., p. 20.

constitucionalmente consagrados nestes Estados são, do ponto de vista factual, vazios de conteúdo, em muitos casos. Reduzidos a simples formalidades, estes princípios representam, nos dizeres de Achille Mbembe, “um artifício sem conteúdo e um ritual desprovido de eficácia simbólica”<sup>2054</sup>. E para agravar a situação, estas dinâmicas estruturais que cristalizam a vontade patológica de conservação do poder nos Estados-poscoloniais viram-se reforçadas pela institucionalização de práticas de rapina e de predação, como forma estratégica de mobilizar o que Achille Mbembe chama de “populismo sangrento”, porquanto constitui uma fonte de acaparação absoluta e radical dos recursos de Estados, doravante privatizados e feitos instrumentos de enriquecimento de algumas classes ou grupos<sup>2055</sup>.

Nestes Estados a oposição, no verdadeiro sentido da palavra, é quase inexistente. E se existe é objeto de muitos mecanismos e estratagemas de enfraquecimento ou de aniquilamento, desde as alianças, os aliciamentos aos acórdãos parciais de tribunais constitucionais manipulados e instrumentalizados. Tudo isto configura, no entender de Achille Mbembe, o drama de Estados cujo:

o poder e a oposição trabalham em função de um tempo curto marcado pelo imprevisto, os arranjos pontuais e informais, os compromissos e comprometimentos diversos, os imperativos de conquista imediata do poder ou a necessidade de o conservar a todo custo<sup>2056</sup>.

Facto que deixa transparecer, pelo menos do ponto de vista dedutivo, que nos Estados-poscoloniais de África a luta pelo poder já não se enquadra no âmbito etimológico e epistemológico da política como tal. Pelo que se deve admitir que houve e há, ainda, um certo esquecimento da “política” nos Estados-poscoloniais de África; Um esquecimento que, na ótica de Thierry Michalon, se transformou no lugar de “estagnação da África e da ineficácia dos Estados que a compõem [...]”<sup>2057</sup>. Aliás, há muito que esta filosofia de utilização de Estado, nos Estados-poscoloniais de África, já provou ser o lugar de destruição do próprio Estado, da sua economia e das instituições e, conseqüentemente, da sua legitimidade.

Este quadro, acima pintado, elucida, no entender de Tshiyembe Mwayila, como os Estados-poscoloniais, ao optar pela transmutação do significado e do conteúdo da segurança nacional, confundiram a segurança nacional com a opressão e a intimidação, garantidas pelo terror semeado pelos serviços de inteligência, pela dinamização da

<sup>2054</sup> Cfr. MBEMBE, Achille (2010). Op. cit., p. 21.

<sup>2055</sup> Cfr. *Id.*, pp. 21-24.

<sup>2056</sup> *Id.*, p. 25.

<sup>2057</sup> Cfr. MICHALON, Thierry (1984). Op. cit., p. 40.

política de vigilância mútua entre os militantes e pela vigilância do povo por estes últimos; confundiram a segurança nacional com a consolidação de uma soberania viajante e personalizada por via da sofisticação do arsenal militar dos guardas presidenciais, da instrumentalização do exército e da polícia nacional ao serviço dos respetivos regimes, etc. Obstruíram o entendimento de uma segurança nacional que se mede pela capacidade de produzir bens e serviços necessários à promoção social da grande maioria dos cidadãos<sup>2058</sup>.

Dado, este, que deixa a impressão de que muitos líderes dos Estados-poscoloniais de África ignoram que esta ideologia “seguradora” (*idéologie securitaire*) é “a primeira fonte de insegurança nacional” nestes Estados, na medida em que hipoteca o poder político enquanto um dos elementos constitutivos do Estado. Porquanto o poder político nestes Estados, tal como alude Tshiyembe Mwayila, tornou-se uma fonte de insegurança nacional. Primeiro, porque, em muitos casos, a força económica e a força política, incluindo a cooperação militar e a gestão de todo o sistema de inteligência, sobre o qual assenta o poder do Estado-poscolonial, escapam ao controlo interno dos respetivos Estados por serem alimentadas por uma relação dialética de dependência externa. Segundo, porque, contra toda a expectativa, os governos destes Estados deslocaram o âmbito do inimigo real e, mesmo, exclusivo, do poder político, assumindo, claramente, que o inimigo do poder político, doravante, já não é o hipotético inimigo externo, mas um inimigo real e presente, isto é, o próprio povo, ou seja, todos quantos questionam as políticas do Estado personalizado ou refutam a legitimidade da ação dos governantes ou do poder político<sup>2059</sup>.

Neste sentido, a extrema pobreza vivida na maioria dos Estados-poscoloniais, em África, é, em grande medida, o corolário necessário do imperativo de manutenção do poder político na medida em que a segurança nacional, que se confunde com a segurança do poder político, contra os inimigos internos e omnipresentes, justifica o grande investimento nas forças armadas, na polícia nacional, nas milícias populares e em alguns militantes dos partidos que suportam os governos cuja linha de demarcação com os serviços secretos é bastante ténue<sup>2060</sup>. Convém recordar que na sua obra intitulada: “*Politiques de l’inimitié*”, Achille Mbembe fala de uma relação dialética bastante compenetrada entre o Estado de segurança e o Estado de insegurança nos Estados-

---

<sup>2058</sup> Cfr. MWAYILA, Tshiyembe (2000). Op. cit., p. 18.

<sup>2059</sup> Cfr. *Ibid.*

<sup>2060</sup> Cfr. *Id.*, pp. 18-19.

poscoloniais de África. O primeiro se alimenta do segundo que fomenta e do qual pretende ser uma resposta. Pois, enquanto o primeiro é uma estrutura, o segundo é uma paixão, um afeto, uma condição ou uma força de desejo<sup>2061</sup>. Ou seja, o Estado de insegurança, em África, é a própria mola impulsadora do Estado de segurança enquanto estrutura montada para investir, organizar e desviar as pulsões constitutivas da vida no Estado-poscolonial.

Daí, a sua vocação de alimentar o Estado de segurança que, por natureza, pressupõe a não cessação de hostilidades entre o “nós”, isto é, os governantes e o “eles”, isto é, aqueles que ameaçam os interesses dos primeiros e questionam a sua legitimidade e o seu modo de fazer. Por conseguinte, o Estado de segurança, no contexto poscolonial, é um Estado de vigilância permanente e de pronta resposta às ameaças internas, com ou sem influências externas. Um tal Estado é o lugar, por excelência, do subdesenvolvimento dos Estados-poscoloniais, porquanto requer a mobilização de um conjunto de atividades extramilitares (por via da militarização da polícia nacional, da militância político-partidária orientada, do jornalismo direcionado, do sindicalismo instruído, do professorado instrumentalizado, etc.) e de investimento de enormes recursos financeiros e psíquicos. E toda esta engenharia assenta num mito de segurança coletiva, ele próprio, refém de uma metafísica de força de perversão e preservação do poder político<sup>2062</sup>.

Importa reiterar que o Estado de segurança, tal como concebido e mantido em muitos Estados-poscoloniais de África, isto é, como uma estrutura de dismantelamento de todas as forças internas contrárias ao poder instalado, constitui o potencial Estado de insegurança, de pobreza material e espiritual, de mentes acríticas, de metalidades esquizofrénicas e do subdesenvolvimento dos Estados-poscoloniais, chamados, não só, a cilindrar todo o espírito e capacidade crítica dos cidadãos, mas, sobretudo, a gastar muitas energias para garantir a vigilância, a todos os níveis, em vez de reunir e concentrar sinergias na elaboração de projetos de interesse nacional<sup>2063</sup>. Tshiyembe Mwayila atesta, a este respeito, que na grande maioria dos Estados-poscoloniais todos quantos ameaçam o poder, mesmo de maneira legal e para o interesse coletivo, são vistos como um perigo a neutralizar ou a reprimir de forma direta e aberta ou de forma indireta e dissimulada. Confirmando, deste modo, o estatuto de uma África doente de si mesma<sup>2064</sup>.

<sup>2061</sup> Cfr. MBEMBE, Achille (2016). Op. cit., pp. 76-77.

<sup>2062</sup> Cfr. *Id.*, p. 76.

<sup>2063</sup> Cfr. *Id.*, p. 77.

<sup>2064</sup> Cfr. MWAYILA, Tshiyembe (2000). Op. cit., p. 19.

A sua doença reside, precisamente, no facto de ter assumido o estado de insegurança estrutural e institucionalizado como sinónimo de segurança nacional. Aliás, não constitui, em nosso entender, qualquer sacrilégio em afirmar que os Estados-poscoloniais de África foram, na sua maioria, edificados sobre os fundamentos de inimizade e sobre o desejo de apartheid, de segregação ou de exclusão social. A própria ideia propagandista de um “Estado-nação” emergido num contexto de ódio entre os movimentos de libertação e, posteriormente, entre as formações políticas que investiram na economia de hostilidade e de inimizade, unidos por uma ironia de destino que os obrigou a enfrentar, por via de lutas multiformes, um suposto inimigo comum, não pode não se constituir na sua própria denúncia. E como tal, esta ambivalência em volta ao conceito de nação tem uma grande relevância, tanto nas formas, quanto nos níveis de classificações ou categorização dos cidadãos do mesmo Estado, em amigos e inimigos da paz, em patriotas e intrusos, em cidadãos e terroristas que culminam necessariamente na concessão de todos os tipos de privilégios a uns e na marginalização e instrumentalização de outros. Uma visão e prática política que, tal como denuncia Achille Mbembe, tem valido aos Estados-poscoloniais de África o epíteto de Estados de segurança e de vigilância; realidade que contrasta com o projeto de uma nação fundada nos princípios de irmandade, de liberdade, de reconhecimento mútuo e inclusão social<sup>2065</sup>.

Importa, no entanto, notar que está mais do que confirmado, hoje, que a ideia de uma segurança assente em pilares de força e de imposição tornou-se o “*pharmakon*” dos Estados-poscoloniais de África. Ou seja, a segurança que os Estados-poscoloniais pretenderam fomentar ou da qual procuraram ser uma resposta eficaz transformou-se numa espécie de “*printaneu*”, não tanto como sinónimo do lugar de alimentação dos heróis nacionais e vencedores de jogos olímpicos, à moda ateniense, mas como lugar de alimentação de um estado de insegurança generalizada. Dando lugar a uma estrutura de segurança do Estado que, na sua dimensão personificada, criou uma paixão que se chama insegurança. Porque em muitos Estados-poscoloniais de África:

o estado de insegurança é aquilo para o qual funciona o Estado de segurança enquanto este último é, no fundo, uma estrutura encarregue de investir, de organizar e de desviar os impulsos constitutivos da vida em meios poscoloniais<sup>2066</sup>.

Sendo certo que o estado de segurança animado por uma mitologia de liberdade, tal como postulado nos Estados-poscoloniais de África, pressupõe a impossibilidade de

<sup>2065</sup> Cfr. MBEMBE, Achille (2016). Op. cit., pp. 69, 76-77.

<sup>2066</sup> Cfr. *Id.*, p. 77.

uma cessação de hostilidades entre o “nós” e o “eles”, usando a terminologia de Arjun Appadurai, isto é, entre os intrusos - aqueles que contestam a nossa mundividência e o “nós” - os únicos representantes legítimos e corretos interpretes dos anseios das populações e dos ideais nacionais. Visto desde este ângulo, o Estado-poscolonial perdeu de vista, que a segurança nacional objetiva se define, tal como sublinha Tshiyembe Mwayila, como: “um estado de espírito confiante e tranquilo que decorre da capacidade de um país”, não só, de defender os seus cidadãos de toda a agressão externa, como também de:

promover a paz civil e a concórdia nacional por via da satisfação de necessidades políticas, económicas, sociais e culturais dos cidadãos, incluindo a proteção física dos homens e dos seus bens e a garantia do exercício de direitos e liberdades fundamentais do homem e do cidadão<sup>2067</sup>.

Mas apesar de toda a sua literacia política, o Estado-poscolonial apostou na segurança fictícia que se consubstancia numa tranquilidade ilusória garantida pelas forças repressivas ao serviço da conquista e da manutenção do poder político. Uma ideia de segurança que constitui o lugar de tensão e de saturação que pode explodir a qualquer altura. Este diagnóstico, já feito por Fanon, sugere uma nova abordagem e uma releitura da segurança nos Estados-poscoloniais de África. Porque a segurança de uma ideologia ou de um partido político, por mais importante que seja, e é, de facto, não deve, todavia, sobrepor a segurança nacional, na medida em que o regime político não é o elemento constitutivo do Estado, como são o território, a população e a eficácia da ordem jurídica do Estado, como diria Hans Kelsen<sup>2068</sup>. Mas a questão que vale apenas colocar é a de saber: se existe ou não razões, teóricas e práticas, subjetivas e objetivas para concluir, tal como fez Tshiyembe Mwayila, que a segurança ao serviço do poder político, tal como foi concebida, estruturada e interpretada nos Estados-poscoloniais de África, constitui o principal agente de insegurança nos respetivos Estados?<sup>2069</sup>

Não nos parece, de facto, pernicioso admitir, na senda da análise de Tshiyembe Mwayila, que os Estados-poscoloniais, em África, ignoraram que a verdadeira garantia de segurança nacional, ao nível interno, reside, fundamentalmente na erradicação ou mitigação das assimetrias regionais e na criação de condições para a produção de bens e serviços providos às comunidades, enquanto expressão de uma riqueza nacional que se repercute de forma direta na qualidade de vida de cada cidadão. Por conseguinte, todo o

<sup>2067</sup> MWAYILA, Tshiyembe (2000). Op. cit., p. 20.

<sup>2068</sup> Cfr. KELSEN, Hans (1962). *La Théorie pure du droit*. Paris, Dalloz, pp. 380-381.

<sup>2069</sup> Cfr. MWAYILA, Tshiyembe (2000). Op. cit., p. 21.

investimento em sentido contrário, não só transmite uma falsa ideia de segurança nacional, como também fragiliza o Estado, tornando-o incapaz de dominar o seu próprio destino, tanto perante as reivindicações internas, quanto perante as ameaças externas<sup>2070</sup>.

Mas infelizmente, a realidade dura e objetiva tende a mostrar que os líderes de muitos Estados-poscoloniais, em África, embebedados pelo poder político, inverteram a ordem de prioridade da agenda política que norteou o projeto das independências. Pois, ao assumir que a manutenção do poder é a prioridade número um, protelaram, nalguns casos, e abandonaram, noutros, a exigência da independência económica que dominou a totalidade dos discursos políticos em campanhas nacionalistas contra o colonialismo. Hoje o discurso sobre os ideais da descolonização de África faz parte da “*third conditional*”, como diriam os ingleses. E a constatação de Tshiyembe Mwayila a este propósito atesta isso mesmo quando diz:

era lógico pensar que os responsáveis políticos da África independente iriam tomar em mãos o corpo da economia dos seus países a fim de lhe aplicar as novas terapêuticas em função de possibilidades que o espaço nacional oferece e das aspirações dos homens e de mulheres que o ocupam<sup>2071</sup>.

A verdade é que a luta pela conquista e manutenção do poder, não só, ofuscou a necessidade da procura de soluções económicas e de construção de uma solidariedade nacional que pudesse permitir o uso inteligente e a distribuição equilibrada de recursos nacionais mobilizados, mas permitiu também que o investimento dos poucos recursos disponíveis, bem como o endividamento dos Estados garantissem, contra todas as expectativas, a sobrevivência do poder e a segurança dos seus respetivos detentores numa dinâmica inversamente proporcional à segurança das populações<sup>2072</sup>. Uma tal aposta justifica claramente que, em pleno século XXI, a independência económica dos Estados africanos figure ainda na ordem das aspirações deste continente, tal como reza a Agenda África 2063<sup>2073</sup>.

E diga-se, de passagem, que se trata de uma aspiração que, à partida, colide com as políticas de importações teimosamente mantidas pelos líderes africanos e assessoradas pelas instituições de Bretten Wood e outras entidades financeiras dos países ocidentais. Tudo isto reforçado pela enorme apetência pelas dívidas externas que, para muitos governantes africanos, constitui o caminho mais curto para a obtenção de dividendos

<sup>2070</sup> Cfr. MWAYILA, Tshiyembe (2000). Op. cit., p. 49.

<sup>2071</sup> *Id.*, p. 49.

<sup>2072</sup> Cfr. *Id.*, p. 55.

<sup>2073</sup> Cfr. COMMISSION DE L'UNION AFRICAINE (2015). Op. cit. p. 1, [3].

peçoais. Realidade que, em si mesma, transforma uma tal aspiração no lugar, não só, de banalização da aposta pela independência económica de África no século XXI, como também de questionamento da sobrevivência de gerações vindouras e da própria soberania dos respetivos Estados. Em termos práticos, esta banalização se torna evidente, tal como elucida Tshiyembe Mwayila, perante o facto de que a desvalorização do sector agrícola e da indústria africana, cujo peso não passa de 1,6% da produção industrial mundial, com o agravante de que, por um lado, uma grande parte desta ínfima percentagem de produção industrial em África pertence a proprietários não africanos e, por outro lado, nenhum país africano figura da lista dos países industrializados do mundo<sup>2074</sup>. Factos que, do nosso ponto de vista, reforçam, não só, a suspeita, mas também o ceticismo em torno da consecução das metas estabelecidas na Agenda 2063.

*8.6.1. O questionamento da legalidade e da legitimidade do poder político e das instituições do Estado: Um “qui pro quo” para vários Estados-poscoloniais em África*

Talvez não seja tão polémico afirmar que muitos Estados-poscoloniais em África vivem a crise de legalidade e de legitimidade. De facto, se admitimos, tal como observa Thierry Michalon que a legalidade de um governo decorre da conformidade dos seus processos e atos com a lei, e que a violação constante e sistemática da lei, pelos órgãos de Estado, põe em causa a legalidade dos referidos processos, temos que admitir, pelo menos desde o ponto de vista da facticidade e da lógica formal, que o questionamento da legalidade de muitos Estados-poscoloniais africanos constitui um facto<sup>2075</sup>. Mas as instituições dos Estados-poscoloniais em África não se confrontam apenas com o problema da legalidade. Em muitos casos, a preocupação pela legitimidade transcende, inclusive, os limites da pura legalidade. Pois, se o que é legal pode não estar conforme à equidade, à moral, à justiça e à razão, pressupostos que conferem legitimidade ao que é legal, então, a legalidade das instituições do Estado nem sempre constitui matéria bastante para afirmar a sua legitimidade.

E é destes pressupostos que resulta a aceitação ou a rejeição de decisões, muitas delas com suporte legal, pelas populações afetadas. Ora, o poder e as instituições do Estado tornam-se ilegítimos se as populações de um determinado Estado não se revirem nas iniciativas e deliberações deste. Desde este ponto de vista, certos governos dos

---

<sup>2074</sup> Cfr. MWAYILA, Tshiyembe (2000). Op. cit., p. 52.

<sup>2075</sup> Cfr. MICHALON, Thierry (1984). Op. cit., p. 51.



Estados-poscoloniais de África são legais e, no entanto, ilegítimos e outros são ilegais e ilegítimos e, em contextos muitos específicos e transitórios, aparecem governos ilegais, mas legítimos. De notar que um governo é legal e ilegítimo quando:

se constitui e funciona no respeito da lei, mas a sua política não satisfaz a população que manifesta o seu desinteresse, o seu distanciamento e protestos [...]” Pode ser ilegal, mas legítimo quando se constitui por via de um golpe de Estado, funciona sem o respeito da lei ou de regras em vigor, mas tem apoio da população que o defende<sup>2076</sup>.

Longe de qualquer pretensão de aprovar as insurreições e os golpes de Estado que, em princípio, constituem uma forma irracional e criminal de aproximar o poder político, queremos, no entanto, insistir no facto de que a legitimidade de qualquer Estado resulta da sua sintonia com as vontades e necessidades coletivas. Esta tese pode parecer problemática se consideramos, na sequência de Frank Baron, que o conceito Estado é um dos conceitos difícil de definir, de forma satisfatória, por ser, simultaneamente, uma realidade histórica e uma construção teórica. No, entanto, sabemos que em termos gerais, o conceito de comunidade de vida está intrinsecamente ligado, tanto à “*koinonia politike*” dos gregos, quanto à “*res publica*” dos romanos. Pressupostos a partir dos quais Remond Carré de Malberg define o Estado como:

uma comunidade de homens, fixados num território próprio e possuindo uma organização de onde resulta, por via de relações harmoniosamente articuladas entre os seus membros, um poder supremo de ação, de comando e coerção<sup>2077</sup>.

Este entendimento do Estado aparece também em Thierry Michalon, para quem o Estado é uma organização de vida coletiva em função dos desejos e das necessidades expressas por esta coletividade. Para responder a esta missão, o Estado, enquanto conjunto de órgãos políticos, assume, primeiro, uma função política ascendente que permite que os membros participem na conceção e sistematização dos desejos coletivos, de baixo para cima, para que os órgãos dirigentes tirem a legitimidade do seu agir na sua conformidade com os desejos reais de todos os cidadãos. E, em seguida, uma função administrativa descendente que consiste na aplicação, sob a forma de regras e obrigações, de decisões resultantes das vontades expressas pelos cidadãos mediante um processo político de auscultação social. Somente, a partir desta dinâmica processual que o Estado se arroga a legitimidade e a autoridade de se apresentar como um conjunto de órgãos administrativos cuja missão é de transmitir os impulsos sociais de cima para baixo,

<sup>2076</sup> MICHALON, Thierry (1984). Op. cit., pp. 51-52.

<sup>2077</sup> DE MALBERG, R. Carré (1998). *Teoría General del Estado*. Mexico D.F. España, Fondo da Cultura Económica, p. 36.

relegando os cidadãos ao nível de administrados, legitimamente submetidos a injunções da administração do Estado<sup>2078</sup>.

Deduz-se, por conseguinte, que, em termos gerais, o Estado-poscolonial em África ficou a quem de um Estado legítimo porquanto se assumiu como um prolongamento do modelo colonial de um Estado que suprimiu a função política pela qual as massas se tornam sujeitos de direito, partícipes em todos os processos de tomada de decisões e consequentemente cidadãos. Ao confinar uma boa parte das populações na função administrativa que faz dos dirigentes os únicos cidadãos de direito, reduzindo a grande maioria à condição de massas indistintas sujeitas a cumprimentos de ordens de quem detém a prerrogativa de adivinhar as aspirações das populações e transformar as suas decisões pessoais em decisões coletivas, o Estado-poscolonial assumiu-se como uma renúncia clara de um Estado legítimo.

De facto, a realidade vivida no quotidiano tem mostrado que, em muitos casos, o Estado oficial poscolonial difundido em África é amputado da função política de onde decorre, desde a perspectiva dos administrados, o seu carácter de uma entidade externa, dominador e cilindrador da cidadania. Assim, desde o ponto de vista republicano, a legitimidade de muitos Estados africanos é questionável na medida em que se funda num agir que permite que o administrativo ocupe todo o espaço do Estado, reduzindo a sua função política a meia dúzia de mecanismos puramente simbólicos, mas sem um conteúdo real e autêntico<sup>2079</sup>. Pois, se tivermos em conta as inúmeras querelas pós-eleitorais em África, assumindo, a título hipotético, que as denúncias sobre as tão evocadas fraudes eleitorais encerram consigo uma certa margem de verdade, forçoso se torna admitir que uma boa parte dos governos dos Estados-poscoloniais em África é ilegal e ilegítimo<sup>2080</sup>.

Um outro lugar de ilegitimidade do Estado-poscolonial em África reside na ambiguidade do próprio sistema de governação. Um número bastante significativo de Estados-poscoloniais, sobretudo a sul do Saara, adotou o modelo semi-parlamentar e semi-presidencial inspirado no regime francês da Quinta República (previsto na Constituição francesa de Outubro de 1958). Mas, tal como afirma Thierry Michalon, este modelo evoluiu muito rapidamente para um regime original e muito desequilibrado, que precisa sempre de uma maioria qualificada, a favor do Chefe de Estado, dando, assim origem a um “*presidencialismo negro-africano*” em que o Chefe de Estado é

---

<sup>2078</sup> Cfr. MICHALON, Thierry (1984). Op. cit., p. 134.

<sup>2079</sup> Cfr. *Id.*, pp. 135-136.

<sup>2080</sup> Cfr. *Id.*, pp. 51-52.

simultaneamente Chefe de governo e Chefe do partido que suporta o governo<sup>2081</sup>. Com a excessiva concentração de poderes sobre o Presidente que, doravante, detém o monopólio da soberania efetiva, o parlamento, em muitos Estados-poscoloniais de África, perdeu uma larga margem das suas atribuições e da sua autonomia, arriscando-se, em muitos casos, a ser destituído pelo Chefe de Estado. Este “*presidencialismo “negro-africano”*”, diz Thierry Michalon, é, no fundo, “uma deformação de sistemas parlamentares e presidenciais num sentido ditatorial”<sup>2082</sup>.

Pois, a concentração de poderes numa pessoa permitiu que, na maioria dos Estados-poscoloniais, o Chefe de Estado passasse a se compreender como alguém investido de uma autoridade patriarcal, um soberano para quem a prerrogativa, legítima ou ilegítima, de dominação já não impõe qualquer linha de demarcação entre o privado e o estatal que incarna em plenitude. É precisamente na sequência desta lógica estatal que nasce, em muitos Estados-poscoloniais de África, uma dialética paradoxal do poder que paralisa o Estado, condenando-o ao subdesenvolvimento. Trata-se de uma dialética que se consubstancia na subordinação do Estado à vontade de um partido político e este último refém da vontade de um Chefe de Estado carismático ou plenipotenciário que, no entanto, para se manter no poder, deve promover o clientelismo, a corrupção e, em certos casos, o tribalismo ou o sincretismo religioso<sup>2083</sup>.

É certo que muitos Estados-poscoloniais em África vivem também o drama do neocolonialismo. Mas é preciso sublinhar que tal facto ocorre nos limites de um “auto-colonialismo” que se consubstancia na manutenção “benquista” de relações de dependência e, até, de dominação económica e política, em certos casos, ante os seus credores, sejam eles ex-potências coloniais ou não. É sabido que após as independências jurídicas das ex-colónias, uma boa parte dos países europeus manteve, com a conivência de certos líderes africanos, uma certa hegemonia sobre as ex-colónias de África, sobretudo, no âmbito do comércio interno e externo e no de consultorias nos mais diversos ângulos da vida sociopolítica dos Estados-poscoloniais<sup>2084</sup>. E uma das principais causas deste neocolonialismo que já roçou os limites de um “auto-colonialismo” reside precisamente no desejo e na determinação de manutenção de todos estes laços de dependência que conferem uma clara possibilidade às ex-potências coloniais de

---

<sup>2081</sup> Cfr. MICHALON, Thierry (1984). Op. cit., pp. 58-59.

<sup>2082</sup> Cfr. *Id.*, p. 59.

<sup>2083</sup> Cfr. *Id.*, pp. 13-14.

<sup>2084</sup> Cfr. *Id.*, p. 60.

influenciar, de maneira muito eficaz, a vida interna dos Estados, ditos soberanos, de África, empobrecendo ou, mesmo, banalizando, o próprio princípio de soberania dos referidos Estados, em nome dos sagrados interesses de uma elite que se confunde com uma burguesia que faz da intermediação dos interesses ocidentais o caminho mais curto para chegar à prosperidade individual, familiar ou grupal<sup>2085</sup>.

Mas a verdade é que ao optar pelo modelo ocidental de desenvolvimento, muitos líderes dos Estados-poscoloniais ignoraram a lógica concorrencial. E isto tem feito com que o recurso aos expertos das Nações-unidas, do Banco-mundial, do FMI e de outras instituições e/ou países industrializados para a conceção e implementação de projetos de desenvolvimento e de industrialização do continente africano culminem sempre num fracasso, não só, por causa da distância entre a vontade dos expertos e a reais aspirações dos povos, mas também porque a implementação destes projetos com sucesso em África constitui um claro atentado contra os interesses hegemónicos e financeiros do Ocidente em África. Para reforçar este entendimento, Tshiyembe Mwayila recorre à afirmação dos expertos da comunidade económica europeia que assumem que:

o fracasso económico dos governantes africanos prende-se principalmente com o facto de terem procurado os modelos e as relações privilegiadas com os parceiros potentes em vez de procurar em si mesmos, no seu solo, na sua cultura, na sua vizinhança e nos seus recursos humanos os fatores determinantes do seu futuro<sup>2086</sup>.

Daqui decorre a lição de que os africanos não devem perder de vista que a cooperação euro-africana assentará sempre numa base de um binómio ambíguo: competição/solidariedade, mas com maior pendor na variável competição que leva as partes a priorizarem e a salvaguardar os respetivos interesses<sup>2087</sup>. E talvez tenha chegado o tempo de os governantes dos Estados-poscoloniais tomarem a sério a advertência de Jean-François Revel que alerta para o facto de que os:

governantes que dominam o planeta, hoje, não têm, na sua maioria, interesse de propiciar meios que reduzam as desigualdades entre as nações ricas e pobres, porque a exploração política e ideológica de tais desigualdades se vislumbra mais lucrativa para eles<sup>2088</sup>.

A afirmação de Jean-François Revel permite-nos deduzir que a correção das desigualdades, ao nível planetário, é uma questão bastante remota, porque levaria ao

<sup>2085</sup> Cfr. MICHOLON, Thierry (1984). Op. cit., p. 62.

<sup>2086</sup> L'Europe en crise face au tiers monde, queles réponses. Europe information développement, document n° x/403/82 du mois de Décembre 1982. Cfr. MWAYILA, Tshiyembe (2000). Op. cit. p. 59.

<sup>2087</sup> Cfr. *Ibid.*

<sup>2088</sup> REVEL, Jean-François (1982). "Préface". In: Carlos RANGEL. *L'Occident et le tiers monde. De la fausse culpabilité aux vraies responsabilités*. Paris, R. Laffont, p. 9.

desaparecimento de todas as formas da hegemonia dos países desenvolvidos sobre os países em via do desenvolvimento. O que seria de todo indesejável na medida em que uma tal hegemonia, tal como assinala Jean-François Revel, tem propiciado aos políticos, que conseguem tirar o seu melhor proveito, uma enorme satisfação numa singular mistura de poder e de irresponsabilidade<sup>2089</sup>. Mas para lá de todos os dividendos em jogo, a crise dos Estados-poscoloniais prende-se, também, com a falta de projetos locais ou endógenos de desenvolvimento nacional. De facto, se alguém questionasse alguns tecnocratas e líderes africanos sobre: o modelo de desenvolvimento que vislumbram para os seus Estados; por que pensam que um tal modelo seja mais recomendável para o seu Estado e como pretendem passar da teoria à prática na implementação do tal modelo? Não seria surpreendente que o modelo de desenvolvimento de África para muitos líderes e tecnocratas africanos seja uma verdadeira caricatura do modelo de desenvolvimento europeu<sup>2090</sup>.

Isto é, um modelo de desenvolvimento consubstanciado na urbanização, na industrialização, na dinamização de uma sociedade de consumo e no lançamento das novas tecnologias de informação e comunicação, etc., tudo à moda ocidental e, muitas vezes, sem qualquer estudo de viabilidade de meio e de garantia do capital humano preparado para responder às mais distintas demandas que tornam um tal investimento útil, viável e sustentável no contexto interno de cada Estado-poscolonial de África. Parece que a peculiaridade dos Estados-poscoloniais de África, no que a projetos de desenvolvimento diz respeito, reside na prevalência de zonas nebulosas sobre o porquê da preferência pelo tal ou qual modelo de desenvolvimento e como e com quem implementá-lo. Realidade que, no entender de Thierry Michalon, configura o lugar de auto-colonização dos Estados Africanos<sup>2091</sup>. Na verdade, para lá da escassez do capital humano local qualificado, o risco de uma tal opção reside no facto de que a decisão pela caricaturação do modelo de desenvolvimento europeu configura um estado de sensação permanente de subdesenvolvimento de África, tanto para os governados, quanto para os próprios governantes por se tratar de um querer seguir, com velocidade infra normal, um modelo de desenvolvimento que está em franco aperfeiçoamento.

Aliás, Achille Mbembe defende claramente que a elaboração do discurso razoável e conducente à uma prática sustentável do desenvolvimento e da autonomia económica,

---

<sup>2089</sup> Cfr. REVEL, Jean-François (1982). Op. cit., p. 10.

<sup>2090</sup> Cfr. *Ibid.*

<sup>2091</sup> Cfr. MICHALON, Thierry (1984). Op. cit., p. 63.

política e cultural nos moldes em vigor nos Estados-poscoloniais, a sul do Saara, desemboca, inevitavelmente, numa ambiguidade que se traduz no seguinte questionamento: existe, de facto, em África, um querer ou uma vontade política autêntica e generalizada em terminar com o atual estado de coisas sem o risco de as repetir sob uma outra forma?<sup>2092</sup> Com efeito, esta suspensão encontra a sua justificação, por um lado, na experiência vivida nos Estados-poscoloniais, em África, em que uma tal vontade não se deixa apreender, por via de uma razão linear, objetiva e consensual e, por outro lado, no facto de que a África tem procurado a sua afirmação num conjunto de paradigmas que não possui e se os possui, são provavelmente, de qualidade muito ínfima. Assinando, desde modo, o certificado de território de coisas incompletas, mutiladas e truncadas e, por natureza, condenadas ao fracasso<sup>2093</sup>.

Pelo que é preciso admitir que o sonho ou a pretensão de igualar os níveis de desenvolvimento ocidental configura o lugar de uma megalomania ilusória que culmina numa desilusão generalizada. Aliás, pode parecer inusitada e demasiado africanista, mas não deixa de ter algum sentido, a tese de Thierry Michalon que desafia os africanos a se libertarem do mito de identificação com o modelo de desenvolvimento ocidental e com o seu modo de vida para ousar desenvolver estruturas económicas e modelos de produção que se adequem ao génio próprio das comunidades africanas<sup>2094</sup>. Mas o grande problema reside no facto de que no contexto dos Estados-poscoloniais de África, poucos são os líderes que apresentam um projeto concreto de sociedade, definem o tipo de desenvolvimento que preconizam e os respetivos caminhos e estratégias para lá chegar.

Esta realidade torna-se mais perplexa quando muitos deles associam a ideia de desenvolvimento a uma espécie de réplica caricaturada da sociedade ocidental, defendendo, ao mesmo tempo, a necessidade da valorização da cultura e da tradição negro-africana como lugar de afirmação de uma identidade própria. Quando tudo parece indicar que a ideia de desenvolvimento que compenetra o inconsciente coletivo dos líderes e intelectuais africanos se resume na tentativa de atingir, pelo menos ao nível de cidades capitais e de outras cidades satélites dos Estados africanos, os níveis de desenvolvimento de países ocidentais. A deliberação e a execução de projetos megalómanos e, muitas vezes inoperacionais, embora assentes em tecnologias de ponta,

---

<sup>2092</sup> Cfr. MBEMBE, Achille (2000). Op. cit., p. 7.

<sup>2093</sup> Cfr. *Id.*, p. 8.

<sup>2094</sup> Cfr. MICHALON, Thierry (1984). Op. cit., p. 108.

constituem, um pouco por toda a África Subsaariana, a prova mais eloquente desta ideia desenquadrada e descontextualizada de desenvolvimento<sup>2095</sup>.

Não são raras as vezes que vários Estados de África concebem e desenvolvem projetos gigantescos financiados pela dívida externa e sem qualquer sustentabilidade económica ao nível local. E as motivações que presidem ao lançamento de tais projetos nem sempre condizem com as necessidades reais e prioritárias das populações. Em alguns casos as motivações são, até, banais e absurdas, porque visam tão-somente o prestígio internacional e, quando muito, a criação de oportunidades para os dividendos individuais ou a afirmação da hegemonia e o controlo do Estado devedor pelas potências económicas e industriais por esta via de endividamento<sup>2096</sup>. Assim, o subdesenvolvimento instalado, um pouco por toda a África, ao lado de projetos de desenvolvimento de África com protagonistas externas distancia, em certa medida, os governados dos seus governantes, facto que não ocorre sem o questionamento da legitimidade dos respetivos governos.

*8.6.2. A filosofia da promoção da imagem nos Estados-poscoloniais e a cristalização da política de inimizade: Duas formas tácitas de afirmação da patologia do poder e de recusa de desenvolvimento em África*

Uma certa leitura dos acontecimentos parece desvendar a existência de um complexo de extravagância e de megalomania da parte de vários líderes dos Estados-poscoloniais de África. Encabulados pelos níveis de subdesenvolvimento dos seus respetivos Estados, muitos líderes africanos desenvolvem, consciente ou inconscientemente, um espírito ou um complexo que se consubstancia na cultura de fabricação de fábulas cuja missão é a promoção da melhor imagem dos respetivos Estados que dirigem. Esta prática, que se tornou característica dos Estados-poscoloniais, constitui, segundo Achille Mbembe, um dos lugares de emergência e de cristalização da política de inimizade<sup>2097</sup>. Pois, num contexto de dominados e dominantes, o verdadeiro não é o que efetivamente se passou e aconteceu, mas, sim, aquilo que foi acreditado, pouco importa se por vias autênticas ou inautênticas. E é com base neste pressuposto que a política em África se tem confundido, e não poucas vezes, com a arte ou a retórica de manipular os factos em função das necessidades dos interlocutores e da conveniência dos emissores,

---

<sup>2095</sup> Cfr. MICHALON, Thierry (1984). Op. cit., p. 64.

<sup>2096</sup> Cfr. *Id.*, pp. 69-70.

<sup>2097</sup> Cfr. MBEMBE, Achille (2016). Op. cit., p. 46.

conferindo-lhes um pendor de verdade histórica em virtude da necessidade dos seus respetivos atores.

De facto, muitos governos dos Estados africanos investem, tempo, dinheiro e inteligências numa engenharia da promoção da imagem daquilo que os seus Estados eram chamados a ser, mas que nunca pretendem ser, transformando as ninharias e misérias reais, que proliferam no interior de cada um destes Estados, em paraísos fictícios<sup>2098</sup>. De referir que as chamadas moções de apoio aos líderes cujo corolário é o culto de personalidade são componentes desta filosofia de promoção de imagem. Mas um tal investimento é consequência de uma extravagância e vaidade assentes numa mania de engrandecer o que é mesquinho e numa estilística de desmedida e desproporcional ambição que se torna no lugar da sua própria denúncia. Porque qualquer que seja o grau de sofisticação da engenharia mobilizada, a realidade vivida acaba sempre por denunciar o vazio e a vã vaidade deste comércio de imagens destorcidas destes Estados. Aliás, Achille Mbembe diz a este respeito que:

não há fábula sem uma organização particular do vocabulário, de convenções verbais marcadas [...] de extravagância e de vaidade, de figuras de excesso cuja função é de vestir a tolice de uma máscara de nobreza e majestade<sup>2099</sup>.

O que denota, de facto, que o investimento em fábulas ou propagandas que contrastam a realidade vivida constitui um outro lugar de banalidade e de vulgaridade do poder, decorrente de uma natureza deliberadamente cínica dos governantes dos Estados-poscoloniais de África. Pois, se as fábulas configuram, tal como diz Sean Wilentz, a política em que toda a polidez é governada por um conjunto de “*master fictions*” suposta a atingir, de forma progressiva, o domínio do indiscutível, forçoso se torna concluir que a polidez poscolonial não conseguiu, se quer, produzir fábulas capazes de atordoar e provocar um delírio que encantasse e cativasse o imaginário coletivo do seu público-alvo<sup>2100</sup>. Compreende-se, desde logo, por que razão é que os dispositivos retóricos oficiais dos Estados-poscoloniais são associados aos “regimes produtores de mentiras e de dupla-linguagem”<sup>2101</sup>.

E para pôr a nu os limites de uma tal mentalidade, Thierry Michalon denuncia os aspetos míticos e venenosos que tornam infecunda a filosofia da promoção da imagem de uma África supostamente balanceada para o desenvolvimento. O primeiro prende-se com

<sup>2098</sup> Cfr. MBEMBE, Achille (2000). Op. cit., p. 163.

<sup>2099</sup> *Ibid.*

<sup>2100</sup> Cfr. WILENTZ, Sean (1985). *Rites of Power. Symbolism, Ritual, and Politics Since the Middle Ages*. Philadelphia, University of Pennsylvania Press, p. 4.

<sup>2101</sup> Cfr. MBEMBE, Achille (2000). Op. cit., p. 165.



a probabilidade de que a África nunca terá a oportunidade que tinha ditado, nos séculos XVIII e XIX, a descolagem industrial dos países europeus; o segundo tem a ver com o modelo de uma administração demasiado gorda, centralizada e ineficaz adotado pela grande maioria dos Estados africanos; o terceiro prende-se com os compromissos assumidos, por muitos Estados africanos, com as ex-potências coloniais e outras potências económicas e militares que os transformam em autênticos mercados baratos de recursos naturais; o quarto tem a ver com o estilo de vida opulenta assumido pelos líderes e intelectuais da África negra que se permitem os gastos escandalosos para adquirirem os luxos do mundo ocidental e de outras nações ricas<sup>2102</sup>.

E para dissimular os seus gastos escandalosos, os líderes africanos investem na propagação do mito de prosperidade coletiva futura que consolida os mecanismos de concentração do poder e do dinheiro nas mãos de uma pequena camada urbana, essencialmente administrativa e a custa de uma estagnação, sem precedente, de todo o meio rural<sup>2103</sup>. Neste sentido, a questão “*quel Etat pour l’Afrique?*”, que constitui o intitulado da obra de Thierry Michalon, reafirma e reforça a tese segundo à qual o paradigma de Estado centralizado, enquanto caricatura do modelo colonial, é o lugar de cristalização da política de voluptuosidade e de inimizade adotada pelos governantes africanos. De facto, no seu “Prefácio” de “*quel Etat pour l’Afrique?*”, Gérard Conac defende que as razões que presidiram a uma tal opção e preferência por um modelo centralizado tinham, essencialmente, a ver com a necessidade de expansão e controlo do poder político a favor do Chefe de Estado e dos seus sequazes, contra qualquer expectativa de dar corpo a um verdadeiro projeto de nação que incluísse todas as forças vivas do Estado-poscolonial<sup>2104</sup>.

Daqui se conclui que a política de inimizade presidiu ao projeto de Estado-poscolonial em África. Uma política que, no entanto, funcionou e funciona como um autêntico “*pharmakon*” que atuou e atua mais como veneno e menos como remédio, tendo-se tornado no lugar, por excelência, de desintegração, de denúncia e de renúncia do projeto de “Estado-nação” em África. Lugar de desintegração, de denúncia e de renúncia, por se tratar de uma opção cuja manutenção não se dá sem a adulteração da vocação governativa, da vocação político-partidária, bem como da vocação de forças de ordem e segurança que, doravante, perderam o espectro do inimigo externo para investir

---

<sup>2102</sup> Cfr. MICHALON, Thierry (1984). Op. cit., p. 64.

<sup>2103</sup> Cfr. *Ibid.*

<sup>2104</sup> Cfr. CONAC, Gérard (1984). Op. cit., p. 8.

no controlo do inimigo interno, isto é, o próprio povo, feito inimigo “de facto e não de jure”, em nome de uma suposta garantia da eficácia da unidade e desenvolvimento nacionais que consideram a afirmação de particularidades, de diferenças de perspetivas e de pensamentos como uma afronta contra o poder centralizado<sup>2105</sup>.

Achille Mbembe diz, a este propósito, que o Estado-poscolonial em África adotou, sob pretexto de liberdade e de soberania, políticas em que “marginalizar por marginalizar” ou, mesmo, “matar por matar” tornou-se um fim em si, isento de qualquer finalidade ética, configurando, deste modo, um quadro político em que a luta política já não visa a negociação e o debate em torno de preocupações nacionais, “mas o aniquilamento do adversário, transformado, sempre que possível e necessário, em figura ideal do inimigo<sup>2106</sup>. Os Estados-poscoloniais em África são, desde esta perspetiva, herdeiros de uma conceção colonial do partido-político, do exército e da polícia nacional que não conseguiu superar os limites de uma mentalidade não republicana. Para reforçar uma tal posição, Tshiyembe Mwayila atesta que o exército no contexto colonial tinha por missão “impor, pela força das armas, o poder colonial”, tendo no indígena o “inimigo número um da ordem pública”<sup>2107</sup>.

Na verdade, a adoção do entendimento do exército emergido do contexto colonial e proclamado nacional, num contexto sem nação, marcado por inúmeras fragmentações internas que caracterizam a realidade poscolonial, enviesou e condicionou o real e justo significado do exército e da polícia, isto é, o seu significado republicano, bem como a definição clara da sua relação, por um lado, com o poder e, por outro lado, com o povo. E o mais dramático reside no facto de que, na maioria dos Estados-poscoloniais, o povo não se reconhece no exército e na polícia nacional e estes últimos não se assumem, pelo menos em termos práticos, como braço armado do povo. Ignorou-se, nestes Estados, um princípio básico mas indispensável para a transição do soldado escravo para o soldado cidadão<sup>2108</sup>. Isto é, o princípio de educação cívica e patriótica, que não se confunde com endoutramentos ideológicos, cuja missão seria de ajudar o soldado e o polícia a se compreenderem, por um lado, como peças fundamentais na manutenção da unidade nacional e da coesão social e, por outro lado, como sujeitos de direitos e de deveres; quadros com valores e conhecimentos sobre os quais se funda o seu respeito pelas

<sup>2105</sup> Cfr. CONAC, Gérard (1984). Op. cit., p. 9.

<sup>2106</sup> Cfr. MBEMBE, Achille (2000). Op. cit., p. xvi.

<sup>2107</sup> Cfr. MWAYILA, Tshiyembe (2000). Op. cit., 70.

<sup>2108</sup> Cfr. *Id.*, p. 82.

instituições do Estado e pelos direitos dos cidadãos, descartando qualquer hipótese de serem instrumentalizados.

Aliás, o próprio termo forças de segurança nacional ou forças da ordem e tranquilidades públicas não é, de modo algum, sinónimo de força de repressão dos direitos dos cidadãos e de legitimação da arbitrariedade dos governantes<sup>2109</sup>. É preciso, no entanto, dizer que a aliança entre o poder, o exército e a polícia nacional, nos Estados-poscoloniais de África, assente na instrumentalização legitimadora das arbitrariedades do poder, tornou-se o lugar, não só, de investimentos, muitas vezes injustificáveis e visivelmente exagerados, na segurança do Estado, na sua forma personificada, mas também de dilapidação do erário público, da consolidação da corrupção e da impunidade a todos os níveis e, conseqüentemente, de muitos dissabores ao próprio poder que, em muitos Estados-poscoloniais de África, se tornou vítima de golpes militares<sup>2110</sup>. Pelo que é preciso sublinhar que a super-partidarização do exército e da polícia nacional nos Estados-poscoloniais de África, como diria Pierre Dabiez, produziu um efeito farmacológico para os Estados-poscoloniais africanos. Ou seja, o exército tornou-se, simultaneamente, remédio e veneno nestes Estados que já compreenderam e interiorizaram que devem tratar dele com muita delicadeza até no limite da indelicadeza<sup>2111</sup>. E é por esta razão que o investimento feito, na segurança, nos Estados-poscoloniais tornou-se, de muitas maneiras e paradoxalmente, um investimento de insegurança dos verdadeiros detentores da soberania dos referidos Estados, isto é, as populações.

De facto, na maioria dos Estados-poscoloniais as verbas do orçamento geral alocadas à segurança, para além de deixar o sector social sem recursos necessários para conferir o mínimo de dignidade às populações, têm servido, ano após ano, para a aquisição de um arsenal que, na ausência de inimigos externos, se destina para a repressão das populações civis. E o custo para manter toda a burocracia funcional do exército e de todas as forças da ordem e segurança nacional é, na maioria dos casos, superior a todas as verbas alocadas ao conjunto de sectores vitais (tais como: a agricultura, a educação, a saúde, a indústria, a justiça, etc.) destes Estados. Para dar conta do investimento astronómico feito no sector da segurança, Tshiyembe Mwayila, apresenta uma lista de

---

<sup>2109</sup> Cfr. MWAYILA, Tshiyembe (2000). Op. cit., p. 70.

<sup>2110</sup> Cfr. *Id.*, pp. 71-72.

<sup>2111</sup> Cfr. DABEZIES, Pierre (1978). *L'armée, force politique. Annuaire du Tiers Monde*. Paris, Berger-Levrault, p. 35.

Estados-poscoloniais<sup>2112</sup> da África subsaariana, incluindo Angola, que no ano de dois mil, na altura da apresentação da sua obra, tinham altos índices de subnutrição crónica e de má nutrição grave, mas com investimentos milionários no capítulo da segurança do Estado<sup>2113</sup>. E hoje a pergunta que vale apenas levantar é a de saber: se estes países já reverteram esta lógica de prioridades na alocação de verbas do orçamento geral do Estado aos mais distintos sectores da vida nacional?

Parece-nos que a resposta a este questionamento pode ser encontrada, para lá de todo o anacronismo que a variável tempo possa aqui sugerir, na reflexão de Denis Sassou-Nguessou que durante a Cimeira da OUA, em Julho de 1986, na qualidade de Presidente em exercício da Organização supra referenciada, fez a seguinte interpelação aos seus pares: “a história nos condenará por termos gasto os nossos poucos recursos e a nossa energia em armas e outros instrumentos de destruição” contra os nossos próprios povos<sup>2114</sup>. De facto, ao assentar a estratégia de manutenção do poder político no medo, na desconfiança mútua, na força militar, policial e nos serviços secretos, o Estado-poscolonial mergulhou numa relação de dupla dependência, interna e externa. Dependência interna na medida em que estas três estruturas de força da segurança do Estado que se confundem com a força de manutenção do poder do Chefe, para além de se constituírem numa prioridade absoluta do orçamento geral do Estado, também operam a deslocação da noção do inimigo, hipotético, real ou, até, exclusivo, do poder que já não é o potencial inimigo externo mas o real inimigo interno, isto é, o povo, representado por todo e qualquer cidadão nacional ou residente que questiona, critica ou põe em causa a legitimidade política do poder ou das políticas governativas<sup>2115</sup>.

Dependência externa porquanto as três estruturas acima aludidas, na maioria dos casos, não são autónomas, pois, do ponto de vista do equipamento, treinamento e formação, estas estruturas, em muitos Estados-poscoloniais de África, dependem de outras potências estrangeiras. Dado, este, que lhes confere a identidade de um verdadeiro “*pharmakon*”, na medida em que a sua capacidade de proteger o poder é proporcional à sua capacidade de o desestabilizar. Este paradoxal binómio “força-fraqueza” das forças de segurança no Estado-poscolonial agudiza-se com a incapacidade quase congénita dos

<sup>2112</sup> [...] Des États comme la Mauritanie, le Mali, le Tchad, le Soudan, l’Éthiopie, la Somalie, le Nigeria, le Zaïre, l’Angola, la Zambie, le Mozambique, l’Ouganda, le Kenya, la Tanzanie et le Niger figurant au hit-parade de la sous-alimentation chronique ou de malnutrition grave, ils ne se font pas faute de dépenser des millions de dollars pour les armements [...].

<sup>2113</sup> Cfr. MWAYILA, Tshiyembe (2000). Op. cit., p. 77.

<sup>2114</sup> Cfr. SASSOU-NGUESSOU, Denis (1986). In: *Tshiyembe MWAYILA* (2000). Op. cit., p. 56.

<sup>2115</sup> Cfr. MWAYILA, Tshiyembe (2000). Op. cit., p. 138.

seus respectivos governos de cumprir com a missão primária de qualquer Estado moderno: a de assegurar, em todo tempo e circunstância, a integridade nacional e a segurança dos cidadãos contra todas as formas de agressão externa, bem como, garantir o bem-estar material e social das populações. Facto que leva Tshiyembe Mwayila a considerar que o luta pela segurança em África transformou-se num fator de insegurança do Estado-poscolonial de África<sup>2116</sup>.

Dito de outro modo, a opção pela manutenção do poder político como prioridade absoluta dos governos africanos que se assumiram como uma encarnação ou emanção do Estado, propiciou um retrato de um Estado de incertezas, de manipulações, de contradições, de vinganças cíclicas, numa palavra, de insegurança<sup>2117</sup>. Aliás, a experiência tem vindo a demonstrar que o Estado-poscolonial operou apenas a deslocação do substantivo, tendo transferido o qualificativo de inimigo para as populações ou movimentos contestatórios de políticas, decisões e ações dos governantes. Para dar conta do espectro da violência nos Estados-poscoloniais de África a sul do Saara, Achille Mbembe fala do reforço do arsenal militar e das organizações oficiais e para-oficiais especializadas na manutenção da vigilância interna dos cidadãos e nas restrições de liberdades a todos os níveis<sup>2118</sup>.

E paralelamente a este arsenal de controlo do chamado “inimigo interno”, os Estados-poscoloniais reforçaram as estruturas de segurança e de proteção pessoal, bem como as instituições responsáveis pela administração da violência cuja missão é, tal como refere Fanon, de disseminar o sentimento de temor e tremor até ao inconsciente dos cidadãos. E para atualizar a reflexão de Fanon, Achille Mbembe atesta que nos Estados-poscoloniais:

os dispositivos armados não cumprem apenas as funções de guerra. Servem também de braço armado à constituição de propriedades e à restauração de formas autoritárias de poder<sup>2119</sup>.

Na ótica de Achille Mbembe e de Tshiyembe Mwayila, os governos dos Estados-poscoloniais lograram, na sua maioria, colocar a “polícia, os gendarmes, os militares, a guarda presidencial e os políticos” que os suportam ao serviço de uma segurança dita interna em que o elemento nocivo é o cidadão que contesta as políticas do governo ou pensa de maneira diferente. Esta instrumentalização dos órgãos de ordem e segurança do

<sup>2116</sup> Cfr. MWAYILA, Tshiyembe (2000). Op. cit., p. 138.

<sup>2117</sup> Cfr. *Id.*, p. 139.

<sup>2118</sup> Cfr. MBEMBE, Achille (2000). Op. cit., p. 122.

<sup>2119</sup> Cfr. *Ibid.*

Estado por indivíduos que, sob o espectro de temor e tremor, usando a expressão de Sören Kierkegaard, das populações, se assumem como encarnação do Estado, tem permitido, em quase toda a extensão da África subsaariana, a deslocação do monopólio da violência do Estado para um monopólio da violência privatizada cujo fim é a manutenção do poder e o desenvolvimento acelerado de uma economia de sombra (que anima o tráfico de drogas, o tráfico de crianças, a lavagem de dinheiro, o tráfico de armamentos, a fraude aduaneira, os arranjos privados, a transferência de direitos, os contractos secretos, em suma, toda a máquina da corrupção institucionalizada), numa simbiose perfeita, entre vários governantes africanos, vários traficantes internacionais e vários intelectuais e tecnocratas locais, que cristaliza a política de inimizade presente no interior de cada Estado-poscolonial de África<sup>2120</sup>.

Aliás, parece não haver dúvida de que o Estado-poscolonial em África promoveu um entendimento político segundo o qual o poder político significa, simultaneamente, “dinheiro e liberdade de usufruir do prazer de comandar e de ser obedecido” sem qualquer impedimento, questionamento ou contestação. Um poder cuja legitimidade se recusa à qualquer heteronomia porque se funda numa autonomia plena do Chefe, cuja soberania “uni-pessoal” se confunde com a soberania do Estado<sup>2121</sup>. Num tal contexto, diz Achille Mbembe, a superação da crise do Estado impõe uma exigência ética que consiste na luta para que o soberano direito de matar ou de agir de forma atroz seja subalternizado por uma lei mais soberana cuja prerrogativa é de dar morte à morte, a última fronteira ética do poder político<sup>2122</sup>.

Aliás, é sabido que a perversão do poder político nos Estados-poscoloniais de África não deixou imune as outras instituições sociais e estatais que, em certa medida, encarnam a noção de força. Pois, se não existe poder sem força, é óbvio que a alienação e a instrumentalização da educação ou da academia, da comunicação social, das forças armadas, da polícia nacional e da justiça é um corolário natural desta perversão do poder político que se consubstancia na equação: poder + força = segurança. E isto fez do Estado-poscolonial mais um Estado de morte do que de prosperidade, pois, quando a necessidade de conservação do poder político se torna o lugar de legitimação da necropolítica, a busca pela prosperidade coletiva já não figura na ordem de prioridades.

---

<sup>2120</sup> Cfr. MBEMBE, Achille (2000). Op. cit., p. 126. & Cfr. MWAYILA, Tshiyembe (2000). Op. cit., p. 138.

<sup>2121</sup> CHANTEBOUT, Bernard (1975). *De l'État. Une tentative de démystification de l'univers politique*. Paris, Consortium de la librairie et de l'Édition, p. 81.

<sup>2122</sup> Cfr. MBEMBE, Achille (2000). Op. cit., p. xvi.

E para rebater a questão de prioridades na agenda de governação dos líderes africanos, Boaventura de Sousa Santos, toma distância em relação aos intelectuais e académicos africanos e europeus que situam a crise de governação em muitos Estados-poscoloniais de África no recurso às tradições africanas. Na sua ótica, a crise de governação nos Estados-poscoloniais de África que redundam nas fracas políticas de desenvolvimento na ordem de prioridades, tem, muito provavelmente, a ver com a herança colonial tardio<sup>2123</sup>. Com efeito, Boaventura de Sousa Santos, socorre-se dos textos de Achille Mbembe, para reassumir a tese segundo a qual as heranças coloniais deram origem a uma “*necropolítica*” em vários contextos poscoloniais. Entendendo, como é óbvio, a “*necropolítica*” desde a perspectiva do seu autor, isto é, como uma forma de política de morte que decorre das inúmeras práticas, de “instrumentalização generalizada da existência humana” e de “destruição material de corpos humanos e de populações” levadas a cabo pelos poderes instalados<sup>2124</sup>.

E uma destas práticas configuradoras da “*necropolítica*” como herança colonial é o cativo das mentes. Com Syed Hussein Alatas, Boaventura de Sousa Santos reafirma o peso da herança colonial nos sistemas educativos dos Estados-poscoloniais, “uma herança que produz mentes cativas”, mentes acríticas e imitativas, mentes dominadas por “uma fonte externa cujo pensamento é desviado de uma perspectiva independente”<sup>2125</sup>. Assim, se torna inteligível a observação de Tshiyembe Mwayila que, para lá dos possíveis exageros presentes na sua análise, dá conta de que:

todos os recursos nacionais e todas as relações exteriores do Estado-poscolonial são constantemente mobilizados e subordinados imperativamente a este objetivo, doravante, constitutivo da integridade territorial [...] e da soberania nacional<sup>2126</sup>.

Há que referir que uma observação minuciosa da realidade sociopolítica e socioeconómica de sociedades africanas, particularmente, aquelas a sul do Saara, deixa a sensação de que existe em África uma relação estreita e direta entre a instrumentalização da educação ou da academia e da media para viabilizar o projeto de personalização ou a partidarização do Estado que não ocorre sem a devida consagração da violência e a estruturação de uma organização militar, paramilitar e jurisdicional montadas para os fins de conservação do poder e de outras hegemonias afirmadas como corolários de um poder

<sup>2123</sup> Cfr. SANTOS, Boaventura de Sousa (2008). *Vozes do Mundo*. Porto, Afrontamento, p. 86.

<sup>2124</sup> SANTOS, Boaventura de Sousa (2020). Op. cit., p. 198.

<sup>2125</sup> *Id.*, p. 199 & ALATAS, Syed Hussein (1974). “The Captive Mind and Creative Development”. In: *International Social Science Journal*, Vol. 36, N. 4, p. 692, pp. 691-699.

<sup>2126</sup> MWAYILA, Tshiyembe (2000). Op. cit., p. 18.

estatal sequestrado ou de uma soberania estatal privatizada e configuradora de um “governo privado indireto” – uma característica da grande maioria de sociedades poscoloniais de África, desprovidas de Estado no sentido clássico da palavra<sup>2127</sup>.

De facto, no Estado-poscolonial factual, mas oficioso, cuja distância com o Estado-oficial é, de aproximadamente um ano-luz, são vários os indicadores que permitem aferir a realidade de uma soberania estatal privatizada. A perseguição, a discriminação aberta ou velada e, em muitos casos, a eliminação de forças de contestação; a satelização dos cidadãos ou a vigilância e a subornação das organizações e instituições (igrejas, ongs, imprensa privadas, etc.) com vocação de denunciar as injustiças e as arbitrariedades dos órgãos governamentais; a instrumentalização dos meios de comunicação social e de certas instituições tradicionais de representação de massas (sindicatos, autoridades tradicionais, artistas, ativistas, etc.); as rivalidades étnicas, muitas delas atizadas por certos governantes, sobretudo em fases eleitorais; a desvirtuação da vocação do exército, da polícia nacional e dos próprios partidos políticos que configuram a natureza do Estado, doravante militante e militar, são indicadores que, ao consolidar a política de inimizade como característica do Estado-poscolonial, desvendam também a desilusão do projeto da descolonização e a desventura do projeto de “Estado-nação” em África<sup>2128</sup>.

De notar que a política de inimizade que tem na instrumentalização da polícia, do exército e de todas as forças da ordem e de segurança o seu verdadeiro escudo e couraça, constitui uma nova modalidade de exclusão política e, conseqüentemente, uma clara negação do projeto de Estado-nação nos Estados-poscoloniais de África, transformados em tecno-espacos de dominação real e simbólica e de sujeição das próprias populações<sup>2129</sup>. O que revela claramente que os Estados-poscoloniais conservaram, na devida proporção, as estruturas de violência que asseguravam a organização maniqueísta da sociedade colonial. Parafraseando Thomas M. Callaghy, Achille Mbembe afirma que os Estados-poscoloniais em África, postularam uma ordem e segurança sociais que se cristalizam na mobilização de forças para: i) reprimir todas as formas, maduras e prematuras de dissidências; ii) estrangular as rebeliões, tanto na sua fase embrionária, quanto na sua fase adulta; mas também iii) sufocar, tanto o espírito, quanto as práticas

---

<sup>2127</sup> Cfr. MBEMBE, Achille (2000). Op. cit., p. 15, 17-18

<sup>2128</sup> Cfr. CONAC, Gérard (1984). Op. cit., p. 9.

<sup>2129</sup> Cfr. MBEMBE, Achille (2000). Op. cit., pp. 122-123.



contestatórias e, conseqüentemente, iv) gizar as melhores estratégias que permitam a conservação do poder nos limites da sua sequestração<sup>2130</sup>.

E uma destas estratégias foi, precisamente, o impulsionamento do funcionalismo público. Ou seja, os Estados-poscoloniais de África transformaram o salário numa arma estratégica do Estado para a compra da obediência e de gratidão. O salário e suas correlativas (subsídios e outros benesses), nestes Estados, tornaram-se, em muitos circuitos e circunstâncias, uma expressão da bondade paternal do Estado que, no entender de Achille Mbembe:

legítima, não só, a sujeição, mas também a constituição de um tipo de troca política fundada, não, no princípio de igualdade política e da representação do mesmo nome, mas na existência de créditos graças aos quais o Estado fabrica as dívidas sobre a sociedade<sup>2131</sup>.

Embora a experiência permita deduzir que, do ponto de vista económico, a administração da violência e o exercício do poder, no estado bruto do termo, têm contribuído para o estabelecimento de uma ordem política fundada, em grande medida, na apropriação privada de recursos públicos e na privatização do Estado, pressupostos que se transformaram, não só, no lugar de uma economia de predação, mas também no lugar de fabricação de fidelidades e de impulsionamento da cultura de impunidade, todavia, do ponto de vista factual, diz Achille Mbembe, tais estratégias não serviram para impulsionar uma “organização eficaz de produção de riquezas” que pudessem creditar um certo número de sistemas poscoloniais de desigualdade e de dominação<sup>2132</sup>.

De facto, hoje, mais do que nunca, a brutalidade de fronteiras internas e externas que excluem os inimigos, os intrusos e os estrangeiros constitui um dado preocupante do nosso tempo, e com maior incidência, nos Estados-poscoloniais de África nos quais o fraccionamento da cidadania, em cidadania de direito e cidadania de condescendência, põe o princípio de igualdade em crise. Aliás, são cada vez mais sonantes as práticas e os discursos populistas, quer na esfera política, quer na esfera económica, quer, mesmo, na esfera social e académica que insinuam o abandono de uma cultura verdadeiramente democrática e inclusiva, transformando as sociedades em palcos de inimizades, por via de uma cisão de tipo maniqueísta, típica de uma mentalidade colonialista. A aposta frenética, local e global, na bipolarização permanente de sociedades que se assumiram como espaços de permanente tensão entre os vencidos e os vencedores, os merecedores

<sup>2130</sup> Cfr. CALLAGHY, M. Thomas (1981). “State-Subject Communication in Zaïre”. In: *The Journal of Modern African Studies*, 18 (Março), p. 49ss. & Cfr. MBEMBE, Achille (2000), Op. cit., p. 70.

<sup>2131</sup> MBEMBE, Achille (2000). Op. cit., p. 74.

<sup>2132</sup> Cfr. *Id.*, pp. 70, 75.

de respeito e os merecedores de opróbrio, os centros e as periferias, as cidades do norte e as aldeias do sul, a todos os níveis, e ao arpejo do direito e da lei, mas sempre dentro da dinâmica dissimulada e simultânea de purificar e destruir, como diria Jacques Semelin, é a prova mais viva deste impulso colonialista que enferma as sociedades contemporâneas, sobretudo, os Estados-poscoloniais de África<sup>2133</sup>.

Para confirmar uma tal assunção, Achille Mbembe fala de uma “política de vida numa época em que o irmão e o inimigo tornaram-se uma única realidade” justaposta – o “irmão-inimigo”<sup>2134</sup>. Com esta filosofia política que, a dada altura “regionalizou”, “tribalizou”, “eticizou”, “partidarizou” ou, mesmo, “religiosizou” o “irmão-inimigo”, a África poscolonial produziu “Estados-militantes e militares” sob o pretexto de se combater todas as tendências de afirmação de “nações-étnicas” em nome de um projeto abstrato de “Estado-nação” que não passou de um projeto de “nação-partidária” enquanto lugar de solidificação da política de inimizade, de consolidação e de proteção do poder do Chefe, do seu bem-estar e do bem-estar extensivo a todos os seus sequazes<sup>2135</sup>.

### **8.7. O retrato do Estado-poscolonial e a crise do paradigma de Estado em África: Uma retoma da crítica fanoniana do Estado nos “*post-colonial studies*”**

Qual é retrato do Estado-poscolonial em África? Esta é uma pergunta bastante fraturante na medida em que reúne sentidos, consensos e dissensos, dependentemente do prisma a partir do qual se baseia a análise. Mas, ousando uma hermenêutica sobre o assunto, parece-nos que a seguinte constatação pode conduzir, no plano metodológico e factual, à uma conjectura possível: do ponto de vista jurídico-legal, parece não existirem dúvidas de que o Estado-poscolonial, em África, é um Estado soberano, um Estado-nação e, em muitos casos, um Estado democrático e de direito. Mas, do ponto de vista analítico e prático, uma tal evidência parece admitir algumas reticências. Pois, se existem razões plausíveis, tal como alude Achille Mbembe, para deduzir que o Estado-poscolonial em África foi e tem sido, em muitos aspetos, o lugar de promessas estruturantes não realizadas ou minimamente realizadas, torna-se, então, admissível a hipótese segundo à qual: o Estado-poscolonial em África é um ainda “não-Estado-nação”, um ainda “não-Estado-democrático e de direito” e, de certo modo, um ainda “não-Estado-soberano”.

<sup>2133</sup> *Comment reconnaît-on à travers le visage de l'ennemi que l'on cherche à abattre mais dont on pourrait également soigner les blessures, un autre visage de l'homme dans sa pleine humanité, et donc semblable au notre?* Cfr. MBEMBE, Achille (2016). Op. cit., p. 11.

<sup>2134</sup> Cfr. *Id.*, p. xii.

<sup>2135</sup> Cfr. CONAC, Gérard (1984). Op. cit., p. 9.

Porquanto o seu retrato confunde-se ainda com o retrato de um “Estado-desejo”, por um lado, e com o retrato de um “Estado-recusa”, por outro lado<sup>2136</sup>.

Ora, enquanto recusa de si-mesmo, ou seja, negação do que prometeu e assumiu ser, isto é, um Estado-nação, um Estado democrático e de direito e um Estado soberano, o Estado-poscolonial, em África, do ponto de vista da sua operacionalidade, apresenta-se como um paradigma em fase extraordinária, que, no sentido de Thomas Khun e de Sir Karl Popper, configura o estado de crise do paradigma cuja saída reside em duas possibilidades disjuntivas: ou a reestruturação, a reconsolidação e reconfirmação do paradigma vigente ou a sua superação e substituição por um novo paradigma que seja efetivamente operacional. Importa, desde logo, salientar que Thierry Michalon é peremptório em dizer que o projeto de construção de Estado-nação em África poscolonial baqueou, por ter sido uma espécie de caricatura deformada do projeto europeu de Estado-nação<sup>2137</sup>. Baqueou porque os líderes dos Estados-poscoloniais em África pensaram que bastava impor um modelo estatal centralizado, eliminando ou enfraquecendo os laços e as solidariedades étnicas e regionais, linguísticas e tribais para impulsionar um sentimento nacional e, conseqüentemente, implantar o Estado-nação como reflexo do Estado moderno europeu. Estes líderes, diz Thierry Michalon, esqueceram-se de que na velha Europa a nação precedeu o Estado unitário<sup>2138</sup>. Pensou-se que em África o Estado unitário e centralizado, sob o comando de um Leviatã cuja legitimidade foge, em certa medida, o âmbito da legitimidade do Leviatã obsiano, funcionaria como um fator mágico capaz de anular os laços afetivos que reforçam os vínculos de pertença das populações às determinadas de nações-étnicas e, por via disso, homogeneizar as suas vontades e particularidades socioculturais.

Este transplante de Estado-nação uniforme, rígido e centralizado sobre uma realidade sociocultural, cuja estrutura constitutiva é feita de nações-étnicas e não de sociedades nacionais, ditou o desfasamento, entre os Estados oficiais e os Estados factuais, que se constitui no lugar de adiamento, não só, do verdadeiro desenvolvimento inclusivo e sustentável dos Estados-poscoloniais em África, como também no caminho menos assertivo de uma descolonização autêntica do continente africano<sup>2139</sup>. Diga-se, de passagem, que entre os seus mil e um paradoxos, o Estado-poscolonial assume-se e auto-

---

<sup>2136</sup> Cfr. MBEMBE, Achille (2000). Op. cit., p. 7.

<sup>2137</sup> Cfr. MICHALON, Thierry (1984). Op. cit., p. 65.

<sup>2138</sup> Cfr. *Ibid.*

<sup>2139</sup> Cfr. *Id.*, p. 66.

proclama-se, de forma muito obcecada, como uma nação, mesmo diante de toda a evidência de que não esteve à altura de realizar o trabalho de integração das várias nações-étnicas enquanto condição e desafio preliminar para vislumbrar um “Estado-nação”<sup>2140</sup>.

De facto, os grupos etnolinguísticos ou nações-étnicas que compõem cada Estado africano constituem o lugar de questionamento de quanto sério e desafiante é, devia e deve ser o projeto de construção de Estado-nação num contexto em que o próprio Estado é o corolário de um processo arbitrário de estouramento e fragmentação de entidades políticas e socioculturais que, de um e de outro lado de fronteiras artificiais, rompeu a unidade geográfica mas manteve intacta a unidade afetiva entre os povos. E por ter minimizado tamanho desafio e ter pensado que era uma questão solúvel pela instauração de um poder unitário e centralizado ou pela repressão de solidariedades regionais ou pela diabolização de laços étnicos ou, ainda, pela simples exaltação de “*slogans*” políticos e propagandistas, tais como: “um só povo e uma só nação” ou “unidos venceremos”, o Estado-poscolonial passou ao lado da possibilidade de erguer um Estado-nação efetivo, afetivo e profundamente unificado<sup>2141</sup>.

Sob o pretexto de unidade nacional os governantes africanos apostaram numa missão impossível de negação e de extirpação, apesar da sua não dissimulabilidade, de particularidades evidentes e vividas no quotidiano do inconsciente coletivo das populações, inclusive das práticas oficiosas do poder político e da administração das instituições públicas. A contradição desta ideia de uma nação única e indivisível reside precisamente na desvalorização e no combate de algumas particularidades sociológicas e antropológicas ante a afirmação, nem sempre disfarçada, de outras particularidades por conveniência. Em muitos Estados-poscoloniais as populações, sobretudo das zonas rurais e das periferias urbanas, não possuem, do ponto de vista prático e material, elementos que lhes permitam admitir que a ideia de nação é efetivamente uma emanção de uma consciência nacional resultante de um grande desenho ou projeto político<sup>2142</sup>.

Vale referir que uma grande parte dos Estados-poscoloniais de África ainda não conseguiu elaborar e implementar uma política nacional de inclusão, de unificação dos povos e de desenvolvimento simétrico de todas as regiões. Pelo contrário, as assimetrias sociais e regionais obrigam-nos a ver nos Estados independentes a continuação do Estado colonial enquanto lugar de criação e de consolidação das assimetrias regionais. Pois, se

---

<sup>2140</sup> Cfr. MWAYILA, Tshiyembe (2000). Op. cit., p. 29.

<sup>2141</sup> Cfr. *Ibid.*

<sup>2142</sup> Cfr. *Id.*, p. 30.

admitimos, tal como afirma Chambart de Lauwe, que a nação é a concretização de um projeto de uma sociedade considerada como sujeito histórico, tendo em atenção o seu engajamento efetivo nos múltiplos interesses de todos os grupos que a constituem a partir da gênese das aspirações das microculturas e da possibilidade de ação dada a todos os indivíduos, sem distinção de origem, temos, forçosamente, que admitir que no plano factual e analítico o Estado-poscolonial de África apresenta-se, a vários níveis, como uma verdadeira antítese ou negação de um Estado-nação, pelo menos, desde o ponto de vista teórico ou conceitual<sup>2143</sup>.

Pelo que não nos parece, desde este ponto de vista, surpreendente a reflexão de Tshiyembe Mwayila que considera que os líderes que conduziram os destinos dos Estados-poscoloniais em África, sobretudo, a sul do Saara, fizeram uma réplica caricaturada do Estado colonial, com alterações pontuais aqui e lá, mas mantendo, no essencial, o que ele tinha de excessivo e de repugnante<sup>2144</sup>. Pois, mais ou menos seis décadas depois das independências, o balanço dos Estados-poscoloniais em África, entre o prometido e o realizado, entre o expectável e alcançado, é, em muitos casos, muito aquém do sonhado. E, na maioria dos casos, a causa deste fraco desempenho reside no entendimento, na interpretação e na assunção do poder político qu, tendo renunciado à sua natureza e essência de elemento constitutivo do Estado, renunciou também o seu compromisso de erguer o Estado-nação. E para reafirmar uma tal constatação, Gérard Conac considera a política poscolonial como uma política de celebração do divórcio entre o Estado e a Nação, uma política de separação dos povos e, simultaneamente, separada dos povos<sup>2145</sup>.

E desde esta perspectiva, todo e qualquer propósito sério e autêntico de retoma do projeto de reconstrução do Estado-nação no contexto poscolonial de África deve começar pela consideração do seguinte questionamento: é possível evoluir para um Estado-nação num contexto em que o pluralismo político constitui, de facto, um sério problema? Aliás, se partimos do pressuposto de que os Estados africanos são, pela sua composição, pluri-nacionais, pluri-étnicos, pluri-língues, pluri-religiosos, pluri-culturais, etc., forçoso se torna concluir que o advento do Estado-nação em África depende, fundamentalmente, da resolução do problema do pluralismo político e social que passa pela instalação de uma

---

<sup>2143</sup> DE LAUWE, Chombart (1975). *La Culture et le pouvoir*. Paris, Stock, p. 301.

<sup>2144</sup> Cfr. MWAYILA, Tshiyembe (2000). Op. cit., pp. 86-87.

<sup>2145</sup> Cfr. CONAC, Gérard (1984). Op. cit., p. 9.

verdadeira e autêntica cultura democrática nos Estados africanos<sup>2146</sup>. E por conseguinte, a não assunção efetiva do respeito e promoção de liberdades fundamentais, enquanto um dos principais pressupostos e princípio inerente à cultura democrática, relega o conceito de “Estado-nação” ou de “unidade nacional” ao plano de um enunciado desprovido de qualquer conteúdo nos Estados-poscoloniais de África.

É sabido, no entanto, que, para lá das agendas ocultas, cada Estado-poscolonial em África assumiu-se, desde o primeiro minuto da sua respetiva independência, como um Estado-nação. Ora, se uma tal pretensão foi inquestionavelmente boa, do ponto de vista político, esta pretensão já não tem a mesma sustentabilidade do ponto de vista factual e metodológico. Pois, se partimos da hipótese de que a resposta à questão metodológica levantada por Tshiyembe Mwayila no intuito de saber se o Estado-poscolonial teve em conta o facto de que a consciência nacional, num contexto multi-nacional, não se ergue sem a valorização das liberdades fundamentais dos cidadãos, nomeadamente, a sua liberdade de escolha e a sua capacidade de auto-determinação em subscrever um tal projeto, temos de deduzir que uma das fraquezas do projeto de Estado-nação, no contexto do Estado-poscolonial de África, reside no facto de se ter constituído num projeto que partiu da não-liberdade<sup>2147</sup> como um dos seus fundamentos estruturantes, esquecendo-se completamente que a luta pela independência teve como mote: a reconquista de liberdades e de direitos fundamentais, de entre as quais, a liberdade de eleger e de ser eleito, a liberdade de participar na gestão do Estado a todos os níveis e o direito de ser contemplado na repartição equânime dos recursos do solo pátrio que tinham sido alienados ou negados às populações pela potência colonial<sup>2148</sup>.

A este respeito, Tshiyembe Mwayila recorda que onde quer que “o povo não esteja organizado politicamente, pelo seu próprio consentimento, não há ação política”. Ora, o consentimento do povo, num contexto democrático, expressa-se na sua liberdade de escolha de indivíduos e de programas políticos que respondam às suas aspirações, expectativas e convicções, bem como na sua participação efetiva na gestão da “*res-publica*”. Pois ninguém pode pretender ser livre quando a sua afetação no respeito pelos valores coletivos se dá por via da violação da sua liberdade de escolha e do seu direito de

---

<sup>2146</sup> Cfr. MWAYILA, Tshiyembe (2000). Op. cit., p. 43.

<sup>2147</sup> Em boa parte dos Estados-poscoloniais os direitos ligados à pessoa, tais como: o direito à vida, à liberdade, à segurança, à igualdade de todos perante a lei, etc., bem como as liberdades políticas, como: liberdade de consciência, de opinião, de expressão, de informação, de reunião, de associação, de culto, de manifestação não tem captado a devida atenção dos governantes. Cfr. *Id.*, pp. 43, 45.

<sup>2148</sup> Cfr. *Id.*, p. 34.

participação, pressupostos de onde decorre o sentido e a consciência da sua cidadania. Porque ser cidadão, tal como diz Tshiyembe Mwayila, significa também aderir e participar numa tarefa individual ou coletiva socialmente útil. Ser cidadão é ser capaz e disponível de contribuir no esforço comum de forma livre e responsável<sup>2149</sup>.

Contudo, é preciso ressaltar que no contexto poscolonial, vários líderes e militantes tem exibido uma visão ou uma mentalidade dinástica do Estado, partilhando, mesmo sem o afirmar ou admitir, a visão de Jean Buchmann que, ao tentar questionar a utilidade da oposição em África, a exemplo de muitos Chefes de Estados africanos<sup>2150</sup>, concluiu que as línguas africanas não têm qualquer equivalente do conceito oposição, sendo este o mais próximo “inimigo do que o inimigo em armas”<sup>2151</sup>. E se admitimos que este entendimento está ultrapassado, do ponto de vista oficial, temos, no entanto, que convir que os seus resquícios materiais e formais marcam ainda a política oficiosa, e em alguns casos oficial, da grande maioria dos Estados-poscoloniais de África.

Por conseguinte, a luta pela superação de uma tal mentalidade deve constituir um desafio do Estado-poscolonial chamado a evoluir para o Estado-pós-poscolonial, porquanto sabemos, tal como alude Dimitri-Georges Lavroff, que em termos gerais, o partido político em África e, conseqüentemente, o Estado-poscolonial “não permitiu a integração política dos cidadãos pelo facto de se ter constituído numa máquina ao serviço de alguns líderes”<sup>2152</sup>. E, no entanto, permitiu, nos termos de Edem Kodjo, um “despotismo obscuro” que fez do poder político, o sinónimo de repressão e do obscurantismo político e académico assumidos como uma estratégia de governação<sup>2153</sup>. E hoje a realidade continua a mostrar, com uma certa evidência, que os Estados-poscoloniais são ainda, nos termos de William Arthur Lewis, reféns de resquícios de uma mentalidade “monárquica” e colonialista que, por vocação, é excludente e desintegradora da comunidade política, na medida em que não representa todo o povo à medida da sua pretensão, nem assegura a liberdade de discussão, assim como não garante uma

<sup>2149</sup> Cfr. MWAYILA, Tshiyembe (2000). Op. cit., p. 57.

<sup>2150</sup> Tais como: Joseph Désiré Mobutu (Zaire); Ahmadou Babatoura Ahidjo (Cameroun); José Eduardo dos Santos (Angola), etc.

<sup>2151</sup> Cfr. BUCHMANN, Jean (1962). *L'Afrique noire independante*. Paris, LGDJ, pp.342-346.

<sup>2152</sup> Cfr. LAVROFF, Dimitri-Georges (1972). “Régimes militaires et développement politique en Afrique Noire”. In: *Revue français de Science Politique*, n.º. 5, Octobre, p. 979.

<sup>2153</sup> Cfr. KODJO, Edem (1985). “Et demain l'Afrique”. In: *Politique Étrangère*, n.º. 2, 50<sup>e</sup> Année, Paris, Stock, pp. 153.

governança estável e, muito menos, concilia as diferenças que separam os grupos regionais entre si<sup>2154</sup>.

Ora, se admitimos que os Estados-poscoloniais são, por natureza, uma pluralidade de comunidades nacionais ou de nações-étnicas, com uma grande diversidade cultural, religiosa, linguística e com uma estrutura familiar larga e bastante complexa, temos, pela mesma lógica, que admitir que os Estados africanos encerram, em seu seio, uma pluralidade de forças políticas latentes suscetíveis de se transformarem em forças políticas ativas. O que denota, tal como refere Tshiyembe Mwayila, que o pluralismo político em África é uma exigência intrínseca à própria estrutura sociopolítica dos Estados africanos<sup>2155</sup>. De facto, o Estado-poscolonial africano assume-se oficialmente como um Estado-nação e apregoa a unidade nacional como uma prioridade absoluta, mas no dia-a-dia alimenta uma política de inimizade que se consubstancia no medo ou na desconfiança de uns sobre os outros, tanto ao nível individual, quanto ao nível coletivo<sup>2156</sup>.

Mas apesar de muitos dissabores resultantes desta mentalidade segregadora, muitos africanos tendem a ignorar que a política de inimizade facilita, em última análise, os intentos de uma visão de Estado que não é apenas totalitário, mas sobretudo, total ou totalitarista que se confunde com a vontade doentia do Chefe que aposta em tudo dirigir, tudo controlar e tudo impor, desde o mais alto ceptro do seu poder, à maneira do Príncipe de Maquiavel. Num tal “Estado-total” e personalizado, diz Gérard Conac, em que “tudo deve passar pelo Chefe, tudo deve convergir a ele, todos devem agir com ele e sob o seu controlo”, em nome do mito da unidade nacional, o projeto de descentralização não acontece sem reticências, nem reservas ou, em última análise, sem agendas ocultas<sup>2157</sup>.

Aliás, é sabido que no Estado-poscolonial a ideia de uma unidade nacional assenta num vazio cultural e existencial, por conseguinte, serve apenas de pretexto para consolidar o poder totalitarista e personificado do Estado que encontra a sua força e vigor na consagrada fórmula que diz: “tudo está no Estado e nada de humano ou de espiritual existe ou tem valor fora do Estado”<sup>2158</sup>. Mas na prática, os impulsos totalitaristas impregnam, de facto, o ser e o agir das elites, tanto no plano individual, quanto no plano institucional. Para fundamentar a sua posição, Tshiyembe Mwayila considera que a

<sup>2154</sup> Cfr. LEWIS, A. William (1966). *La chose publique en Afrique occidentale*. Paris, Sédés Futurible, p. 75.

<sup>2155</sup> Cfr. MWAYILA, Tshiyembe (2000). Op. cit., p. 113.

<sup>2156</sup> Cfr. *Id.*, p. 39.

<sup>2157</sup> Cfr. CONAC, Gérard (1984). Op. cit., p. 9.

<sup>2158</sup> Cfr. MWAYILA, Tshiyembe (2000). Op. cit., p. 12.



recusa, expressa da alternância, enquanto resquício de uma visão mais refinada da mentalidade de partido único (para assegurar o monopólio da atividade política nacional), a aposta fóbica nos serviços secretos, enquanto forma moderna de policiamento secreto dos cidadãos feitos inimigos (para assegurar o monopólio da opressão e o espectro do medo) e o controlo muitas vezes monopolizado da imprensa nacional (como estratégia de asseguramento da propaganda político-partidária institucionalizada e do branqueamento da realidade), a filosofia de concentração de todos os poderes do Estado numa única pessoa, instituição ou grupo (para assegurar o monopólio de decisão), são apenas algumas manifestações desta mentalidade totalitarista que comprometeu o progresso do Estado-poscolonial em África e os ideais da descolonização<sup>2159</sup>.

E se tomamos a sério a afirmação de Tshiyembe Mwayila que atesta que a questão da sucessão política do Chefe de Estado continua a ser um quebra-cabeça nos Estados-poscoloniais em África<sup>2160</sup>, não podemos não questionar se existem mentalidades democráticas entre os políticos, líderes e populações africanas, dito de outro modo, se existe uma cultura democrática nos Estados-poscoloniais de África a sul do Saara? Esta pergunta é, deveras, provocadora, mas não desprovida de qualquer sentido e atualidade. De facto, o seu justo significado procede precisamente da dicotomia indissimulável entre os Estados oficialmente democráticos no contexto poscolonial e a realidade vivida que vai, desde a resistência ou não assimilação do conceito de alternância política à intolerância política, passando pela violação sistemática dos direitos políticos e civis em quase toda a extensão do continente africano. Realidade que leva a deduzir que a insistência na democracia, em muitos Estados-poscoloniais de África parece mais uma questão de conveniência, de vergonha internacional, de propaganda política ou de pressão popular ou internacional, como forma de se conseguir o suporte político e económico de países ocidentais do que propriamente uma questão de vontade, de cultura, de convicção ou de mentalidade.

Na verdade, as inúmeras dificuldades e incalculáveis zonas nebulosas que enfermam ainda os processos eleitorais, bem como as ambiguidades e os paradoxos do próprio sistema de representação nestes Estados é a prova mais eloquente de recusa da democracia no que se refere à absorção dos seus fundamentos universais<sup>2161</sup>. E diante de uma tal realidade, ganham muito sentido as denúncias de Fabien Eboussi Boulaga que

---

<sup>2159</sup> Cfr. MWAYILA, Tshiyembe (2000). Op. cit., p. 12.

<sup>2160</sup> Cfr. *Ibid.*

<sup>2161</sup> Cfr. *Id.*, p. 32.

dão conta de que a África negra vive à sombra de uma retórica política baseada num conjunto de pseudo-affirmações que procuram dissimular a manutenção do arbitrário e da violência<sup>2162</sup>. Com efeito, Fabien Eboussi Boulaga defende, e certamente não sem razão, que a exaltação das independências como momento crucial na afirmação de repúblicas igualitárias, plurais e liberais, bem como o enaltecimento da adoção da economia de mercado como uma das decisões políticas que devolveu ao negro o direito de ser o dono do seu próprio destino e a dignidade que lhe tinha sido retirado durante vários séculos, são apenas alguns destes enunciados que, muito cedo, se revelaram vazios de conteúdo quando confrontados com a realidade vivida pela grande maioria das populações africanas<sup>2163</sup>.

No intuito de tentarmos aferir, embora sem qualquer hipótese de consenso, a justeza da indagação sobre a questão: se a política de inimizade como um empecilho ao projeto de Estado-nação, no contexto dos Estados-poscoloniais de África, constitui uma realidade ou uma mera conspiração, vimo-nos forçados a considerar uma série de questões, que do ponto de vista da lógica, tanto formal, quanto matemática, a julgar pelos factos vividos, pode nos conduzir a certos juízos mais assertóricos do que problemáticos. A primeira consiste em saber se é sensato e realista afirmar que os africanos estão efetivamente livres da lei do mais forte, seja ela de natureza endógena ou exógena? A segunda visa aferir se é uma pura conspiração afirmar, tal como fez Fabien Eboussi Boulaga, que o pluralismo político celebrado em África continua a ser uma espécie de ideologia conservadora a favor de quem está na posição de força e de vantagem? A terceira procurar indagar se existe mesmo uma soberania efetivamente popular nos Estados-poscoloniais de África? Dito de outro modo, se a soberania popular em África não é, ainda, um conceito por explorar, por esclarecer e por consolidar por via da seguinte pergunta: qual é o real significado do conceito de “soberania popular” e como se efetua a sua materialização efetiva? A quarta visa saber se a retórica política mobilizada em vários Estados-poscoloniais de África, enquanto estratégia “política” para escapar a esta necessidade de esclarecimento, não é, em si mesma, uma espécie de negação subtil de uma soberania que se recusa de ser uma verdadeira soberania popular em África? A quinta consiste em compreender se a realidade poscolonial, inaugurada com as independências, terá mesmo propiciado uma libertação política, psicológica, cultural e económica efetiva, capaz de garantir um desenvolvimento autêntico e sustentável do Estado-nação em

---

<sup>2162</sup> Cfr. BOULAGA, E. Fabien (1977). Op. cit., p. 34.

<sup>2163</sup> Cfr. *Ibid.*

África? E a última visa explorar se a ideia de Estado-nação tão badalada em África poscolonial corresponde, mesmo a uma realidade sociopolítica no sentido mais coerente do termo?

Em jeito de resposta, Gérard Conac afirma que nos Estados-poscoloniais a palavra de ordem que norteou o projeto de descolonização, isto é, o resgate do direito dos povos a disporem de si mesmos, foi substituída pelo sagrado respeito à clarevidência infalível de guias iluminados chamados, à maneira de Leviatã embora sem qualquer contrato prévio de alienação de liberdades fundamentais dos povos, a disporem da liberdade dos respetivos povos cujas vontades, não só, são, por ele, interpretadas, como também, se diluem na magna vontade deste<sup>2164</sup>. O agravante é que, em certos casos, a própria vontade do Leviatã não é uma vontade primeira, mas, sim, uma vontade segunda porquanto dependente também de uma certa mão invisível, usando a expressão de Adam Smith. O que confere algum sentido à afirmação de Gérard Conac que, parafraseando Thierry Michalon, diz que o advento das independências em África fez dos povos africanos, desde o ponto de vista do sonho de assunção da sua própria liberdade e destino, prisioneiros dos seus respetivos Estados no seu formato personificado<sup>2165</sup>.

### **8.8. Os “*post-colonial studies*”: Entre a tese da falência do Estado-poscolonial e o postulado de um “Estado-pós-poscolonial” como um novo paradigma político em África**

Na tentativa de pintar o quadro da crise dos Estados-poscoloniais em África subsaariana e apontar uma perspetiva possível de saída, Thierry Michalon apresenta um quadro clínico transversal à grande maioria destes Estados. Na sua ótica, quase todos os Estados-poscoloniais de África, a sul do Saara, padecem de males comuns, tais como: i) existência de uma ilusória prosperidade concentrada na capital, mas com um certo impacto mais para o exterior do que para o interior do próprio Estado; ii) subalimentação quase generalizada nas zonas rurais e nas periferias urbanas; iii) forte dependência financeira, política, tecnológica e educacional, sobretudo em termos de consultorias junto dos países credores ou industrializados; iv) desenvolvimentos de estratégias de conservação do poder fora de processos eleitorais, livres e transparentes; v) fracassos permanentes e sistemáticos das iniciativas de desenvolvimento nacional; vi) politização da administração pública e de outras instituições do Estado; vii) afirmação da supremacia

<sup>2164</sup> CONAC, Gérard (1984). Op. cit., p. 10.

<sup>2165</sup> Cfr. *Ibid.*

de uma pequena burguesia especuladora e predadora do património do Estado; viii) degradação do sistema de saúde e de educação; ix) estagnação ou regressão do sistema de produção interna de bens de consumo, etc<sup>2166</sup>.

As razões que presidem a estes males são várias e dividem os estudiosos dos chamados “*post-colonial studies*”. Para uns, a causa desta situação reside nos laços de sujeição “neocolonial” das elites africanas como consequência dos compromissos adquiridos no quadro das independências outorgadas. Ou seja, a natureza corruptível e a vocação, das lideranças africanas, de intermediar os interesses da burguesia ocidental, como caminho mais curto e mais fácil para alcançar a prosperidade individual, familiar e, quiçá, grupal, justifica o ponto de situação de muitos Estados africanos. Para outros, a paralisia africana resulta da imitação e do mimetismo do Estado moderno ocidental, consubstanciado na transplantação imperfeita, caricaturada e não contextualizada das instituições e do “*modus operandi*” do Estado ocidental, opção que re consolidou a supremacia dos ex-Estados colonizadores, assumidos como instrutores dos novos Estados, paradoxalmente, independentes e soberanos de África. Outros ainda entendem que a razão desta estagnação reside na incapacidade congénita dos líderes e intelectuais africanos e na sua recusa em governar com o povo que obstinadamente procuram excluir e desprezar<sup>2167</sup>.

E, contrariamente a Thierry Michalon que as refutas, em bloco e de forma radical, parece-nos haver, na sequência da experiência vivida, uma certa dose de verdade em cada uma delas. Aliás, parece-nos que, sem o afirmar de forma clara, o próprio Thierry Michalon admite a verdade contida em cada uma delas quando diz:

uma outra via nunca explorada até aqui nas análises dos problemas do Estado africano [...] é aquela que consiste em procurar as causas da ineficácia das engrenagens do Estado na sua inadaptação estrutural às características da sociedade<sup>2168</sup>.

A nossa posição parece consolidar-se, ainda mais, quando, numa outra passagem Thierry Michalon acrescenta: “há vários anos que ficou evidente que o fracasso das operações de desenvolvimento rural” reside no facto de serem “concebidas na capital, ou mesmo, fora de África”<sup>2169</sup>. E desde este ponto de vista, parece-nos insuficiente o argumento unidimensional do fracasso dos Estados africanos apresentado por Thierry Michalon, embora constitua, em nosso entender, um dos maiores desafios que se

<sup>2166</sup> Cfr. MICHALON, Thierry (1984). Op. cit., p. 15.

<sup>2167</sup> Cfr. *Ibid.* p. 15.

<sup>2168</sup> *Id.*, p. 16.

<sup>2169</sup> Cfr. *Ibid.*

apresenta a vários Estados africanos, a sul do Saara, neste século XXI. Seja como for, uma verdade, de fundo, parece impregnar uma parte muito significativa de conclusões produzidas pelos estudiosos dos “*post-colonial studies*”, citados neste trabalho, que se resume no seguinte enunciado: “o Estado-poscolonial centralizado em África faliu”.

Tshiyembe Mwayila alinha claramente no mesmo diapasão ao afirmar que o Estado-poscolonial de África, enquanto consagração do Estado-nação, é provavelmente uma das organizações políticas da sociedade global mais fantasmática da história da segunda metade do século XX<sup>2170</sup>. Fala-se dele na mesma proporção em que se ignora de que se trata e qual é o seu projeto de sociedade. De facto, a prática tende a revelar que o Estado-poscolonial assumiu-se mais como:

um herdeiro legítimo de um território, de uma massa de populações diversas, de instituições económicas, políticas, administrativas e socioculturais juntadas pela única vontade colonial<sup>2171</sup>.

De facto, o curso dos acontecimentos dramáticos, cíclicos e sistemáticos, nos Estados-poscoloniais de África, sobretudo a sul do Saara, leva qualquer analista crítico e atento a crer que a incompetência e a irresponsabilidade constituem a díade de “virtudes” ou “vícios” norteadores do agir dos atores políticos que neles atuam. Pois, tal como assevera Tshiyembe Mwayila, nas sociedades-poscoloniais em África, o disfuncionamento e a irracionalidade parecem constituir, não só, o corolário necessário, mas também o coração e a razão da singular natureza de cada Estado personificado<sup>2172</sup>. De facto, um olhar crítico e objetivo dos Estados-poscoloniais em África, sob vários ângulos, tende a confirmar que, em muitos destes Estados, a disfuncionalidade, a arbitrariedade, a irracionalidade, a incompetência e a irresponsabilidade parecem ser peculiaridades não acidentais mas estruturantes da própria lógica de desestruturação que caracteriza uma grande parte destes Estados. Aliás, do ponto de vista prático e analítico, todas estas características revelam-se, de uma ou de outra forma, como “elementos constitutivos e constituintes da dinâmica estrutural da vulnerabilidade” que impregna os campos estaduais a vários níveis, desde o político, o económico ao social e do cultural ao militar, constituindo o retrato de um Estado que se transformou numa verdadeira causa de insegurança política e, conseqüentemente, do subdesenvolvimento económico e humano em África<sup>2173</sup>.

<sup>2170</sup> Cfr. MWAYILA, Tshiyembe (2000). Op. cit., p. 11.

<sup>2171</sup> *Ibid.*

<sup>2172</sup> Cfr. *Id.*, pp. 14-15.

<sup>2173</sup> Cfr. *Id.*, p. 136.

Na verdade, é destas características que emana a lógica paradoxalmente estruturante e desestruturante do poder político em vários Estados-poscoloniais de África. Trata-se da lógica que determinou que em África “não é a vontade do povo que cria e legitima o poder”, mas é a “força que cria e legitima o poder e fabrica a vontade do povo”<sup>2174</sup>. E para Achille Mbembe este paradoxo constitui o lugar da própria banalidade constitutiva do poder nos Estados-poscoloniais de África. Entendendo por banalidade o elemento de obscenidade, de vulgaridade e de grotesco constitutivo de todos os regimes dominantes em África e de todas as modalidades de sua ratificação<sup>2175</sup>.

Esta banalidade constitui, em última análise, o próprio retrato de um poder que, uma vez conquistado, não interessa por quês vias, de que maneira e com que lisura, torna-se propriedade dos seus detentores que se recusam, tenazmente e a qualquer preço, de o partilhar com quem quer que seja, celebrando a sua intransmissibilidade na medida em que o povo que deveria assegurar a sua transmissibilidade é literalmente diluído e reduzido à condição de “soberano passivo”, pelos detentores do poder, os únicos “soberanos ativos” nos Estados-poscoloniais em África. Tudo isto configura uma economia típica de sinais no interior dos quais o poder se imagina.

Trata-se de uma economia política na qual o conceito pós-colonial configura um quadro semântico, epistémico e prático que se consubstancia numa série de corpos, de instituições e de aparelhos de captura dos Estados-poscoloniais que fazem deles regimes de violência, capazes de criar aquilo pelo qual se exercem, bem como o espaço no seio do qual se realizam<sup>2176</sup>. E Achille Mbembe mostra que é esta matriz política que define a trajetória triangular da qual decorre a banalidade do poder nos Estados-poscoloniais: dominação, sujeição e revolta. Mas parece que os líderes dos Estados-poscoloniais em África, tendem a ignorar que os binários da crítica clássica da dominação, nomeadamente: sujeição/resistência, violência estatal/reivindicação civil, hegemonia/contra-hegemonia, totalização/destotalização – ilustram claramente que o extremo norte da dominação estatal é inevitavelmente, a médio ou longo prazo, a revolta popular<sup>2177</sup>.

Conclui-se, desde logo, que do ponto de vista prático-funcional, o Estado-poscolonial em África assumiu-se como um feudalismo autocrata à tendência monárquica, mas atuando sobre uma república escrava. E conseqüentemente, a

---

<sup>2174</sup> Cfr. MWAYILA, Tshiyembe (2000). Op. cit., p. 136.

<sup>2175</sup> Cfr. MBEMBE, Achille (2000). Op. cit., p. 139.

<sup>2176</sup> Cfr. *Id.*, p. 140.

<sup>2177</sup> Cfr. *Ibid.*

manutenção do poder tornou-se o seu principal desafio, para não dizer o desafio exclusivo da ação política dos seus governantes. E por conta disso, o económico, o social e o cultural foram subalternizados pelo político que lhes confere a função e o significado que bem entende, mesmo se, paradoxalmente, ele próprio, isto é, o político também subalternizado pelo económico desde o exterior<sup>2178</sup>. Daqui se depreende o sentido da tese que emerge dos “*post-colonial studies*” que defende que a orientação política dos Estados-poscoloniais de África denota uma profunda falta de clarividência política que é preciso denunciar, pugnando por um novo Estado e um novo paradigma político em África<sup>2179</sup>.

Tudo parece indicar que a díade, acima aludida, constitui o lugar de compreensão e de interpretação da hesitação que torna o Estado-poscolonial fantasmático. Pois, o mimetismo institucional que o bascula, ora para um Estado liberal capitalista, ora para um estado marxista-leninista e socialista, ora para um Estado africano pré-colonial, até ao ponto de lhe privar de um corpo e de um significado claro e objetivo, retratam, em muitos casos, o drama de um Estado em profunda crise de um projeto social, de um sistema político, de um modelo de desenvolvimento e de organização administrativa<sup>2180</sup>. Diga-se, de passagem, que desde o ponto de vista da normatividade o Estado-poscolonial, em África, admite e “proclama, não só, os princípios segundo os quais o poder soberano pertence ao povo”, como também defende as “liberdades políticas e individuais, o sufrágio universal, a igualdade de todos perante a lei, a representação indireta, a independência dos tribunais, o Estado de direito<sup>2181</sup>, etc.” Sem ser uma democracia liberal, de tipo ocidental, o Estado-poscolonial tende a exibir os sinais e exaltar, pelo menos, no plano discursivo os princípios norteadores desta.

Mas do ponto de vista da facticidade, conserva um grande fascínio pelo Estado totalitário à maneira de Benito Mussolini e de Josef Stalin ou da ditadura de tipo salazarista, impondo a sua força com o total desprezo da lei e de princípios democráticos. Muitos Estados africanos poscoloniais, diz Tshiyembe Mwayila parecem ter vergonha de se assumir ou como um marxismo-leninismo, ou como um socialismo-africano ou como um capitalismo do Estado porque a ambiguidade é uma das componentes essenciais da

<sup>2178</sup> Cfr. MWAYILA, Tshiyembe (2000). Op. cit., pp. 136-137.

<sup>2179</sup> Cfr. *Id.*, p. 11.

<sup>2180</sup> Cfr. *Ibid.*

<sup>2181</sup> Para além de Habermass que já citamos, a nossa segunda fonte sobre o conceito de Estado de direito é Dominique Colas que, no seu “*Modernization de l’État*” define o Estado de direito como “Estado fundado, não só, no respeito da lei sancionada, em última análise por um juiz competente, mas também no controlo da constitucionalidade das leis. (cfr. COLAS, Dominique (1987). *Modernization de l’État*. Paris, Presse Universitaire de France (PUF), p. 106.

sua filosofia política<sup>2182</sup>. De facto, no seu livro intitulado “*De la Postcolonie: Essai sur l’imagination politique dans l’Afrique contemporaine*”, Achille Mbembe apresenta um Estado-poscolonial herdeiro de um entendimento de soberania que, a exemplo do Estado colonial, assenta sobre três tipos de violências: i) a violência fundadora, com função instituinte que fixa, não só, o direito da conquista do poder, mas também de todas as prerrogativas decorrentes dele; ii) a violência legitimadora cuja função é de fornecer uma linguagem e os modelos auto-interpretativos da ordem instalada, fundando o seu sentido no imaginário da necessidade legítima da missão civilizadora que converte a violência fundadora em autoridade autorizante; e iii) a violência factual e ritual que visa assegurar a manutenção, a multiplicação e a permanência do poderio colonial no contexto poscolonial<sup>2183</sup>.

E esta tríplice violência, presente em todas as mais banais e ordinárias situações coloniais, tinha e continua a ter, nos Estados-poscoloniais, a função de ratificar os absurdos e as arbitrariedades do Estado personificado em que o direito supremo é simultaneamente a suprema negação do direito. Com efeito, Achille Mbembe não tem dúvidas em admitir que o Estado-poscolonial, a partir da sua elaboração do imaginário da conquista, adotou o modelo colonial de governação que lhe permitiu reintegrar os paradigmas de violência, de servidão e de dominação, nos moldes acima descritos. O que lhe possibilitou reduzir, pelo menos, do ponto de vista factual e ritual, as populações africanas e seus respetivos territórios à “propriedade ou coisa do poder”<sup>2184</sup>. E como consequência, o Estado-poscolonial não produziu cidadãos, mas populações vistas como instrumentos subordinados à vontade de quem os fabricou, os usa e os pode modificar a qualquer altura e a seu belo prazer. Deduz-se, por conseguinte, que o Estado-poscolonial não conseguiu produzir uma sociedade de tipo “corpo-sujeito” por ter apostado na produção de agrupamentos de massas de tipo “corpo-coisa”<sup>2185</sup>.

Ora, se consideramos que as reivindicações que animaram as lutas pelas independências e a instauração do Estado-poscolonial em África tiveram como mote: i) a esperança num Estado político do qual a humilhação, o arbitrário e o medo seriam abolidos; ii) a esperança num regime social em que a fome, a ignorância, as favelas seriam banidas e o emprego garantido; iii) a esperança numa justiça e numa ordem jurídica eficaz

<sup>2182</sup> Cfr. COLAS, Dominique (1987). Op. cit., p. 12.

<sup>2183</sup> Cfr. MBEMBE, Achille (2000). Op. cit., pp. 42-43.

<sup>2184</sup> Cfr. *Id.*, pp. 44-45.

<sup>2185</sup> Cfr. *Id.*, p. 45.



e capaz de combater e suprimir a violência gratuita, a exploração, a discriminação e garantir o exercício de liberdades fundamentais de cada cidadão e a igualdade de direitos; iv) a esperança num sistema político capaz de reconhecer a pluralidade cultural, a pluralidade de ideias e de opções políticas, religiosas, etc., e valorizar as diferenças socioculturais e sociopolíticas; v) a esperança num sistema económico mais focado no desenvolvimento humano do que no simples crescimento económico, tal como escreve Hocine Ait-Ahmed<sup>2186</sup>. Ora, a não realização ou a frustração destas esperanças múltiplas torna coerente e óbvia, dentro dos limites da conjectura e refutação, como diria Sirl Karl Popper, a conclusão de que o Estado-poscolonial faliu porque, tal como alude Azis Hasbi:

o povo não combate pelas ideias, pelas coisas que estão na cabeça de outrem. O povo combate para ganhar bens concretos, para viver bem e em paz; para ver a sua vida a melhorar<sup>2187</sup>.

Aliás, é preciso referir que as independências sejam elas negociadas ou conquistadas por via da guerra de libertação, tiveram, desde a perspectiva dos povos africanos, o significado de um projeto de renovação social e, conseqüentemente, o prelúdio de uma nova ordem social fundada na justiça, no respeito, no bem-comum, na dignidade dos cidadãos e na inclusão social. Ora, passados cerca de sessenta anos o paradigma poscolonial revelou-se inconsistente e inconsequente com os ideais norteadores da descolonização, porque o Estado-poscolonial fez um falso diagnóstico que lhe conduziu à uma terapia desenquadrada da sua real situação. Esta leitura dos acontecimentos deve dar lugar a uma nova hermenêutica política capaz de impulsionar a assunção de que o verdadeiro inimigo da África não é, nem o povo, nem a dominação ou a exploração externa, que é apenas o corolário do seu verdadeiro inimigo, que se chama “ambições pessoais desmedidas dos políticos e intelectuais” das quais decorrem a desorganização interna de cada Estado. Nos termos de Thierry Michalon, a falência dos Estados-poscoloniais de África foi ditada pelo desejo mimético dos líderes que se acomodaram com o mito de um desenvolvimento do continente a partir de uma caricatura da estrutura política, económica e administrativa europeia nos Estados independentes de África. Foi este desejo de imitar um modo de vida completamente fora do seu alcance, motivado pela necessidade de dar vãs aos compromissos assumidos,

---

<sup>2186</sup> Cfr. AIT-AHMED, Hocine (1980). *L'Afro-fascisme. Les droits de l'homme de la charte et pratique de L'OUA*. Paris, L'Harmattan, p. 86.

<sup>2187</sup> Cfr. HASBI, Aziz (1978). *Signification et critique de la situation juridique des mouvements de libération en droit international*. Nancy II, Charles Chaumant: Université de Nancy II, p. 720.

que colocou vários Estados africanos numa condição de servilismo em relação às amarras das quais pretendia se libertar<sup>2188</sup>.

E por conta destes compromissos, a África poscolonial, tal como alude Tshiyembe Mwayila, não conseguiu descolar em todos os sectores da vida, sejam eles sociopolíticos ou socioeconómicos. Pelo contrário, muitos Estados-poscoloniais testemunharam um desmoronamento da dinâmica produtiva que conheceram no tempo colonial nos sectores agrícola, industrial, minero, ecológico e energético que justificam o seu declínio económico e financeiro<sup>2189</sup>. Passados mais de sessenta anos, a África não conseguiu mobilizar capitais para transformar o seu potencial agrícola e minero em riqueza efetiva e não vislumbra tempos de o fazer, tendo em conta que a média de taxas de poupança dos Estados africanos é a mais baixa dos países em desenvolvimento. Ou seja, a taxa média de poupança dos países africanos, a sul do Saara, tal como nos reporta Tshiyembe Mwayila, é de 13% do produto interno bruto (PIB) dos respetivos países, contra, cerca de 87%, do PIB destes países relativo à sua dívida externa, apenas com o Club de Paris<sup>2190</sup>. O que implica dizer que o desmoronamento global do Estado-poscolonial em África, a sul do Saara, não deve ser encarado de ânimo leve, mas com muita seriedade, porque não se esgota na fome e na miséria dos povos africanos ou nas assimetrias regionais, resultantes de políticas económicas e administrativas adotadas pelos seus respetivos governantes. A gravidade deste desmoronamento global reside sobretudo na ameaça e, em certos casos, na crise de soberania efetiva que paira sobre os Estados-poscoloniais desta parcela do continente africano<sup>2191</sup>.

*8.8.1. A descentralização política, administrativa e económica nos Estados-poscoloniais de África: Uma exigência do “Estado-pós-poscolonial” e estratégia política para a edificação e consolidação do sentimento nacional*

Na busca de perspectivas de saída dos Estados-poscoloniais da crise em que se encontram mergulhados, Thierry Michalon propõe a conversão coletiva de mentalidades dos africanos, mas sobretudo dos governantes que devem ousar pensar, juntamente com todos os governados, num projeto de desenvolvimento político, económico e social que não seja uma pura imitação do modelo ocidental. Mas este caminho deve se fazer com recurso a certas virtudes fundamentais, tais como: o sentido de austeridade e de alteridade;

---

<sup>2188</sup> Cfr. MICHALON, Thierry (1984). Op. cit., p. 144.

<sup>2189</sup> Cfr. *Id.*, p. 54.

<sup>2190</sup> Cfr. *Id.*, p. 55.

<sup>2191</sup> Cfr. *Ibid.*

o espírito de partilha; a cultura de inclusão de todos os cidadãos nos mais variados espaços de decisões com impacto coletivo, a valorização autêntica da África profunda e das suas respetivas populações, etc.<sup>2192</sup>. Sem este investimento político e axiológico a África continuará a ser refém de si mesma, ou, melhor, dos seus vícios.

De recordar que Thierry Michalon atribui, em grande medida, a razão do atual bloqueio dos Estados-poscoloniais de África ao modelo político-administrativo adotado. Na sua ótica, a idiossincrasia sociopolítica das populações africanas (a sul do Saara) é essencialmente étnica e regional. E é óbvio que esta idiossincrasia é incompatível com a cultura política centralista herdada da administração colonial<sup>2193</sup>. O que faz com que o Estado-nação afirmado no contexto poscolonial parece privado do seu fundamento, isto é, do sentimento nacional, do qual emanaria toda a possibilidade de qualquer ação eficaz do Estado. Este pressuposto torna evidente o facto de que a eficácia da ação do Estado, no contexto dos Estados-poscoloniais de África, deve ser consequência de uma descentralização das instituições políticas, administrativas e económicas, conferindo às regiões uma autonomia efetiva que permita que as autoridades locais tirem proveito de “solidariedades e energias existentes a este nível para empreender as reais ações de desenvolvimento” local<sup>2194</sup>. Para o efeito, os líderes dos Estados-poscoloniais devem assumir que a centralização, que se confunde com a “capitalização”<sup>2195</sup> dos países, revelou-se infecunda em África, sobretudo, na medida em que:

reduz os ministérios, no essencial, a serviços centrais porquanto os seus serviços desconcentrados e repartidos pelo território são geralmente esqueléticos e abandonados<sup>2196</sup>.

No intuito de tentar vislumbrar alguma solução, Thierry Michalon propõe a substituição da administração pública unitária, centralizada e paralisada por uma administração pública descentralizada, local ou regional assente num sentimento comunitário autêntico. Thierry Michalon considera, com efeito, que o modelo de gestão política, económica e administrativa descentralizada que encontra o seu maior impulso no seio de uma coletividade concreta e não abstrata, e que, por sua vez, vincula um conjunto de laços afetivos e efetivos que reforçam os sentimentos, as energias e as solidariedades locais, sejam eles, familiares, étnicas ou regionais, pode ser um lugar ideal

<sup>2192</sup> Cfr. MICHALON, Thierry (1984). Op. cit., p. 146.

<sup>2193</sup> Cfr. *Id.*, p. 88.

<sup>2194</sup> Cfr. *Ibid.*

<sup>2195</sup> Termo usado por Thierry Michalon para se referir à tendência político-administrativa predominante em África que tende a reduzir o país ao capital, por via da concentração excessiva de investimentos e dos órgãos ministeriais na cidade capital. Cfr. *Id.*, p. 106.

<sup>2196</sup> *Id.*, p. 88.

de emergência e afirmação do sentimento nacional indispensável para a edificação e consolidação de um Estado-nação efetivo no contexto pós-poscolonial<sup>2197</sup>. De salientar que Tshiyembe Mwayila situa a derrapagem da grande maioria dos Estados-poscoloniais de África, a sul do Saara, no facto de as elites terem deslocado a corrente de solidariedade social e o sentido da consciência coletiva para um individualismo imoral assente na ganância e na exclusão da maioria das populações africanas na fruição dos que seriam os verdadeiros ganhos das independências<sup>2198</sup>.

Esta opção suicida terá, no entender de Tshiyembe Mwayila, ditado a agonia das comunidades e dos indivíduos que compõem os Estados-poscoloniais de África que, doravante, se viram amputados das suas capacidades de sobrevivência (*forces productives*), das suas capacidades de coesão (*forces culturelles*) e das suas capacidades de ação (*forces de defense*)<sup>2199</sup>. E de facto, hoje, já não restam dúvidas de que o Estado-nação “oficial” unitário e centralizado foi, e continua a ser, o fator de estagnação e de regressão do desenvolvimento dos Estados africanos, a vários níveis. Por configurar o retrato de um Estado que, em vez de facilitar a libertação de energias e sinergias locais, combateu-as, contribuindo, deste modo, para o seu enfraquecimento e anulação, num único propósito de proteger o poder político e a soberania de um Estado que, em última análise, se confunde com a soberania dos seus respetivos governantes<sup>2200</sup>.

Para Thierry Michalon, o Estado-poscolonial, em África subsaariana, na sua forma personificada, a exemplo do Estado Francês de Charles de Gaulle, encontrou a sua razão de ser em si mesmo, isto é, na sua própria manutenção, ou seja, na manutenção do poder político e não na prossecução e garantia do bem-estar das populações, facto que acabou por ditar a falência do Estado-poscolonial oficialmente assumido, contra todas as evidências, como um Estado-nação. Mas para quem admite a hipótese da falência do Estado-poscolonial, enquanto projeto de edificação de Estado-nação em África, torna-se lógico deduzir que os Estados africanos precisam de explorar novos caminhos que os (re)conduzam, de forma mais firme e segura, ao projeto de Estado-nação, num contexto “pós-pós-colonial” a partir da valorização e intergração das mais distintas “nações-étnicas”, que compõem cada Estado independente de África, na gestão de uma “*res*”

---

<sup>2197</sup> Cfr. MICHALON, Thierry (1984). Op. cit., pp. 18, 106.

<sup>2198</sup> Cfr. MWAYILA, Tshiyembe (2000). Op. cit., p. 139.

<sup>2199</sup> Cfr. *Ibid.*

<sup>2200</sup> Cfr. MICHALON, Thierry (1984). Op. cit., p. 91.

efetivamente “*publica*” capaz de permitir o desabrochar de solidariedades regionais por via da descentralização político-administrativa dos Estados<sup>2201</sup>.

É preciso, no entanto, assumir que uma tal empreitada pressupõe a criação de condições que permitam reconciliar o “Estado oficial” com o “Estado factual” habitualmente tido como “oficioso”, explorando as possibilidades reais ignoradas, libertando as energias sociais e individuais esterilizadas em nome de uma unidade e estabilidade nacionais que tornam confusa e insustentável a própria ideia de nação. É óbvio que não se trata de uma decisão fácil de se tomar, todavia, os actuais os africanos, tanto os governados, quanto os governantes, devem se questionar se vale a pena continuar a manter a narrativa oficial com todas as consequências práticas a ela associadas, nomeadamente, a preservação de um Estado homogéneo, unitário e centralizado em sacrifício de uma realidade política dotada de uma idiossincrasia própria cuja valorização pode propiciar a construção de um Estado-nação autêntico e efetivo?

Não se deve, pois, perder de vista que num contexto de um mosaico cultural tão complexo e tão diversificado, como é o caso dos Estados-poscoloniais de África, a sul do Saara, valorizar as nações-étnicas significa admitir que muitos comportamentos qualificados e conotados como tribalistas são expressões de uma solidariedade social, económica e política que dão conta da consistência de laços afetivos que unem os membros de distintas regiões no interior dos Estados africanos. E conseqüentemente, a sua ausência no plano nacional denota, sem qualquer equívoco, a fragilidade dos Estados oficiais que sempre se revelaram como desprovidos de qualquer sentimento nacional. Constatação que leva Thierry Michalon a postular a substituição do:

Estado nivelador, unitário e autoritário pelas instituições capazes de desarticular o rígido quadro jacobino e desfazer as desconfianças que suscita e as rivalidades que exacerba, de libertar as solidariedades e as energias presentes ao nível local e regional.<sup>2202</sup>

Fica aqui assente a ideia de que a transição da “solidariedade nacional artificial” das instituições do Estado para uma “solidariedade nacional real” será o corolário de uma solidariedade regional na sua fase de maturidade<sup>2203</sup>. Aliado à esta questão de solidariedades regionais, está o dado, não menos relevante, que se refere à intangibilidade de fronteiras herdadas do colono, em África. Esta questão configura, em nosso entender, uma matéria que deve ser objeto de uma profunda reflexão e debate académico e político,

<sup>2201</sup> Cfr. MICHALON, Thierry (1984). Op. cit., p. 92.

<sup>2202</sup> *Id.*, p. 93.

<sup>2203</sup> Cfr. *Id.*, p. 95.

tanto ao nível interno de cada Estado-poscolonial de África, quanto ao nível interestadual pelo facto de se constituir num lugar de tensão e de insegurança dentro e fora de cada Estado africano a sul do Saara. De facto, sem um projeto político de integração nacional, devidamente estruturado e articulado e sem uma aposta séria na educação multicultural dos povos, o princípio da intangibilidade de fronteiras se transforma num verdadeiro foco de violência simbólica ou real, latente ou efetiva, inerente à presença de um significativo número de cidadãos feitos, de variadíssimas formas, estrangeiros, exilados ou infiltrados na sua própria terra.

Precisamos de convir, tal como diz Gérard Conac, que na incapacidade de nacionalizar os Estados, os governantes africanos têm-se esmerado em “estatizar” as várias nações-étnicas presentes no seio de cada Estado a partir de um único pressuposto: o de “*ius imperii*”. O que, em si, dá lugar a Estados autoritários mas pouco eficazes, frágeis e vulneráveis, ficando, em termos da racionalidade, da eficácia e da efetividade, muito aquém do Estado moderno de onde tiram inspiração e forma<sup>2204</sup>. Gérard Conac, recorda, com efeito, que a nação é uma comunidade humana cujos membros se sentem ligados uns aos outros por um conjunto de laços de natureza histórica, racial, linguística, religiosa ou espirituais, económica, cultural, etc., que os distingue de comunidades humanas vizinhas e do qual nasce e consolida-se o seu projeto comum. Neste sentido a nação não uma criação do direito, ou seja, não é uma instituição jurídica. Ela é uma realidade sociológica e política que é expressão de um “querer viver-juntos” como produto de um sentimento coletivo que se consubstancia no desejo de partilhar a sorte de uma determinada comunidade da qual se alimenta a convicção de pertença<sup>2205</sup>.

Desde este ponto de vista, a nação é o lugar de solidificação de um Estado, enquanto estrutura política e administrativa adotada por um determinado grupo humano, vivendo num território concreto, exercendo uma autoridade exclusiva sobre o referido grupo e em nome dele. Sendo, neste sentido, o Estado uma espécie de personificação jurídica deste grupo humano. Pois, é da articulação destes três elementos, nomeadamente, a população, o território e a autoridade política exclusiva, dotada de um poder soberano, que emerge a noção moderna de Estado preconizado, tanto por Thomas Hobbes e John Locke, quanto por Jean-Jacques Rousseau<sup>2206</sup>. Conclui-se, desde esta perspectiva, que o Estado e a nação não resultam da mesma matriz orgânica, pois, enquanto o Estado é uma

---

<sup>2204</sup> Cfr. CONAC, Gérard (1984). Op. cit., p. 10.

<sup>2205</sup> Cfr. *Ibid.*

<sup>2206</sup> Cfr. MICHALON, Thierry (1984). Op. cit., pp. 23-24, 26.

realidade jurídica, a nação é uma realidade sociológica. Daqui resulta que o projeto de Estado-nação adquire maior complexidade na medida em que é chamado a encontrar as melhores estratégias, sociais, políticas, económicas, culturais, religiosas e psicológicas, para garantir a fusão efetiva destas duas realidades - Estado e nação quando coincidem no interior de fronteiras marcadas na afetação de grupos humanos dentro de um determinado território que configura um país<sup>2207</sup>.

E é, precisamente, da não observância deste último enunciado que decorre a desventura, no sentido fanoniano do termo, do projeto de Estado-nação em quase toda a extensão do continente africano, sobretudo a sul do Saara. No entanto, a consecução de um tal projeto assevera-se um imperativo categórico porque uma nação sem Estado é muda, parafraseando Immanuel Kant, ou seja, é uma realidade sociológica privada de qualquer expressão e ação e, conseqüentemente, exposta a dominações externas. E na mesma proporção, um Estado heterogéneo sem nação torna-se o lugar de tensões e insegurança, de exploração e genocídios de grupos minoritários e não integrados<sup>2208</sup>. De notar que o Estado-nação é o resultado de um esforço de congregar, sob um projeto político, social, cultural e económico conjunto e coletivo, grupos ou entidades homogéneos ou heterogéneos, apanhados nos limites de uma extensão territorial, reduzindo os focos das suas diferenças e desenvolvendo, de forma progressiva, os seus traços comuns no intuito de estimular a sua coesão e a sua vontade de viver em comum, ou seja, despertando em seu seio, a partir da consolidação de solidariedades locais ou regionais, um sentimento nacional. Pois, é o sentimento nacional, presente numa comunidade, que constitui o verdadeiro elemento dinamizador de um Estado-nação<sup>2209</sup>.

Num olhar retrospectivo sobre a história dos Estados, Georges Burdeau recorda que em todos países antigos, o Estado nasceu da nação e não o contrário, tal como acontece no contexto poscolonial dos Estados africanos<sup>2210</sup>. Ora, se, por um lado, a história política atesta claramente que o Estado foi-se forjando paulatinamente no espírito e nas instituições unificadas pelo sentimento nacional, por outro lado, parece evidente que o Estado-poscolonial, em África, ignorou esta verdade. Pois, ao reivindicar uma soberania nacional no interior de Estados fragmentados em diversas nações, obrigava-se, antes de mais, a pensar e a desenvolver um projeto de sociedade que permitisse o

---

<sup>2207</sup> Cfr. MICHALON, Thierry (1984). Op. cit., p. 26.

<sup>2208</sup> Cfr. *Id.*, p. 27.

<sup>2209</sup> Cfr. *Id.*, pp. 27-28.

<sup>2210</sup> Cfr. BURDEAU, Georges (1970). *L'État*. Paris, Éditions du Seuil, p. 37.

trampolim real do Estado à nação. Porque enquanto projeto nascido da necessidade de se desfazer do inimigo comum, o Estado-poscolonial, tal como realça Tshiyembe Mwayila, tinha a obrigação de aprofundar o discernimento coletivo para uma melhor articulação racional do quadro institucional adotado na pós-independência. Um quadro, de resto, marcado pela ausência de uma comunidade de vida, de aspirações e perspectivas coletivas que pudessem permitir, de forma muito clara e objetiva<sup>2211</sup>, a aproximação efetiva e afetiva das diversas nações que compõem cada Estado-poscolonial de África.

E partindo do pressuposto segundo o qual o Estado multinacional é aquele que congrega, em seu seio, populações heterogêneas que se distinguem pela língua, cultura e história, temos que convir que grande parte dos Estados-poscoloniais, em África, é ou pode ser considerado como multinacional, porquanto se compõem de várias nações-étnicas. E numa tal realidade, a consistência da governação passa, na ótica de Thierry Michalon, pela assunção de “instituições fortemente descentralizadas”<sup>2212</sup>. Entretanto, a grande maioria dos Estados-poscoloniais em África parece ignorar ou menosprezar esta realidade, vendendo uma ilusão de ter uma composição populacional homogênea de onde decorre a sua identidade “mítica” de “um só povo e uma só nação”, como uma fórmula vazia do seu real conteúdo, que só serve para justificar o modelo híper-centralizado. Embora conscientes do facto de que o modelo centralizado adotado pela maioria dos Estados-poscoloniais em África está na contra corrente de qualquer projeto de desenvolvimento dos respetivos Estados, porquanto paralisa a imaginação e a capacidade criativa de todos os cidadãos, inclusive dos próprios ministros que ocupam uma posição de fragilidade extrema ante o poder totalitário do Chefe de Estado que, em muitos casos é, simultaneamente, o Chefe do Governo<sup>2213</sup>.

Para fundamentar a sua tese, Thierry Michalon defende que as políticas administrativas, excessivamente centralizadas e burocratizadas, na maioria destes Estados, encontram na desconcentração de serviços, pela subalternização de administrações locais que atuam como autênticas sub-administrações e meros executores das orientações da administração central, a forma mais discreta e inteligente de amainar o ímpeto de descontentamento das populações. E, no fundo, a desconcentração de serviços administrativos permite abrigar uma enorme camada de protegidos que, em contra-partida, se assumem como defensores incondicionais de um sistema que concentra

---

<sup>2211</sup> Cfr. MWAYILA, Tshiyembe (2000). Op. cit., pp. 26-27.

<sup>2212</sup> Cfr. MICHALON, Thierry (2000). Op. cit., p. 28.

<sup>2213</sup> Cfr. *Id.*, p. 70.



o poder nas mãos de um pequeno grupo ou de uma única pessoa. Todavia, uma tal estrutura administrativa, excessivamente gorda, embora venda uma falsa impressão de que o governo é o melhor e o maior empregador, atenta contra o desenvolvimento social, na medida em que concorre para a esterilização de todas as iniciativas em diferentes níveis do funcionamento público, tornando o Estado incapaz de cumprir com a sua função de impulsionador do desenvolvimento nacional<sup>2214</sup>.

Está, portanto, visto, que a fragilidade destes Estados-artificiais reside, tal como alude Thierry Michalon, na ausência “de solidariedades regionais” das quais nascem os laços socioculturais reais e históricos, habitualmente combatidos em nome de uma unidade nacional juridicamente imposta, mas efetiva e afetivamente não edificada nem consolidada. De facto, a ausência desta solidariedade afetiva e efetiva no contexto de Estados centralizados constitui, em muitos casos, o lugar de questionamento e, simultaneamente, da compreensão das assimetrias regionais, do distanciamento entre os dirigentes e os populares e, em última análise, o lugar de dissidências políticas<sup>2215</sup>.

E desde logo, o desafio que se coloca à maioria dos Estados-poscoloniais em África é a de gizar estratégias para que as populações congregadas no seio de cada Estado evoluam para uma grande comunidade nacional, tendo em conta o facto de que o projeto poscolonial de construção de um Estado-unitário, confundido com o Estado-nação, com precedência do Estado sobre a nação se revelou ineficaz. E, por conseguinte, os Estados-poscoloniais em África, não devem continuar a ignorar que a verdadeira unidade nacional não é consequência de um decreto, mas é produto de aperfeiçoamento de laços afetivos que nascem e se desenvolvem a partir de solidariedades regionais e se expandem pelo resto do território por via de uma educação multicultural sustentada<sup>2216</sup>.

Contrariamente à conceção jacobinista que vê no governo centralizado a garantia da integridade nacional, Thierry Michalon defende que a regionalização de centros de decisões políticas, administrativas e económicas, por via da descentralização e autonomia do poder local, constitui o lugar, por excelência, de emergência e consolidação de verdadeiras energias sociais e de solidariedades mais dinâmicas, verificáveis apenas em contextos sociais em que “as populações são ligadas por uma multiplicidade de laços geográficos, linguísticos, culturais, económicos”, afetivos, etc<sup>2217</sup>. E, na mesma senda,

---

<sup>2214</sup> Cfr. MICHALON, Thierry (2000). Op. cit., p. 80.

<sup>2215</sup> Cfr. *Id.*, p. 28.

<sup>2216</sup> Cfr. *Ibid.*

<sup>2217</sup> Cfr. *Id.*, pp. 50-51.

Achille Mbembe assevera que a opção por uma política centralizada e vertical foi, em certa medida, o lugar de emergência de estruturas de conflitos que comprometeram, comprometem e poderão, ainda, comprometer o advento de um Estado-nação em quase todos os Estados-poscoloniais de África<sup>2218</sup>. Pelo que se conclui que o modelo político centralizado, unitário e vertical, em vez de mobilizar uma consciência verdadeiramente nacional, tem servido para despertar e consolidar o sentimento de pertença a tal ou qual região e a reivindicação das identidades regionais numa clara recusa de um suposto vínculo nacional que desvincula e diferencia. Neste sentido, a opção por um Estado centralizado que reduz os poderes locais a simples guardiões do poder central é, por um lado, uma forma dissimulada de combater todo tipo de energias e iniciativas locais e, por outro lado, uma forma sorrateira de rejeitar qualquer possibilidade de um Estado verdadeiramente nação em África.

*8.8.2. Dos mal-estares do Estado-poscolonial à reafirmação da necessidade do Estado-pós-pós-colonial: Os “post-colonial studies” e a indagação de um novo paradigma político para África*

Um balanço sucinto sobre a prestação dos Estados-poscoloniais em África culmina, com consensos ou dissensos, mais ou menos, na constatação de que a institucionalização do Estado-poscolonial centralizado, predador e desigual cuja legitimidade foi acoplada ao exercício coercivo do poder, aliado a uma administração que destila a violência simbólica e real pela mecânica de salários e de outras regalias, teve como corolário a criação de um terceiro excluído cujas reações deram lugar à instalação de desordens públicas e de sedições<sup>2219</sup> a vários níveis. Na esfera económica, por exemplo, o Estado-poscolonial assiste a uma transformação aparente da atividade económica em atividade bélica que se consubstancia na invasão de ruas pelos vendedores, dificultando ou interrompendo a circulação de automóveis; na instalação de forças de segurança altamente armada em frente dos armazéns; na confrontação permanente entre os vendedores ambulantes e os fiscais; na escolta altamente armada de viaturas presidenciais e daquelas que levam os dinheiros dos armazéns para os bancos; na violência institucional praticada pelos detentores do poder, lançados em concorrência

---

<sup>2218</sup> Cfr. MBEMBE, Achille (2000). Op. cit., p. 127.

<sup>2219</sup> Insurreições, rebeliões, insubordinações, golpe, revoltas populares, motins, agitações, contestações coletivas, pilhagens, etc. Cfr. Dicionário online de Português.

desleal com os agentes económicos do sector privado, por via da privatização do património público, etc.<sup>2220</sup>;

Na esfera social, o Estado-poscolonial em África deu vãs a comportamentos indecorosos que vão desde a indisciplina à indocilidade generalizada; da dissimulação à evasão; da prostituição desordenada à intensificação de assaltos à mão armada; das burlas às derisões; da cultura de comissões à corrupção institucionalizada; da falsificação de documentos ao facilitismo administrativo; do amiguismo ao compadrio; do reforço de discursos e de práticas feiticistas ao recurso a devoções religiosas com ortodoxias duvidosas, etc. Todos estes factos refletem os mal-estares que apoquentam os Estado-poscoloniais em África, deixando bem patente que o Estado-poscolonial não conseguiu superar o quadro da violência colonial que lhe conferiu matéria e forma. Pois, o encadeamento de sinais de violência nas estruturas e nas instituições poscoloniais mostra claramente que a violência colonial, sustentada por um imaginário coletivo subjacente na economia, na política, na ciência e na linguagem, impregna ainda as consciências e as mentalidades das populações africanas no contexto poscolonial de África<sup>2221</sup>.

Ora, se assumimos, a título hipotético, que a violência é o elemento estruturante do contexto colonial, forçoso se torna admitir que a cultura ou o espírito de violência é um legado herdado pelos africanos enquanto vítimas, por excelência, da violência colonial, até à medula espinal. Pois, é da admissão desta hipótese que decorre a inteligibilidade de que o Estado-poscolonial em África se tenha assumido, ao longo destes anos todos, como lugar, por antonomásia, de violência estruturada, institucionalizada, ritualizada, teatrizada e, algumas vezes, caricaturada para afirmar o poder e a manutenção da sujeição e da dominação de governados pelos governantes<sup>2222</sup>. Diante de um quadro tão sombrio, tal como se apreende nas linhas anteriores, recorreremos a Achille Mbembe para levantar uma série de questões que, não só, põem a nu os mal-estares que afligem os Estados-poscoloniais em África, como também sugerem a urgência de um novo paradigma político nos referidos Estados<sup>2223</sup>.

Trata-se de questões, aparentemente inusitadas e, que, no entanto, constituem o lugar de apreensão da incerteza e do questionamento da seriedade do próprio Estado-poscolonial em África, tais como: quem é quem nestes Estados? Quem deve ser protegido,

---

<sup>2220</sup> Cfr. MBEMBE, Achille (2000). Op. cit., p. 82.

<sup>2221</sup> Cfr. *Id.*, p. 83.

<sup>2222</sup> Cfr. *Id.*, pp. 219-220, 237.

<sup>2223</sup> Cfr. *Id.*, p. 95.

por quem, contra quem e contra o quê e a que preço? Quem é igual a quem? A que tenho direito, em virtude da minha pertença a este ou aquele partido, a esta ou àquela etnia ou região? Quem pode tomar o poder e dirigir o país, em que circunstâncias, como, por quanto tempo e em que condições? Quando é que se pode e quem pode questionar as decisões ou ações dos governantes sem correr o risco de ser marginalizado, perseguido ou temer pelas represálias? Quem deve punir quem e com base em que razões? Quem deve pagar o imposto e qual é o seu destino? Quem pode contrair dívidas externas, em nome de quem e para que fins? Quem deve definir o âmbito da sua utilização e com que garantias de fiscalização? A quem pertencem as riquezas do país e quais são os critérios para a sua repartição? Quais são as reais competências, os limites e as prerrogativas do poder judicial? Que competências e qualificações académicas devem ter os representantes do povo na Assembleia nacional para um exercício legislativo à altura das exigências sociais? A garantia do ensino, de um sistema de saúde e de uma rede habitacional de qualidade são atividades filantrópicas ou uma obrigação do Estado? Quem deve garantir a lisura e a transparência dos processos eleitorais e a soberania da Constituição de cada Estado-poscolonial? Qual é o real valor da lei ou da Constituição nos Estados-poscoloniais de África?<sup>2224</sup>

Confessar a necessidade de uma resposta esclarecedora de todas estas questões em pleno século XXI é admitir a necessidade e a urgência de revisão ou de superação do paradigma do Estado-poscolonial em África. E talvez, mais superação do que revisão porque os esforços de revisão, com vista à melhoria do paradigma em análise, já, há muito, que se revelaram infecundos, tal como atesta Achille Mbembe, na senda de Thierry Michalon, de Tshiyembe Mwayila e outros, ao assumir que:

o que se passa hoje nos Estados-poscoloniais de África é apenas uma repetição de um cenário e de um momento histórico que se pretendeu ultrapassar mas sem sucesso<sup>2225</sup>.

Aliás, todos estes autores são unânimes em reconhecer que o Estado-poscolonial em África não foi conseqüente com os ideais que presidiram o engajamento dos africanos para descolonização de África. E em face de uma tal crise do Estado-poscolonial em África, Tshiyembe Mwayila propõe o “Estado-espaço” como um ensaio de uma nova epistemologia política em África<sup>2226</sup>. De recordar que no seu prefácio de “*L’État poscolonial facteur d’insecurité en Afrique*”, Jacques Soppelsa considera que a obra (em

<sup>2224</sup> Cfr. MBEMBE, Achille (2000). Op. cit., p. 95.

<sup>2225</sup> Cfr. *Id.*, p. 106.

<sup>2226</sup> Cfr. MWAYILA, Tshiyembe (2000). Op. cit., p. 139.

epígrafe) de Tshiyembe Mwayila é uma denúncia do Estado-poscolonial que estagnou numa atitude adolescente em relação a um preceptor detestado, mas parcialmente não substituído, por um lado, e um convite a um devir adulto dos Estados africanos pela instauração do “Estado-espaço” que se consubstancia na valorização autêntica da função política do Estado e na instalação efetiva da democracia política no seio de cada Estado, por outro lado<sup>2227</sup>.

Para reafirmar a necessidade de uma nova epistemologia política em África, Achille Mbembe diz ser fundamental, nos dias que correm, questionar se a política pode ser outra coisa do que uma atividade que se reporta ao Estado? E se este último pode ser utilizado para garantir os privilégios de uma minoria? E paralelamente a esta indagação, Achille Mbembe levanta também a questão de saber: “em que condições as forças radicais, que visam comprometer a marcha da sociedade rumo a um futuro risonho de África e dos africanos, deverão prevalecer sobre o direito das populações de utilizar a violência para assegurar a realização de suas utopias?”<sup>2228</sup> Este duplo questionamento de Achille Mbembe reforça, por um lado, o teor da obra de Tshiyembe Mwayila: “*L’État poscolonial facteur d’insécurité en Afrique*” e corrobora, por outro lado, a análise de Jacques Soppelsa para quem a obra de Mwayila representa um grito de alarme contra a letargia dos governos africanos enclausurados numa lógica cujo desenvolvimento futuro apregoado se afasta cada vez mais da realidade vivida<sup>2229</sup>.

E para tematizar a insustentabilidade dos Estados-poscoloniais de África, Achille Mbembe recorre à sua definição do conceito “poscolonial” para descrever o estado destes Estados. Na sua ótica, o conceito poscolonial, no contexto dos Estados-poscoloniais, remete para uma pluralidade caótica é praticamente impossível de encerrar na sua inércia e fixidez, sinais, imagens e traços de progresso social e desenvolvimento económico, por se tratar de Estados incaracterísticos ou descaracterizados. De onde decorre que a sua refundação ou superação já não é uma mera necessidade, mas um imperativo de sobrevivência do continente africano<sup>2230</sup>. Prosseguindo, Achille Mbembe questiona ainda o realismo de uma possível reforma política e económica dos Estados-poscoloniais de África.

<sup>2227</sup> Cfr. SOPPELSA, Jacques (2000). Op. cit., p. 10.

<sup>2228</sup> Cfr. MBEMBE, Achille (2016). Op. cit., p. 33.

<sup>2229</sup> Cfr. SOPPELSA, Jacques (2000). Op. cit., p. 10.

<sup>2230</sup> Cfr. MBEMBE, Achille (2000). Op. cit., p. 148.

E na tentativa de resposta à sua própria indagação, Achille Mbembe evoca a existência de alguns indícios que sugerem uma reestruturação de sociedades africanas, como consequência de um basculamento da ordem política e material que, outrora, conferia coerência e relativa estabilidade ao Estado-poscolonial, pondo a nu a fragilidade de um Estado-poscolonial que clama por uma refundação ou reformulação<sup>2231</sup>. De facto, Achille Mbembe assume claramente que os problemas do Estado-poscolonial já superaram os limites de uma simples reforma porque, na sua ótica, os novos arranjos institucionais empreendidos:

nunca se orientaram no sentido de uma consolidação do Estado enquanto fórmula geral de dominação e de produção da ordem, nem no sentido de instituição de uma economia de mercado segundo os cânones definidos, a priori, de forma doutrinária<sup>2232</sup>.

Nem, mesmo, no sentido da instituição de uma ordem política que se assuma como garante do interesse público, da segurança nacional e do desenvolvimento inclusivo. O certo é que os Estados-poscoloniais em África confundiram o regime soberano com o regime de propriedade; deturpam a noção da responsabilidade pública e do limite entre o público e o privado ao liberalizar os monopólios de direito. Ora, uma tal confusão não ocorre sem introduzir modificações profundas quer nos processos de alocação de riquezas, quer nas noções propriamente políticas do bem público e do interesse geral. Realidade que, em si mesma, relança o debate em torno do imperativo da continuidade do Estado-poscolonial em África, por via da reforma, ou da sua descontinuidade, por via da sua substituição<sup>2233</sup>.

Já ficou provado, pelo menos de forma dedutiva, que os Estados-poscoloniais conservaram e, em certos casos, aperfeiçoaram o seu “*modus procedendi, essendi et operandi*” típico do contexto colonial. Os banquetes luxuosos e o esbanjamento entre os governantes e os próximos destes, bem como o seu lado irónico e paradoxal de orientação de contenção e de gestão parcimoniosa que aconselham às populações constituem dois exemplos emblemáticos do maniqueísmo social, que suscita alguns questionamentos em torno do real significado do conceito de igualdade nos Estados-poscoloniais de África. Achille Mbembe considera que a ostentação, o culto do ventre e do sexo constituem, simultaneamente, os lugares de cristalização da magnificência e da prodigalidade dos governantes e, ao mesmo tempo, matéria e lugar simbólico e real de banalização do poder

<sup>2231</sup> Cfr. MBEMBE, Achille (2000). Op. cit., p. 114.

<sup>2232</sup> *Id.*, p. 114.

<sup>2233</sup> Cfr. *Id.*, pp. 114-115.

nos Estados-poscoloniais de África, cuja legitimidade litigada procede da institucionalização do banal e do arbitrário, subjacentes nas expressões de tipo: “o cabrito come onde está amarrado” de Samora Moisés Machel; “nenhum angolano vive do seu salário”, de José Eduardo dos Santos ou “*moto na moto a bongisa*”, de Joseph-Desiré Mobutu<sup>2234</sup>.

Todas estas expressões, tão antigas e tão novas que marcaram o imaginário coletivo de muitos africanos e que foram sacramentalmente assumidas como palavras de ordem simbolizam, não só, o momento da institucionalização da corrupção, como também o elemento mobilizador do culto de personalidade nos Estados-poscoloniais de África. Este último, tal como diz Achille Mbembe, se consubstancia na bajulação que não se resume num único objetivo de agradar o Chefe, pois, a sua finalidade última é atrair a atenção do Chefe no intuito de comer das mãos deste<sup>2235</sup>. Temos de convir, no entanto, que esta lógica relacional empobreceu a capacidade crítica e o sentido de responsabilidade singular e coletiva nos Estados-poscoloniais em que as relações institucionais passaram, doravante, a ter na dependência e na convivência o seu elemento estruturante. De facto, esta doxologia inusitada consagrou “[...] a prática da convivialidade e a estilística da convivência” como modo de dominação poscolonial a partir do qual se justifica a íntima tirania que liga muitos governos a inúmeros cidadãos, pois, do mesmo modo que a “obscenidade é a outra face da munificência (prodigalidade), assim também a vulgaridade é a condição específica do poder no Estado-poscolonial” em África<sup>2236</sup>.

Diga-se, no entanto, que esta institucionalização do banal que coincide com a desinstitucionalização das instituições do Estado no contexto poscolonial de África, impulsionou um grande movimento de defeção do sentido de responsabilidade e de ética social que abriu as portas a novas formas de luta social, a vários níveis. Na base, “uma luta sem piedade pela sobrevivência e centrada em torno do acesso aos recursos de base”. E no topo a corrida desenfreada a uma predação que culmina na privatização dos recursos públicos e na sequestração das instituições do Estado. Esta realidade que configura o quadro socioexistencial de muitos Estados-poscoloniais de África confere-lhes, nos dizeres de Achille Mbembe, a identidade de Estados de desordem ou Estados-caóticos<sup>2237</sup>,

<sup>2234</sup> Cfr. MBEMBE, Achille (2000). Op. cit., p. 146.

<sup>2235</sup> Cfr. Id., pp. 171, 174.

<sup>2236</sup> Cfr. Id., pp. 177-178.

<sup>2237</sup> Este quadro caótico vai desde a informalização da economia e da administração do Estado, a desinstitucionalização das instituições do Estado, a privatização dos recursos e das instituições do Estado, a predação do erário público, a institucionalização da corrupção até à agudização da pobreza social, material, moral, espiritual e intelectual, à feitiçaria e à segregação social que desemboca na luta de classes

uma característica muitas vezes refutada mas que, em nosso entender, deve ser assumida como lugar de questionamento e de reprojção do futuro do continente africano.

Desde logo a questão que se levanta é a de saber: se é possível melhorar a ordem política que caracterizou o Estado-poscolonial em África para garantir a sua reviravolta completa ou se é necessário produzir uma nova ordem política a partir dos escombros da antiga ordem? E paralelamente a esta, urge também saber: até que ponto a tentativa de melhorar a antiga ordem política pode desembocar na desventura de um Estado cuja aposta na tecnologia de dominação, de desordem e de rapina condiciona a vontade de uma soberania verdadeiramente nacional? E na sequência destas duas questões emerge uma terceira, não menos importante, que consiste em saber: em que medida uma economia poscolonial suportada pela legalidade de uma força não legítima e centralizada pode se converter num impulso coletivo de produtividade?

Achille Mbembe, na tentativa de responder as perguntas acima levantadas, aponta para uma grande incógnita sobre uma possível resposta convincente e renovadora de uma confiança plena no Estado-poscolonial que se encontra mergulhado na crise da privatização da soberania da qual decorre a crise de autoridade, criando, em muitos casos, situações de sociedades sem Estado. Realidade que permite deduzir que a atual situação do Estado-poscolonial em África sugere um trampolim obrigatório do Estado-poscolonial ao Estado-pós-poscolonial<sup>2238</sup>. E parece-nos que, tanto do ponto de vista cronológico e conceitual, quanto do ponto de vista da historicidade e de perspectivas, existe uma similitude inquestionável entre o “Estado-pós-poscolonial” e o “Estado-espaço”. Aliás o “Estado-espaço”, enquanto novo Estado de invenção, de inovação social e de integração de nações-étnicas para o advento de um verdadeiro Estado-nação em África, é, no entender de Tshiyembe Mwayila, a expressão transcendente de reconciliação da dramática realidade africana consubstanciada na deficiente coexistência entre os “Estados-poscoloniais” sem “nações” e as “nações-étnicas” sem Estados<sup>2239</sup>. Mas contrariamente a muitos africanistas, Mwayila, tal como Axelle Kabou, Thierry Michalon, Achille Mbembe, a exemplo do Fanon das “*mesaventures de la conscience nationale*”<sup>2240</sup> não procura a razão da falência ou do fracasso dos Estados-poscoloniais

---

e de grupos étnicos e em conflitos religiosos e raciais. Cfr. MBEMBE, Achille (2000). Op. cit., pp. 146-147. & Cfr. MBEMBE, Achille (2010). Op. cit., pp. 24-25.

<sup>2238</sup> Cfr. MBEMBE, Achille (2010). Op. cit., p. 117.

<sup>2239</sup> Cfr. MWAYILA, Tshiyembe (2000). Op. cit., p. 139.

<sup>2240</sup> Cfr. FANON, Frantz (2011). Op. cit., pp. 541.



no passado colonial, mas, sim, na atuação das elites dos Estados independentes de África<sup>2241</sup>.

De facto, a realidade vivida em África, sobretudo, a sul do Saara, consubstanciada na pobreza extrema da maioria das populações, nas doenças endémicas, nos conflitos políticos e étnicos, na insegurança social generalizada, na corrupção, no compadrio e no amiguismo, no descrédito das instituições do Estado, nos monopólios e oligopólios como lugar de afirmação da burguesia nacional, na partidarização do Estado, etc., obriga qualquer intelectual crítico, interno ou externo, da realidade africana a deduzir que o Estado-poscolonial africano faliu efetivamente. E Tshiyembe Mwayila associa o atual estado dos Estados-poscoloniais de África à má governação e à má gestão do Estado que priorizou a “maximização de interesses políticos de tipo clientelista a curto ou longo prazo junto dos aliados, tanto internos, quanto externos”<sup>2242</sup>.

Gérard Conac também defende a necessidade de substituição do Estado-poscolonial, enquanto “Estado-ficção” ou “Estado-espetáculo”, por um “Estado-pós-pós-colonial”. Esta substituição implica, na ótica de Gérard Conac, a alteração do modelo centralizado que ditou a agonia do Estado-poscolonial por um outro modelo de Estado menos diretivo e menos vertical, mais equilibrado, mais descentralizado, mais inclusivo, menos assimétrico e mais autêntico. Fazendo menção ao texto de Thierry Michalon, Gérard Conac assegura que Michalon defende um federalismo pragmático, adaptado à realidade de cada Estado, sem pôr em causa o princípio da integridade dos Estados, partindo do pressuposto de que as diferenças étnicas não são um obstáculo à emergência de uma consciência nacional, mas, antes, o seu reconhecimento, a sua valorização e exploração, no melhor sentido do termo, podem galvanizar as mais distintas nações-étnicas e fazer com que, estas últimas, se transformam numa fonte primária do desenvolvimento harmonioso e, conseqüentemente, de emergência e consolidação da consciência nacional<sup>2243</sup>.

Com efeito, Gérard Conac não vê no federalismo uma perspetiva destrutiva da unicidade do Estado, mas, antes, uma forma de governação assente no princípio da descentralização efetiva do poder político, económico e administrativo, no intuito de conferir uma autonomia real às regiões e permitir maior democratização, dinamização, inovação e responsabilização das regiões nesta forma de expansão do Estado em relação

---

<sup>2241</sup> Cfr. MWAYILA, Tshiyembe (2000). Op. cit., p. 139.

<sup>2242</sup> Cfr. *Id.*, p. 137.

<sup>2243</sup> Cfr. CONAC, Gérard (1984). Op. cit., pp. 10-11.

ao seu compromisso de desenvolvimento integral de todo o território nacional e da integração de todos os povos na “*re-publica*”. Pois, é nas células vivas, isto é, nas aldeias e nos municípios e não, tanto, nas cidades capitais que se constrói e se constata a dinâmica sustentável do verdadeiro desenvolvimento nacional. Dito de outro modo, é da solidariedade real e do compromisso efetivo e saudável que emergem da aldeia, do município e da região que se afirma, confirma e consolida a cultura de solidariedade e de participação ao nível nacional<sup>2244</sup>.

8.8.3. *O “Estado-espço”, conteúdo e desafios: Uma alternativa possível ao Estado-poscolonial na perspectiva dos “post-colonial studies”*

Na prossecução do argumento da falência do Estado-poscolonial, enquanto caricatura do “Estado-nação-europeu”, Tshiyembe Mwayila, um pouco na sequência da proposta de federalismo ou de descentralização do Estado levantada por Thierry Michalon, defende a instauração do “Estado-espço” como uma alternativa política necessária ao Estado-poscolonial<sup>2245</sup>. Para Tshiyembe Mwayila, o “Estado-espço” constitui uma proposta de uma nova epistemologia política para África, isto é, uma condição de possibilidade de uma nova filosofia política de Estado cujo desafio consiste em operar a síntese entre a herança euro-africana e a herança árabe-muçulmano, colocando-se na encruzilhada de dois polos: o de uma sociedade de solidariedade, por um lado, e de uma sociedade de individualismo, na versão mais autêntica<sup>2246</sup> do termo, por outro lado. Esta dialética em torno da complementaridade natural entre o individualismo e a solidariedade de tipo subsidiária, assumida de forma saudável, por um governo capaz de articular harmoniosamente os limites da liberdade da ação dos indivíduos e das comunidades e assegurar o envolvimento de todos na gestão responsável do espaço coletivo, torna-se a condição necessária e suficiente de progresso e de bem-estar da grande maioria das populações<sup>2247</sup>.

<sup>2244</sup> Cfr. CONAC, Gérard (1984). Op. cit., p. 11.

<sup>2245</sup> Cfr. MWAYILA, Tshiyembe (2000). Op. cit., p. 95.

<sup>2246</sup> O termo individualismo aqui remete, tal como defende Alain Laurent, à ideia de uma exigência, individual e social, de respeito pela liberdade, autonomia e iniciativa individual ou de sujeitos individuais ou coletivos a partir da qual se desenvolve e se defende a dignidade e os direitos fundamentais da pessoa humana enquanto sujeito, bem como a sua prerrogativa em relação às responsabilidades e iniciativas que lhe permitam denunciar os riscos do coletivismo e do comunitarismo que tendem a sufocar e a anular a individualidade de cada pessoa no seio social ou de uma determinada comunidade no seio do Estado. Cfr. LAURANT, Alain (1985). *L’individualisme*. Paris, Presses Universitaires de France (PUF), Coll. Libre Échange, p. 12.

<sup>2247</sup> Cfr. MWAYILA, Tshiyembe (2000). Op. cit., p. 95.

De salientar que, na sua obra: “*Sortir de la grande nuit: Essai sur l’Afrique décolonisée*”, Achille Mbembe também advoga a necessidade de os Estados-poscoloniais de África, sobretudo aqueles a sul do Saara, imaginarem outras vias para uma possível renascença do continente africano. Porque, na sua ótica, as vias empreendidas, até aqui, revelaram-se incapazes de trazer uma transformação radical de relações sociais, económicas, políticas e culturais conducentes a um efetivo desenvolvimento social e humano “do africano todo e de todos os africanos”, parafraseando o Papa Paulo VI<sup>2248</sup>. Para tal, a África não precisa de trilhar um caminho de isolamento, ela deve, sim, afinar os mecanismos que a possibilitam começar um “*new deal*” com os seus respetivos povos e com os parceiros internacionais. Um “*new deal*” assente no direito, na igualdade e na reciprocidade<sup>2249</sup>. Achille Mbembe postula aqui, de forma clara, o fim do Estado-poscolonial e o começo do “Estado-pós-pós-colonial” cujo desafio é de trabalhar:

a favor da democracia e do progresso económico que virá completar e encerrar, de uma vez por todas, os capítulos da descolonização [...] Este “*new deal*” poderá também incluir um âmbito jurídico e penal, mecanismos de sanção [...] cuja implementação deverá necessariamente ser multilateral, podendo-se encontrar a inspiração nas transformações mais recentes do direito internacional<sup>2250</sup>.

E se se pretende retomar com seriedade e profundidade a questão da descolonização, da democratização, do desenvolvimento económico e da autonomia política dos Estados africanos é mister, diz Achille Mbembe, que a celebração deste novo pacto jurídico e penal internacional inclua também, para além de crimes contra a humanidade (massacres e violações graves de direitos humanos), os casos graves de corrupção, de pilhagem de recursos naturais de qualquer país e os de manipulações de processos eleitorais que culminam em graves violências fratricidas. Mas um tal pacto deve ser nacional antes de ser internacional, porque os primeiros e verdadeiros protagonistas da descolonização e do progresso de África são os próprios africanos. Pois, a exemplo dos anos sessenta, hoje, mais do que nunca, a África precisa de “forças sociais capazes de a fazer nascer, de a transportar e de a defender”<sup>2251</sup>.

Sem qualquer prejuízo ao suporte internacional, as sociedades civis e os intelectuais africanos devem promover debates permanentes sobre o futuro de África e mobilizar as formas democráticas de luta por uma descolonização efetiva de África e dos africanos, tanto ao nível interno de cada Estado africano, quanto ao nível externo, quer na

<sup>2248</sup> Cfr. PAPA PAULO VI (1967). *Carta Encíclica Populorum Progressio*. Roma, Santa Sé, p. 13, [44].

<sup>2249</sup> Cfr. MBEMBE, Achille (2000). *Op. cit.*, p. 27.

<sup>2250</sup> *Id.*, pp. 26-28.

<sup>2251</sup> Cfr. *Id.*, p. 28.

esfera continental, quer na esfera intercontinental. Neste sentido, a África “pós-pós-colonial” deve também trazer à discussão a problemática de extração e de predação de recursos minerais que caracteriza a economia política de matérias-primas em África e identificar as vias mais plausíveis para quebrar as dinâmicas de exploração desordenada de recursos do subsolo africano que, não só, empatam e adiam o progresso dos Estados africanos, como também comprometem a sua segurança<sup>2252</sup>.

Para fazer face a todos os paradoxos que conduzem ao questionamento da soberania dos Estados, que no plano teórico conceitual, bem como no plano normativo ou jurídico-legal, assumiram-se como espaços políticos, económicos, sociais e culturais de inclusão, de respeito de direitos e liberdades fundamentais e de recusa de toda e qualquer pretensão de se erigir uma soberania do Estado que atente contra a soberania popular, isto é, contra a cidadania efetiva dos indivíduos que os constituem, os Estados-poscoloniais devem buscar no “Estado-espaço”, enquanto possibilidade de relançamento do projeto do Estado-nação, no contexto “pós-pós-colonial”, a sua alternativa ideal. Por conseguinte, o grande desafio do “Estado-espaço” deve consistir numa elaboração diferenciada de um poder capaz de promover, de forma efetiva, um Estado livre, democrático, humanista, plural, inclusivo e moderna<sup>2253</sup>.

Vale dizer que o “Estado-espaço” assenta na pretensão de fundar a sua filosofia política na cultura de uma ocupação legal e legítima do poder político, tendo como base a lógica de livre competição e concorrência entre as mais diversas e distintas forças políticas e sociais reconhecidas. Nesta conformidade, o “Estado-espaço” propõe-se, entre outros desafios:

realizar, de forma efetiva e autêntica, a unidade na diversidade de costumes e tradições africanas reconciliadas com a segunda natureza do homem africano, isto é, sua cultura europeia, fruto da colonização e da sua abertura ao mundo<sup>2254</sup>.

Este extrato de Tshiyembe Mwayila, permite deduzir que Achille Mbembe é também apologista do “Estado-espaço”, sobretudo na perspetiva cosmopolita que sugere. Até por que Achille Mbembe saúda, e com um certo otimismo, as dinâmicas de (re)membramento territorial e de deslocação espacial que, em seu entender, vêm conferindo ao mapa do continente africano uma nova configuração que transcende, tanto os itinerários e os ares históricos de expansão, quanto o dinamismo mercantil do século

<sup>2252</sup> Cfr. MBEMBE, Achille (2000). Op. cit., pp. 28-29.

<sup>2253</sup> Cfr. MWAYILA, Tshiyembe (2000). Op. cit., pp. 95-96.

<sup>2254</sup> *Id.*, p. 97.

XIX. Dito de outro modo, Achille Mbembe reconhece que as reivindicações sobre a autonomia política, administrativa e económica das regiões deixaram de ser, unicamente, uma luta dos autóctones porquanto inclui também os alogénicos, isto é, os deslocados e os migrantes que por razões históricas ou circunstanciais se identificam com esta ou aquela região. De outra forma a luta pela autonomia local ou regional desemboca num isolamento empobrecedor e propiciador de ímpetos genocidários<sup>2255</sup>.

De facto, se os escritos de Achille Mbembe podem levantar algum questionamento sobre a forma ou a possibilidade de concretização do “Estado-espaço”, um tal questionamento já não se revela evidente do ponto de vista do conteúdo ou do horizonte teleológico do “Estado-espaço”, defendido por Tshiyembe Mwayila, como lugar de assunção de uma cultura cosmopolita capaz de instaurar uma verdadeira democracia social e promover um Estado de direito que assegure o respeito e o exercício efetivos dos direitos políticos, económicos e sociais, bem como garantir a integração das minorias, a produção abundante de riquezas e sua consequente redistribuição equânime, combatendo e corrigindo os regionalismos doentios, as assimetrias regionais, as desigualdades e injustiças legais e sociais<sup>2256</sup>.

Aliás, ao assumir a urgência e a necessidade de reconhecer que, hoje mais do que nunca, toda a desconstrução ou reconstrução séria do mundo começa pelo pleno reconhecimento do estatuto provincial ou regional dos discursos e apostas políticas, económicas e administrativas, Achille Mbembe assume claramente a crítica contra toda forma de universalismo ou nacionalismo abstrato, tal como acontece com o modelo de governação centralizada e vertical, predominante nos Estados-poscoloniais de África. De facto, o mundo contemporâneo vivencia um conjunto de fenómenos bastante desafiantes que devem ser tidos em conta na análise da insustentabilidade atual da mundividência do Estado-poscolonial em África<sup>2257</sup>. E um deles é, precisamente, o estreitamento do mundo que se consubstancia no grande movimento de repovoamento do mundo, tanto no sentido sul-norte, quanto no sentido inverso. E o outro, enquanto corolário do primeiro, é o desenraizamento geográfico e cultural que se consubstancia na “relocação voluntária” ou na implantação de populações inteiras em territórios ou regiões antes habitadas exclusivamente pelos autóctones. Todos estes fenómenos que constituem o objeto de toda

---

<sup>2255</sup> Cfr. MBEMBE, Achille (2000). Op. cit., pp. 128-129.

<sup>2256</sup> Cfr. MWAYILA, Tshiyembe (2000). Op. cit., p. 97.

<sup>2257</sup> Cfr. MBEMBE, Achille (2016). Op. cit., p. 17.

e qualquer filosofia política do mundo contemporâneo devem ser tidos em conta na elaboração de novos projetos sociais à altura das exigências políticas do nosso tempo<sup>2258</sup>.

Com efeito, estas mobilidades humanas não devem ser vistas, nem compreendidas fora do tempo longo da história cujo momento inaugural se deu no princípio do século XVI. Ora, compreender que a inauguração do referido tempo longo da história coincide com o tráfico de escravos, com o comércio de negros, com a colonização e com outras práticas que presidiram à formação do pensamento mercantilista ocidental, é compreender *ipsis-verbis* a necessidade de assumi-la como um desafio de sociedades contemporâneas, ainda cindidas entre os resquícios dos fenómenos que marcaram o início das referidas movimentações e a exigência moderna e contemporânea de criação e consolidação de Estados fundados na democracia e no direito. Sendo certo que o princípio de igualdade entre os seres humanos, enquanto seres livres que procuram e fazem valer, em todas as circunstâncias, a justiça, a razão e o bem-comum como fundamentos do novo mundo, continua a ser mais um desafio do que um caminho de prosperidade global<sup>2259</sup>.

Embora não hajam dúvidas de que, nos dias que correm, o ideal da força, a indução da cultura de medo e a arbitrariedade política que nortearam o mundo colonial e continuam a nortear o mundo poscolonial, dentro e fora de África, chocando claramente com a consciência contemporânea do mundo em que a legitimidade dos Estados repousa na consagração e no respeito do princípio de igualdade de todos perante a lei, no primado do direito, na inclusão social, na prestação de contas como exigência de cidadania e na participação efetiva de todos os cidadãos na gestão do seu espaço vivencial<sup>2260</sup>. Mas a passagem destes princípios e pressupostos do plano jurídico-normativo ao plano prático-existencial em África passa inevitavelmente pela assunção de uma consciência verdadeiramente nacional que inclua a valorização da disciplina e do rigor laboral, a aposta séria na formação académica crítica, ética e humanista dos cidadãos, enquanto potenciais líderes das suas respetivas comunidades e Estados, bem como a potencialização da investigação científica e tecnológica e o lançamento da indústria local, como condição de possibilidade de bem-estar, do progresso e do desenvolvimento sustentável das comunidades.

De facto, Tshiyembe Mwayila considera que o lançamento da indústria local e a promoção da cultura científica e tecnológica numa relação de interdependência que não

---

<sup>2258</sup> Cfr. MBEMBE, Achille (2016). Op. cit., p. 18.

<sup>2259</sup> Cfr. *Id.*, p. 26.

<sup>2260</sup> Cfr. *Ibid.*

ofusque a autonomia necessária, tanto da ciência, quanto da tecnologia e do poder constitui um outro desafio do “Estado-espaço” em busca de uma nova cultura política que integra a ciência, a tecnologia e a investigação científica, vistos como pilares indispensáveis para o alavancar do desenvolvimento local e nacional de cada Estado de África. Sendo certo que a sua desvalorização ou o seu não impulsionamento no Estado-poscolonial ditou o atraso de quase quatro revoluções em relação ao momento atual da revolução científica e tecnológica dos países industrializados<sup>2261</sup>. No plano conceitual, o “Estado-espaço” é uma organização da sociedade global cuja identidade e unidade nacional já não se fundam nem no “Estado-sem-nação”, nem em “nações-étnicas sem Estado”, mas no conjunto do território, visto como um quadro de vida que resulta da adesão livre dos cidadãos, que transcende a diversidade de comunidades nacionais reconhecidas e respeitadas, e, conseqüentemente, assumidas como o lugar onde se realiza o destino comum<sup>2262</sup>.

Do ponto de vista teórico-conceitual, o “Estado-espaço” põe em evidência a ideia de “um quadro de vida ou do lugar geográfico onde se elabora um projeto político, económico, social e cultural” comum, concreto e específico. E, constitui, para o efeito, uma espécie de rejeição da ideologia estruturante do Estado-nação centralizado e vertical, unitário e reducionista. O “Estado-espaço” defende a capitalização da solidariedade regional, retirando-lhe, no entanto, o pendor de uma solidariedade de tipo tribalista, étnica e regionalista que enclausura os cidadãos em “nações-étnicas” incapazes de evoluir para o “Estado-nação”. No “Estado-espaço” a solidariedade regional é vislumbrada como consequência de uma escolha livre e de uma adesão voluntária num projeto comum de vida e num local geográfico concreto<sup>2263</sup>.

Assim, o conceito “espaço” no binómio “Estado-espaço” levanta a questão da necessidade de um novo entendimento do poder, da organização social, económica e cultural. Pois, a estrutura do poder unitário, centralizado e personalizado tal como foi montada no Estado-poscolonial não dinamiza instituições capazes de promover as liberdades concretas, de conferir a autonomia efetiva aos indivíduos e às “nações-étnicas”, de os habilitar a assumir as rédeas e o destino das suas respetivas regiões, sempre em espírito de solidariedade subsidiária com a sociedade global. Entendendo por sociedade global o “conjunto social constituído por indivíduos solidários que atingem,

---

<sup>2261</sup> Cfr. MWAYILA, Tshiyembe (2000). Op. cit., pp. 97-98.

<sup>2262</sup> Cfr. *Id.*, p. 88.

<sup>2263</sup> Cfr. *Id.*, pp. 88-90.

em relação ao seu meio ambiente, o mais alto grau de autonomia”<sup>2264</sup>. Pois, é esta articulação de liberdades concretas dos indivíduos que constitui, na ótica de Tshiyembe Mwayila:

o fundamento do Estado novo que transforma o espaço nacional em destino comum a várias entidades sociológicas que lhe conferem corpo e significado pela obra da inteligência e do investimento<sup>2265</sup>.

Vale realçar que em Tshiyembe Mwayila o conceito “espaço” faz alusão a uma realidade, simultaneamente, material e mental ou espiritual, e por força disso, nacional. Aliás, num Estado “pluri-étnico”, como é o caso dos Estados-poscoloniais de África, o conceito nação ou Estado-nação pode reduzir-se a mera abstração desprovida de qualquer conteúdo se não remete para um espaço concreto. Nesta conformidade, o “Estado-espaço” tem a missão de realizar a integração de todos os cidadãos afetos a um determinado território, de forma natural ou opcional, conferindo-lhes a garantia de participar de forma efetiva na gestão local da respetiva região, no intuito de reforçar os laços de solidariedade regional, um pressuposto indispensável para estimular a solidariedade inter-regional enquanto passo prévio para o emergir da solidariedade nacional. Desde esta perspetiva, o “Estado-espaço” é, do ponto de vista político, económico, social e cultural, o lugar de superação do Estado-territorial por via do equilíbrio entre o indivíduo e as “nações-étnicas” e entre estas e o Estado<sup>2266</sup>.

Com a superação do Estado-territorial, as “nações-étnicas” passam a assumir o estatuto de uma comunidade dotada de uma autonomia económica e administrativa, tendo no “Estado-espaço” o único quadro de vida política nacional dos indivíduos e das comunidades. Com a assunção desta filosofia política, o Estado-poscolonial deixaria de ser o lugar de negação e de destruição das regiões, das minorias e de “nações-étnicas”, passando, doravante, e enquanto “Estado-pós-pós-colonial”, a compreendê-las, dentro do seu novo estatuto multi-comunitário e, se necessário, multi-nacional, como eixos estruturantes da nova nação e da nova cidadania<sup>2267</sup>. O que implica dizer que no “Estado-espaço” as regiões, as minorias e as “nações-étnicas” assumem um estatuto “trans-comunitário” do qual emerge, nos termos de Guy Nicolas, uma “nação com polarização variável” em que os cidadãos pertencem a vários campos sociopolíticos e várias matrizes culturais, mas com direito e liberdade de participar, de forma efetiva e afetiva, na

<sup>2264</sup> Cfr. MWAYILA, Tshiyembe (2000). Op. cit., p. 91.

<sup>2265</sup> *Id.*, p. 92.

<sup>2266</sup> Cfr. *Id.*, pp. 91, 93.

<sup>2267</sup> Cfr. *Id.*, p. 93.



formação e no exercício de uma vontade coletiva, em prol de um projeto regional conjunto<sup>2268</sup>.

Nesta conformidade, o “Estado-espço” assume-se, também, como uma estrutura política de resgate da autonomia de cada um dos três poderes, sabiamente pensados por Charles Louis de Secondat de Montesquieu. Esta necessidade decorre do facto de que o Estado-poscolonial exaltou o poder executivo, subalternizou o poder legislativo e alienou o poder judiciário. Este desafio tem a sua expressão mais alta no paradoxo entre o discurso de separação de poderes, muito badalado nos Estados-poscoloniais de África e os inúmeros abusos de poder e de atropelos constitucionais perpetrados, de forma permanente e sistemática, pelos seus respetivos governantes. O Estado-poscolonial perdeu, inclusive, a oportunidade de buscar a inspiração na própria matriz política dos grandes reinos de África que reservavam um lugar muito especial ao poder judiciário<sup>2269</sup>. Tshiyembe Mwayila recorda, a este propósito, que a tradição política africana tinha na sua estrutura institucional o Conselho de Sábios ou dos Anciãos, os Guardiões dos costumes e de tradições seculares cuja missão era de supervisionar o comportamento dos cidadãos e a conformidade dos atos dos governantes aos costumes e tradições, com vista a prevenir que o poder dos líderes das “nações-étnicas” desembocasse numa tirania<sup>2270</sup>.

De salientar que os integrantes deste Conselho eram escolhidos de entre os homens cuja idoneidade, probidade e integridade morais não eram sujeitos à qualquer contestação social. Consciente deste esquecimento, o “Estado-espço” propõe a inovação da prática de Conselho de Sábios para conferir ao poder Judiciário, por via de um sufrágio universal, legitimidade, autonomia e independência na sua relação com os poderes executivo e legislativo. E concomitantemente, o “Estado-espço” tem no centro das suas prioridades a reforma da noção e do entendimento do exército nacional. Pois, em termos comparativos, o entendimento do exército nos Estados-poscoloniais de África foge do entendimento republicano do exército em dois aspetos fundamentais: o de ameaça e o de finalidade. De facto, se o exército republicano tem uma conceção extra-estadual do inimigo, no sentido de que a potencial ameaça do Estado é exterior e não tanto interior, no contexto poscolonial a ameaça tem uma dimensão intra-estadual, ou seja, o inimigo real, de facto e não de *júri*, tal como já foi referido, é o povo, isto é, aquela franja social

---

<sup>2268</sup> NICOLAS, Guy (1987). “Les nations à polarisation variable et leur État: Cas du Nigéria”. In: Emmanuel TERRAY (dir). *L'État contemporain en Afrique*. Paris, L'Harmattan, p. 58.

<sup>2269</sup> Cfr. MWAYILA, Tshiyembe (2000). Op. cit., p. 110.

<sup>2270</sup> Cfr. *Ibid.*

que teimar em questionar as decisões dos governantes e a legitimidade política do poder<sup>2271</sup>.

Daqui decorre a confusão quase permanente, no Estado-poscolonial, entre a função política e a função militar, numa arrepiante ignorância ou, pelo menos, assunção de que a missão da manutenção da ordem e segurança traduz, tal como nos recorda Tshiyembe Mwayila, “a dialética da concórdia nacional e da paz civil”. Bom ou malgrado, o exército no Estado-poscolonial em África foi transformado num “serviço público cuja finalidade é de ser um elo de ligação entre a defesa ao serviço do homem e o homem ao serviço da defesa”. Trata-se de um exército que alienou a sua vocação originária de garante da segurança e da paz nacional, isto é, de todos os cidadãos, de forma indiscriminada, para assumir a missão de:

servir interesses de um homem ou de um grupo considerado providencial, mas incapaz de proteger os cidadãos, seus bens e, em certos casos, o território nacional contra uma ameaça externa<sup>2272</sup>.

E em jeito de ruptura com o entendimento poscolonial do exército, o “Estado-espaço” é apologista de um exército nacional compenetrado da ciência da guerra e dotado de uma estratégia geral de se consagrar ao serviço da defesa nacional, por via de um trabalho que permita o cimentar de uma consciência e cultura republicanas, reforçadas por uma autonomia apolítica, económica, científica, tecnológica e cultural dos militares. A consciência republicana deverá materializar-se na elaboração de uma estratégia geral consubstanciada na elaboração do conceito de uso de forças, da constituição de referidas forças, da sua articulação e da organização do seu comando. Assumindo que a consciência republicana do exército consolida a convicção militar de que o exército é o braço armado do povo e a sua interiorização científica de princípios estruturantes de um Estado democrático e de direito será a garantia da sua auto-compreensão como uma instituição republicana, apolítica e neutra, a exemplo das instituições judiciárias<sup>2273</sup>.

De recordar que Alain Enrenberg afirma que o conceito “república” remete também para a “união íntima do exército e do povo pela defesa da pátria”. Desde esta perspetiva, o exército se torna um eixo de difusão do ideal democrático e constitui um trampolim para uma nova estratégia política em que a alma da defesa militar é o povo responsável pelo seu próprio destino<sup>2274</sup>. Pode parecer paradoxal pensar que o exército

<sup>2271</sup> Cfr. MWAYILA, Tshiyembe (2000). Op. cit., p. 111.

<sup>2272</sup> *Id.*, p. 125.

<sup>2273</sup> Cfr. *Ibid.*

<sup>2274</sup> Cfr. EHNRENBURG, Alain (1983). *Le corps militaires. Politique et Pédagogie en Démocratie*. Paris, Aubier-Montaigne, p. 90.

seja uma instituição democrática, quando a ordem e a obediência constituem os fundamentos do agir militar. É sabido, no entanto, que a defesa é o conceito estruturante da missão do exército. Ora, se a defesa é um exercício de cidadania porquanto consiste na conservação das conquistas da comunidade, torna-se necessário concluir que a defesa não é um ato de obrigação, mas, sim, um ato de participação consciente do cidadão ao devir comum da sociedade<sup>2275</sup>.

Portanto, a defesa, desde este ponto de vista, “não é mais senão a segurança que se proporciona aos cidadãos para exercer e garantir as suas liberdades”. Por conseguinte, “a defesa não é um instrumento de agressão, mas, pelo contrário, um instrumento de proteção dos direitos do homem numa nação de cidadãos”<sup>2276</sup>. A partir deste pressuposto, torna-se evidente de que o exército, tal como o conjunto de cidadãos, carece de uma ética individual e coletiva, uma ética de homens livres, conscientes da sua opção voluntária, performativa e livre em defender a pátria. Pelo que se torna premente associar à toda a fala, referente ao exército, um conjunto de virtudes morais ou de princípios éticos norteadores do agir militar, tais como: a lealdade à pátria, a neutralidade democrática, a consciência do dever e a gratuidade, o espírito de defesa e a determinação de sacrifício de si pela pátria, o sentido de responsabilidade e o espírito de missão, o sentido de cidadania, a liberdade, a razoabilidade da missão, etc. E, em contrapartida, o Estado tem a obrigação de garantir as condições de vida e de rentabilidade aos homens e mulheres que, de livre e espontânea vontade se entregam para a defesa da pátria ao preço das próprias vidas<sup>2277</sup>.

Importa, por conseguinte, realçar, tal como reconhece Jean-Paul Charnay, que no “Estado-espaço” a defesa já não se circunscreve no único objetivo de garantir a integridade do território, a sobrevivência das populações e a solidez de um regime político, como é da praxis nos Estados-poscoloniais. Ela deve ser uma autêntica escola de ciências tecnológicas e humanas capaz de assegurar a perenidade de uma civilização, garantindo a adequação dos modos de vida à evolução industrial, refinar e renovar as atitudes e reforçar a autonomia do pensamento<sup>2278</sup>. Porque a segurança nacional não implica apenas a proteção contra todo o tipo de agressão externa, mas também a implementação de políticas internas de desenvolvimento que permitam a emancipação e

---

<sup>2275</sup> Cfr. MWAYILA, Tshiyembe (2000). Op. cit., p. 127.

<sup>2276</sup> Cfr. *Id.*, p. 128.

<sup>2277</sup> Cfr. *Ibid.*

<sup>2278</sup> Cfr. CHARNAY, Jean-Paul (1973). *Essai général de stratégie*. Paris, Édition Champ Libre, p. 41.

o respeito das liberdades, a garantia do mínimo de bem-estar necessário às populações e de estabilidade social e política internas<sup>2279</sup>.

O “Estado-espaço” propõe-se, igualmente, a missão de resolver o problema da dupla legitimidade que o Estado-poscolonial não resolveu. Trata-se, por um lado, da legitimidade do poder político (estadual) e da legitimidade do poder costumeiro ou do poder político-religioso dos chefes tradicionais de “nações-étnicas”, por outro lado. Pois, enquanto o primeiro poder reivindica a legitimidade democrática republicana de tipo racional, uma legitimidade que passa pela conformidade dos atos de poderes públicos às exigências de princípios constitutivos de uma democracia séria e consequente; o segundo reivindica o reconhecimento de um poder cuja legitimidade procede da praxis tradicional fundada num conjunto de costumes e tradições sancionadas pela validade imemorável enraizada numa filosofia de vida própria à cada “nação-étnica”. Tratando-se de uma dupla legitimidade em permanente tensão, a sua resolução torna-se um imperativo a favor da segurança e da estabilidade nacional<sup>2280</sup>.

Esta destrição revela-se crucial, no contexto poscolonial de África, na medida em que é da problemática desta dupla legitimidade que decorre, tal como refere Pierre-Louis Agondjo-Okawe, a existência de duas formas de nacionalismo nos Estados africanos a sul do Saara. E a principal, em seu entender, é aquela expressa pela adesão das populações às estruturas étnicas, sendo a secundária aquela expressa pela adesão dos intelectuais à estrutura moderna ou ocidental do Estado. E sendo o “Estado-espaço” uma estrutura política de exaltação da virtude de pluralismo social como denominador comum da nova “nação com polarização variável”, não pode não assumir como prioridade, a articulação harmoniosa destes dois tipos de poder e de legitimidade, em choque no Estado-poscolonial<sup>2281</sup>.

Tshiyembe Mwayila reputa uma tal tarefa como sendo, deveras, importante porquanto o “Estado-espaço” postula que a prosperidade do espaço político africano do amanhã passa necessariamente pela valorização e integração da tripla historicidade da África emergida no contexto colonial ou da tripla matriz cultural, socioexistencial e histórica que configura a realidade sociopolítica hodierna do continente africano, a saber: a tradição africana, a modernidade europeia (com particular incidência na herança

<sup>2279</sup> Cfr. MWAYILA, Tshiyembe (2000). Op. cit., p. 133.

<sup>2280</sup> Cfr. *Id.*, p. 105.

<sup>2281</sup> Cfr. AGONDJO-AKAWÉ (1985). “L’État africain: Un État hybride, néolonial”. In: Pierre-François GONIDEC. *L’État moderne, horizon 2000*, Paris, Librairie générale de droit et de jurisprudence, pp. 25-26.

judaico-cristã) e a herança árabe-muçulmana. Para Tshiyembe Mwayila a colaboração institucionalizada dos dois poderes e legitimidades passa, por um lado, pelo asseguramento da legitimidade republicana e democrática das instituições do Estado ao nível nacional e, por outro lado, pelo reconhecimento da legitimidade do poder tradicional na base sociológica do Estado<sup>2282</sup>.

Em princípio, este reconhecimento transforma as regiões num elemento cognitivo, afetivo e avaliativo e torna-se, simultaneamente, um fator impulsionador de desenvolvimento e de potencialização do território, por um lado, e uma forma metodológica de valorização de recursos locais, enquanto instrumento de gestão participativa do património regional, por outro lado. Assim, o grande desafio do “Estado-espaço” deve consistir na criação de condições para garantir que o exercício de governação seja efetivamente do povo, para o povo e pelo povo, usando os termos de Abraham Lincoln. O “Estado-espaço” deverá assumir-se como um Estado de lei e de direito, um Estado que tem no respeito do direito de cada indivíduo concreto o seu princípio, o seu fim e a sua determinação. O Estado-espaço não é um Estado de polícia, em que as autoridades governamentais e administrativas agem de acordo com o seu bom ou mau estado de humor, mesmo à margem da lei, porque contam com uma “polícia política habilitada a intervir sem ter em conta os ditames da lei e dos regulamentos”<sup>2283</sup>.

No que tange à política do desenvolvimento, o “Estado-espaço” se compreende nas antípodas do Estado-poscolonial. Não é, certamente, surpreendente afirmar que o Estado-poscolonial em África asfixiou as potencialidades de desenvolvimento existentes no continente africano. E, conseqüentemente, adiou o progresso, o desenvolvimento e a prosperidade da África e dos africanos porque não se mostrou à altura de articular a dialética nação/desenvolvimento e muito menos nação/integração dos povos. No Estado-poscolonial de África a função do Estado, como agente impulsionador do desenvolvimento integral de cada povo e de todos os povos, foi traída pela trilogia: “feiticismo do Estado”, culto de um poder forte e tentativa de criação, ex nihilo, de uma burguesia, supostamente nacional, como pilar de desenvolvimento nacional. Uma tríade que infelizmente culminou na privatização do património público e no aniquilamento da consciência republicana a todos os níveis. E temos de convir, diz Tshiyembe Mwayila, que esta traição do ideal político nacional inviabilizou a luta pela melhoria de condições sociais, pelo menos da grande maioria das populações, travou o desenvolvimento das

---

<sup>2282</sup> Cfr. MWAYILA, Tshiyembe (2000). Op. cit., p. 104.

<sup>2283</sup> Cfr. *Id.*, p. 106.

instituições políticas e administrativas, tornando os agentes do Estado incapazes de responder aos problemas quotidianos dos cidadãos<sup>2284</sup>.

Desde esta perspetiva, o Estado-poscolonial subalternizou o interesse geral ou nacional, priorizando os interesses individuais e grupais, pondo, conseqüentemente, em causa a legitimidade do poder de Estado e a credibilidade das suas respetivas instituições. Os líderes do Estado-poscolonial em África perderam de vista que a legitimidade do Estado, de onde procede a fidelidade e a obediência dos cidadãos, decorre do seu compromisso de ser defensor do interesse geral e promotor do bem-comum. Consciente desta derrapagem do Estado-poscolonial, o “Estado-espaço” pretende ser um lugar do resgate de um falar e de um agir político e social autêntico, próprio de um governo livre, democrático e responsável, características de uma sociedade fundada em bases axiológicas consistentes<sup>2285</sup>.

E ao contrário do Estado-poscolonial que permaneceu dúbio e confuso no que se refere à escolha de um modelo económico adequado às realidades específicas de cada Estado, o “Estado-espaço”, tal como proposto por Tshiyembe Mwayila, pugna por um modelo económico misto que privilegia a complementaridade entre a iniciativa privada e a iniciativa do Estado, evitando, no entanto, qualquer tentativa promotora de uma concorrência desleal. Neste sentido, o “Estado-espaço” assume-se como regulador mor do espaço económico, participando ativamente na definição de políticas do que deve ser produzido, aonde produzir, com que meios produzir e por quê produzir. Tendo no epicentro do conceito de desenvolvimento nacional o equilíbrio entre as comunidades locais e as cidades capitais, entre a agricultura, a indústria e as vias de acesso<sup>2286</sup>.

Em última análise, o “Estado-espaço” pretende ser uma organização política da sociedade global cuja identidade e unidade nacionais se fundam na ideia de um território compreendido e assumido como um quadro de vida concreto com uma estrutura regional propiciadora de uma cidadania ativa e participativa, mas assente numa adesão livre dos cidadãos que, transcendendo a diversidade de comunidades regionais e nacionais, assumem a sua comunidade de vida como o lugar onde se joga a sua sorte e se realiza o seu destino comum. Desde esta perspetiva, diz Tshiyembe Mwayila, o “Estado-espaço” é:

a restituição da quintessência do campo cultural africano em que a unidade do solo constitui o alicerce de identificação política de “nações-

<sup>2284</sup> Cfr. MWAYILA, Tshiyembe (2000). Op. cit., p. 118.

<sup>2285</sup> Cfr. *Id.*, p. 119.

<sup>2286</sup> Cfr. *Id.*, pp. 117-118.

étnicas” cuja diversidade e o dinamismo sociológico dão corpo e significado aos impérios e reinos multinacionais<sup>2287</sup>.

Deste modo, o “Estado-espço” distancia-se do Estado-poscolonial enquanto caricatura do Estado-nação indo-europeu ou judaico-cristão que, em princípio, é um Estado território de uma única etnia que, por via da força e da política de assimilação, logrou submeter outras etnias dos solos conquistados à sua ideologia e à sua mundividência, numa clara negação da diferença. Em contra-partida, o

“Estado-espço” pensado como obra de cultura e de civilização ao serviço da liberdade [...] deverá produzir uma sociedade nova, capaz de se definir [...] como uma entidade multinacional, de transformar as suas relações com o meio ambiente e de constituir o seu meio pela sua obra de conhecimento e investimento<sup>2288</sup>.

Finalmente, o “Estado-espço” é o lugar de assunção de que a soberania do Estado, não depende apenas da estrutura militar, policial e dos serviços secretos. Ela depende essencialmente, tal como diz Thomas Fleiner-Gester da “confiança que o povo deposita na legitimidade das atividades governamentais”<sup>2289</sup>.

---

<sup>2287</sup> MWAYILA, Tshiyembe (2000). Op. cit., p. 139.

<sup>2288</sup> *Ibid.*

<sup>2289</sup> Cfr. FLEINER-GERSTER, Thomas (1986). *Théorie générale de l'État*. Paris, Presses Universitaires de France, p. 186.

## CONCLUSÃO

Depois de uma análise aturada sobre os meandros da visão política de Frantz Omar Fanon, com particular realce para os dilemas e impasses da descolonização em África, procurando aferir a atualidade de uma tal visão nos “*post-colonial studies*”, parece termos conseguido, por um lado, mostrar, por via de uma argumentação sustentada, que a dimensão performativa que impregna todo o pensamento de Frantz Omar Fanon faz do seu discurso político, das suas análises psicanalíticas e das suas conjeturas filosóficas um conjunto de enunciados performativos que conferem o caráter revolucionário a toda a sua obra. Por, outro lado, parece termos, de igual modo, conseguido destacar, desde a perspectiva de Frantz Fanon, os dilemas e impasses que condicionam a materialização do projeto de uma descolonização efetiva do continente africano, assumindo, à partida, que, em Frantz Fanon, o passado colonial continua, a vários níveis, a ser um passado presente no contexto-poscolonial de África, e constitui, conseqüentemente, a referência historicizante sem a qual a problemática da descolonização de África perde todo seu valor, pertinência e significado, porquanto fica desprovida de um conteúdo expressivo a partir do qual se pode pensar, na atualidade, os desafios da descolonização de África com objetividade e rigor.

Pois, se a colonização é o lugar, por excelência, da violência e do arbitrário que se consubstancia na vontade e na necessidade de um mundo cindido em zonas de dominantes e dominados, de exploradores e explorados, de incluídos e excluídos, de humanos e sub-humanos, de centros e periferias, de opulentos e indivíduos forçados a permanentes e involuntários jejuns, etc., forçoso se torna concluir que a noção da descolonização, enquanto denúncia e renúncia do mundo cindido em dois pólos antagônicos, a exemplo do mundo colonial e, simultaneamente, enquanto aposta no advento do “Estado-nação” entendido como um espaço de vivência e convivência assente nos princípios de integração, de reconhecimento, do primado da lei e de respeito de direitos e liberdades fundamentais de todos os cidadãos, a descolonização não se torna inteligível sem a clara compreensão do fenómeno colonial e da sua transmutação em novas dinâmicas de uma colonialidade que se consubstancia na vontade e no desejo de certas estruturas de índole inquestionavelmente colonial nos Estados-poscoloniais de África, tais como: a partidarização do exército e da polícia nacional; a subalternização e, em certos casos, a instrumentalização do poder judiciário, dos órgãos de justiça e do poder legislativo pelo poder executivo; a privatização do Estado e a sua conseqüente



personificação; a politização da burguesia nacional e a burguesização das lideranças; o embrutecimento das massas como corolário da recusa da sua politização; o recurso permanente e sistemático ao financiamento e à consultoria externa para a realização de projeto megalómanos que, no entanto, não configuram qualquer prioridade do ponto de vista de reais necessidades das populações; a transferência de grandes capitais financeiros para o exterior em prejuízo das economias locais; a aposta insistente em democracias ambíguas, pelo menos, do ponto de vista procedimental; a aposta esquizofrénica numa lógica de conquista e conservação do poder que exclui qualquer abertura para a alternância; a insistência num modelo de administração excessivamente centralizado e burocratizado; o controlo e a censura de conteúdos académicos e jornalísticos, bem como a consequente sequestração da liberdade dos atores destes dois setores da vida social, etc. Tudo isto configura, na ótica de Fanon, o quadro de uma mentalidade colonialista que transitou para uma trans-colonialidade que se traduz numa clara recusa do desenvolvimento dos Estados-poscoloniais de África.

Finalmente, parece nos, de igual modo, que esta tese conseguiu mostrar que o profundo diagnóstico de Frantz Omar Fanon sobre as incidências e sequelas da colonização em África cuja atualidade é reafirmada pelos “*post-colonial studies*”, obriga à academia, em particular, aos intelectuais, líderes e populações, em geral, a retomar o debate sobre os ideais norteadores do projeto de descolonização dos Estados africanos, assumindo que o modelo político, económico e administrativo adotado nos Estados-poscoloniais de África se revelou incapaz de dar corpo a um tal projeto. Sendo certo que a renúncia impossível do referido projeto sugere e exige o trampolim ou a transição do Estado-poscolonial ao “Estado-pós-pós-colonial” que Tshiyembe Mwayila apelida de “Estado-espaço”, isto é, uma nova tentativa e um novo método de realização do “Estado-nação” assente numa nova filosofia de organização do Estado capaz de (re)dinamizar e reavivar as solidariedades locais e regionais, por via da descentralização do poder político, administrativo e económico e de incentivo de uma participação inclusiva, afetiva e efetiva dos cidadãos na gestão da coisa pública.

Importa, aqui, realçar a complementariedade existente entre a perspetiva de Tshiyembe Mwayila e a de Boaventura de Sousa Santos, quando, este último faz uma crítica à democracia representativa, denunciando as assimetrias crescentes a todos os níveis e que têm vindo a desencadear uma forte corrente de desinteresse, desconfiança e insatisfação em relação à democracia representativa cuja crise é cada vez mais profunda, sobretudo nos Estados-poscoloniais africanos. Com efeito, Boaventura de Sousa Santos

alerta para o facto de que esta crise da democracia representativa, em vez de impulsionar “novas e intensas formas de desenvolvimento político, alimentam a resignação maciça e a apatia” pela política e, conseqüentemente, pela governação, reforçando, deste modo, a distância e, em certos casos, o ódio entre os cidadãos e os políticos eleitos, bem como “a sensação de desconfiança face à democracia”. Perante um tal cenário, a democracia participativa torna-se, não só uma alternativa, mas também uma exigência “pós-pós-colonial” por constituir uma forma mais provável de integração política e, em certa medida, uma forma de garantia de uma “democracia real” na medida em que a democracia representativa deixou de o ser, tendo-se revelado, segundo Boaventura de Sousa Santos, não só refém da lógica capitalista que tende a transformá-la numa ditadura oligárquica, mas também numa espécie de:

fantasma institucional, uma concha vazia em cujo interior operam, livremente e sem prestação de contas, interesses poderosos, manipulando a governação política e a opinião pública<sup>2290</sup>.

E para retirar o carácter utópico da sua proposta, Boaventura de Sousa Santos, toma como modelo de participação directa de cidadãos em formas e áreas de deliberação e de decisões, dentro dos limites devidamente regulamentados, o orçamento participativo, o conselho popular de saúde e de educação, os conselhos de desenvolvimento económico e social que já funcionam em algumas partes do mundo. Concluindo, deste modo, que o desafio de pensar a democracia no contexto “pós-pós-colonial” deve necessariamente passar pela exigência sentida e consentida da sua democratização, combinando a forma representativa com a forma participativa<sup>2291</sup>.

Em termos parcelares o trabalho foi desenvolvido em oito capítulos dos quais retivemos as seguintes conclusões parciais: *No primeiro capítulo* procuramos, por um lado, destacar o valor, a pertinência e a relevância do discurso fanoniano sobre a problemática da colonização e descolonização hoje, isto é, no século XXI e, por outro lado, relevar os grandes momentos e acontecimentos que marcaram, tanto a infância, quanto a vida académico-profissional, bem como a carreira política de Frantz Fanon. Neste mesmo capítulo procuramos mostrar que o carácter eclético que impregna a obra e a curta, mas significativa e produtiva, vida de Fanon é consequência da sua história pessoal marcada por três eventos fundamentais: i) filho de um pai cuja ascendência tinha sido deportada para Martinica como escrava; ii) descendente de uma mãe cuja região

<sup>2290</sup> SANTOS, Boaventura de Sousa/José Manuel MENDES (2017). Op. cit., pp. 71-72.

<sup>2291</sup> Cfr. *Id.*, pp. 72-73.

(Alsácia) e, conseqüentemente, a família era vítima de disputas coloniais marcadas por inúmeras conquistas e reconquistas entre a França e a Alemanha; iii) a sua experiência pessoal de vítima de um racismo narcisista e doentio.

Um quadro sócio-existencial que, numa perfeita síntese com a sua formação acadêmica, ditou a sua paixão pela psicanálise, pela filosofia, pela poesia e teatro, pela psicologia e psiquiatria. Saberes que lhe proporcionaram os fundamentos teóricos e metodológicos que sustentaram o discurso performativo que encontrou no seu engajamento político o lugar de articulação dialética e fenomenológica do qual emergiu toda a sua visão política. A este propósito, fizemos questão de mostrar que o interesse fanoniano pela psicanálise nasce dos raros escritos psicanalíticos de Lacan e dos sensacionais textos de Freud, tais como: *“Totem et Tabou”*, *“Moïse et le Monothéisme”* e *“Pourquoi la guerre”*, enquanto o seu interesse pela poesia e pela filosofia tem a sua inspiração na poesia de Aimé Césaire e nos teatros inspirados nos textos de Paul Claudel e de Jean-Paul Sartre, bem como na concepção nietzschiana do trágico e na correspondência que mantinha com o sociólogo e revolucionário iraniano, Ali Shariati Mazinani.

Mas em última análise, nas aulas de fenomenologia que tinha com Maurice Merleau-Ponty e nas suas inúmeras leituras da filosofia do sujeito, plasmada na *“Crítica da Razão Dialética”* de Jean-Paul Sartre. Todas estas fontes serviram-lhe de referência, primeiro, para construir os versos que interpretava em teatro e, posteriormente, para elaborar a sua reflexão político-filosófica sobre a *“desalienação”* e a liberdade, tendo por mote: *“a vigilância como essência do ser humano”*. Procuramos, finalmente, mostrar que foi a sua determinação por um pensamento performativo, em que o pensar e o agir foram assimilados como dois aliados perfeitos da sua filosofia de construção e desconstrução, com particular enfoque nos binários antitéticos alienação/desalienação, colonização/descolonização, opressão/liberdade e negro/branco. Uma filosofia da qual nasceu a vontade que o impulsionou a estender os intentos da luta de libertação da Argélia para o resto da África, sobretudo a sul do Saara. Trabalho que conseguiu realizar, com muita intensidade e frustração, como embaixador do Governo Provisório da República Argelina (GPRA) junto de outros países africanos.

*No segundo capítulo* procuramos desconstruir as tendências de discriminação e de exclusão de Fanon do club dos pensadores. Tomando, como pretexto, as teses de Eli Stenphenson e de Jean-Marie Van Paris, mostramos, com auxílio de outros estudos, como por exemplo, os de Matthieu Renault, de Nigel Gibson, etc..., a existência de pensamento multidisciplinar e performativo em Fanon. Um pensamento que se articula entre a

reflexão, a experiência e a ação e se assume como um projeto epistêmico-existencial de libertação e desalienação cultural, psicológica, política e econômica de todos os oprimidos, em geral e do “negro”- africano, em particular. Um pensamento que encontra na filosofia, na poesia e na psicanálise o seu triângulo arquitetônico e, ao mesmo tempo, sua condição de possibilidade científica e seu lugar de configuração performativa de onde se torna momento de decisão e de engajamento na luta pela justiça e pela liberdade do último oprimido que não acontece sem o aniquilamento absoluto do último opressor.

*No terceiro capítulo* procuramos, contrariamente às tendências epistêmicas que consagram Fanon como um instigador da violência e do ódio contra os europeus, sensação que se cristalizou mais no “*Les Damnés de la terre*”, sobretudo com o prefácio de Jean-Paul Sartre, mostrar que existe um horizonte teleológico ético-humanista ou ético-político em Fanon. E, por conseguinte, toda a sua luta, seja ela política, filosófica ou psicanalítica tem na utopia fanoniana que se consubstancia na integração do africano, em particular, e do excluído, abstrato e concreto, em geral, no universalismo humano o seu ponto de chegada. Procuramos, de igual modo, mostrar que uma tal integração, assumida por Fanon como condição de possibilidade para uma coabitação pacífica entre os humanos, só pode acontecer com a desconstrução do universalismo humano à moda ocidental. Por se tratar de um universalismo que, paraxalmente, se particularizou, tendo-se esmerado na recusa de particularidades.

Fizemos também questão de mostrar que, para Fanon, esta empreitada de desconstrução passa necessariamente pelo compromisso individual e coletivo de reconstrução, por via de uma educação ética, da metafísica do olhar colonialista sobre o negro enquanto construção ocidental e lugar mítico, simbólico e real da gestação da crise ontológica e antropológica que legitimou a recusa de uma alteridade diferenciada, fazendo do negro, não apenas uma quintessência do mal, mas também uma não alteridade do branco, e do indígena uma não alteridade do negro evoluído. Ficou aqui também demonstrado que sem a libertação “psico-afetiva” e “psico-histórica” do negro, mas também do branco (na medida em que o processo de embrutecimento do negro não encontra consistência senão através do embrutecimento prévio do branco) desta metafísica de olhar colonial sobre o negro do qual decorre a “metafísica da culpabilidade ou da loucura da pureza” geradora de comportamentos psicopatológicos que aprofundam a neurose “negro-fóbica” e “*poro-fóbica*” no negro e no branco, não haverá nem nações, nem repúblicas no sentido mais profundo do termo.

Porquanto as metafísicas acima evocadas e os efeitos a si associados, não só consolidam a lógica fraccionária que cinde a Humanidade e compromete qualquer projeto de universalismo humano, como também alimentam a ideologia de dominação, “*a priori*” avessa a qualquer projeto de nação no contexto africano em que o negro evoluído (instruído, letrado), que no imaginário patológico de matriz colonial se compreende como uma variável válida do branco, se assume, doravante, como uma antítese do negro indígena (analfabeto, “*povoano*”). Uma tal crise de alteridade não pode não coincidir com a crise do projeto de nação porque a recusa do negro como alteridade originária do outro negro constitui, no contexto africano, o lugar de vulnerabilidade da própria política enquanto lugar de celebração e de integração das diferenças em torno de uma causa comum. Para Fanon a reconstrução do universalismo humano que desemboca na construção de um humanismo pós-europeu e trans-racial, constitui a condição de possibilidade de construção de um “espaço-existencial-global” capaz de acolher indiscriminadamente a todos humanos.

*O quarto capítulo* é, substancialmente, uma indagação fanoniana dos desafios que a colonização, enquanto fenómeno histórico, impõe aos Estados-poscoloniais. Para a sua estruturação partimos do exame de novas (antigas) narrativas (re)assumidas por algumas correntes políticas e intelectuais, com epicentro em França, que procuram exaltar os benefícios da colonização vista mais como um projeto civilizacional do que como um fenómeno histórico e dinâmico de exploração, opressão, alienação e despersonalização dos povos, no intuito de reafirmar a atualidade e a pertinência da problemática da colonização e da descolonização no atual contexto dos Estados-poscoloniais em África. Com efeito, ficou demonstrado que Fanon parte de uma argumentação causal de tipo histórico, tomando a colonização como uma referência historicizante e estruturante de onde emana o significado e o sentido capaz de conferir consistência a qualquer discurso sobre os desafios da descolonização que não deve ser senão uma firme decisão, uma determinação e um engajamento consciente dos povos explorados e oprimidos, pela recusa radical e absoluta de todas as formas, físicas e metafísicas, reais e simbólicas, antigas e novas de colonização.

Uma condição necessária, embora não suficiente, para o relançamento de um mundo verdadeiramente comum e para o advento de uma humanidade verdadeiramente universal. Um tal projeto passa, no entender de Fanon, pela desconstrução de todas as tentativas de desvirtuação do verdadeiro retrato da colonização na vida das populações. Porque a seriedade, a profundidade, a exigência e a compreensão do verdadeiro alcance

da descolonização política, económica, epistemológica, cultural, psicológica e social de que clamam as comunidades, outrora colonizadas, ou àquelas que, de uma ou de outra forma, jazem ainda sob o jugo colonial nas suas formas mais modernas e refinadas, depende da justa e real compreensão da colonização e do colonialismo, enquanto expressão moderna mais emblemática da violência, nos dizeres de Achille Mbembe ou, ainda, violência no seu estado mais bruto e irracional, nos dizeres de Frantz Fanon.

No desenvolvimento deste capítulo, foi descartada a hipótese de uma suposta missão civilizadora da colonização. Partindo das teses de Frantz Fanon, Jean-Paul Sartre, Aimé Césaire, Albert Memmi, Dino Constantini e outros, tomadas como antíteses às teses de Joseph Folliet, René Maunier, Raoul Allier, Arthur Girault e outros. No confronto dos argumentos das duas tendências foi possível aferir que, do ponto de vista lógico e factual, não é possível sustentar que a Europa, em particular ou o Ocidente, no seu todo, tenha tido ou que venha, um dia, a ter um projeto de civilização da África e dos africanos por se tratar de uma civilização que tira a sua substanciação na manutenção das desigualdades, sem as quais desaparece a própria hegemonia civilizacional que radica na patologia de dominação.

*No quinto capítulo* que é, em certa medida, uma continuidade do argumento do quarto capítulo, procuramos demonstrar que, não obstante, algumas semelhanças, no plano teórico conceitual, entre os conceitos “civilização” e colonização, respetivamente, em definitivo os conceitos civilização e colonização remetem para dois projetos antagónicos, dois ideais diametralmente opostos. Partindo dos textos de Aimé Césaire, Frantz Fanon, Jean-Paul Sartre, Dino Constantini até Iva Maria Cabral, esta última com um pendor mais histórico do que filosófico, ao contrário dos de mais, mostramos, no entanto, de forma unívoca que a colonização não se demarca do colonialismo, no essencial. Tanto este, quanto aquele conceito tiram a sua substância numa estrutura social binária que, nos dizeres de Boaventura de Sousa Santos, na sequência do próprio Fanon, divide o mundo em duas zonas através de uma linha abissal que delimita os espaços, segrega a violência e cristaliza a cisão do mundo em duas categorias sociais antitéticas: exploradores/explorados; dominadores/dominados; homens/sub-homens e, concomitantemente, em duas geografias também elas antitéticas: norte/sul; centro/periferia, dando, assim, origem a metáforas segregadoras: “nós”/”eles”; civilizados/selvagens, etc., que configuram o próprio lugar de negação de qualquer ideal civilizacional possível.

E assim, tanto o colonialismo, quanto a colonização não podem, de sã razão e reta intenção, reivindicar qualquer missão civilizadora porquanto tiram a sua força e substanciação numa estrutura social que exacerba o medo, exhibe um poder nos limites de uma patologia e propicia um clima de inibição do oprimido para facilitar o processo da sua despersonalização como condição prévia de qualquer empreitada de exploração do homem pelo homem ao qual se segue toda a odisséia de rapina e pilhagem de recursos naturais, tidos como mal-parados em terras africanas. Neste capítulo, ficou também demonstrado que, na sua análise sobre o fenómeno colonial, Fanon opera um salto epistemológico na sua crítica da colonização, enquanto negação de qualquer ideal civilizacional, quando faz a transição da teoria do “colono mal-absoluto” à teoria do “indígena mal-absoluto” como pretexto para marcar o momento de deslocação e de réplicas de estruturas coloniais em contextos poscoloniais. Esta deslocação de estruturas coloniais para os meios poscoloniais, facilitada por uma filosofia que confundiu a razão filosófica com a desrazão hegemónica, embrutecendo, primeiro o próprio colono, dando-lhe razões de sobra para embrutecer o colonizado no intuito de aproximar a geografia espacial, típica do mundo colonial, da geografia mental, também ela colonial e permitir a reinstalação da dinâmica colonial para lá dos limites geográficos do mundo colonial.

Uma tal engenharia filosófica levou Fanon a deduzir que a originalidade do instinto colonialista reside no princípio de diferenciação ontológica e social, bem como na cristalização das desigualdades económicas entre os habitantes de um e os do outro lado da linha abissal. Aliás, as doutrinas de Henri Massis, Ernest Renan, Guillaume Suréna, Joseph-Marie de Maistre são amplamente reveladoras desta metafísica colonial que empregna o imaginário coletivo da mundividência ocidental que é, em si mesma, o lugar de negação de qualquer possibilidade de integração autêntica do negro num suposto projeto civilizacional. Pelo que não restam dúvidas de que qualquer tentativa apologética de aproximar a colonização à civilização ou de atribuir uma suposta missão civilizadora à colonização no seu retrato histórico constitui, no mínimo, uma incoerência política e uma desonestidade intelectual.

Foi também dado, neste capítulo, particular realce à reflexão fanoniana sobre a deslocação e as réplicas de estruturas coloniais, porquanto antecipam uma crítica aos Estados-poscoloniais de África, denunciando a trans-racialidade e a trans-espacialidade do fenómeno colonial que se tornou a-geográfico ao assumir-se como uma pura colonialidade. Num tal contexto, o desafio da descolonização, enquanto compromisso de abolir, de forma radical e definitiva, uma das duas zonas, como condição indispensável

para a criação de uma comunidade política, enquanto conjunto de espaços comuns de intermediações nos quais se joga a liberdade interativa dos humanos como seres livres e autônomos, passa necessariamente pelo combate contra toda a cultura de colonialidade. Pois, tal como foi referenciado, a descolonização radical e definitiva não acontecerá sem o desaparecimento do último opressor que significa “*ipsis-verbis*” desaparecimento do último oprimido.

*No sexto capítulo* procuramos discutir a questão da crise do Estado-poscolonial em África, uma crise que tem na desventura da consciência nacional e na renúncia do projeto de construção do Estado-nação o seu lugar e momento de emergência. Tentamos mostrar que a renúncia do projeto de Estado-nação em muitos Estados-poscoloniais de África é consequência do momento fraco da sua emergência do qual tira a sua origem. Ou seja, do contexto de uma necessidade histórica de congregar os povos, antes desavindos, em torno de uma causa comum – a luta contra a hostilidade colonial. De onde se conclui que a força do projeto de construção do Estado-nação em África coincide com a sua própria fraqueza, isto é, com a necessidade de sobrevivência sentida pelos povos como último reduto contra o golpe colonial.

Aliás, a suposta necessidade de superação de um inimigo comum acabou por se revelar falsa e ilusória a partir do momento que alguns decidiram celebrar compromissos e alianças que dariam lugar a deslocação dos atores coloniais e a manunção da configuração do mundo colonial nos Estados independentes de África. Este desfazimento de perspetivas entre os (ex)colonizados em torno do formato, da modalidade e do conteúdo das independências entre as elites e as massas forçou Fanon a associar as desventuras do projeto Estado-nação em África ao desafio de uma nova luta contra a colonialidade, enquanto dinâmica “meta-histórica” de “trans-racialização” e de “desgeografização” da colonização, que se apresenta como uma força endógena e exógena de fragmentação interna dos Estados-poscoloniais de África.

*No sétimo capítulo* procuramos mostrar que Fanon nunca perdeu de vista a complexidade que encerra a sua “*utopia*” suscetível de desembocar numa pura “*atopia*” na medida em que a colonialidade, enquanto uma forma “trans-racial” e “trans-espacial” constitui o grande dilema e impasse da descolonização do continente africano hoje. Dilema porque, se por um lado, a hipótese da dependência, ainda que provisória, era suicida para os africanos sob o domínio colonial, por outro lado, a independência total e radical do continente africano na altura das independências era uma pura quimera. Aliás, ficou evidente neste capítulo que a descolonização de África nunca foi uma questão de



facil análise e solução porquanto a colonização no seu novo retrato de modernidade ocidental, isto é, na sua dimensão tecnológica, científica, económica, política, administrativa, etc., revelou-se, no encontro com a tradição africana, como um caminho de renúncia impossível para os Estados-poscoloniais de África.

E impasse na medida em que a luta pela descolonização evidenciou uma dupla verdade antagónica entre os africanos: a verdade da necessidade do fim radical da colonização pelas massas indígenas e a verdade da substituição dos atores coloniais pelos líderes e intelectuais ditos nacionalistas. O que leva Fanon a afirmar que, para a maioria dos Estados africanos, as independências representaram e continuam, em muitos casos, a representar uma espécie de autonomia que, no limite, enuncia a condição dos escravos do tempo moderno. Diziámos, continua a representar, porque uma tal impressão marca ainda a leitura de muitos filósofos, político, sociólogos e antropólogos dos nossos dias. De facto, de Fabien Eboussi Boulaga a Tshiyembe Mwayila, passando por Achille Mbembe, Bikindu Milandu, Abel Kouvouama, Phambu Ngoma-Binda, Axelle Kabou, etc., encontramos bem patente a preocupação de um processo de descolonização encalhada entre dilemas e impasses de vária ordem: política, psicológica, económica, epistémica, cultural, tecnológica, etc.

Mas entre mil e um dilemas e impasses, Fanon mostra que o elemento motivacional e relançador de esperança na sua utopia política reside mesmo na própria consciência dos efeitos perversos do maniqueísmo colonial, tanto na sua velha forma histórica, quanto na suas formas mais refinadas e modernas que configuram uma realidade social que não permite qualquer resignação ou conformismo diante destes dilemas e impasses, mas antes despertam para a resiliência e a determinação na retoma permanente dos ideais originários do projecto de descolonização que, por sinal, coincidem com o projeto de um mundo mais justo, mais humano e mais inclusivo.

*Finalmente, no oitavo e último capítulo, procuramos examinar a atualidade de Fanon nos “post-colonial studies”, tentando compreender o peso da reflexão fanoniana sobre as rupturas e os recomeços do processo de descolonização em África hoje. Ficou patente neste capítulo que, para lá, da confirmação da retoma das teses de Fanon nos “post-colonial studies”, o própria Fanon também integra a lista dos precursores da crítica pós-colonial, ao lado de Edward Wadie Said, o maior impulsor dos referidos estudos, e de Homi Bhabha, Ashis Nandy, Gayatri Spivack, Max Horkheimer, Theodor Adorno, Jacques Derrida e outros tantos. Foi também possível mostrar, neste capítulo, partindo de uma analítica de conceitos: “pós-colonização”, “poscolonização”, “des-colonização” e*

“anti-colonização” que as independências em África marcaram a fase “poscolonial” que não transitou para a fase “pós-colonial”, nem dinamizou os ideais da descolonização porque entre os princípios políticos, psicológicos e estratégicos que mobilizaram as massas e os intelectuais para a luta pelas independências, muitos revelaram-se mais pró-coloniais, numa lógica de deslocação, substituição ou intermediação de interesses do que anti-coloniais.

Uma observação que legitima a necessidade da retoma do conceito “pós-colonial” tal como pensado e proposto por Kwame Anthony Appiah para aprofundar a crítica dos Estados-poscoloniais inaugurada por Fanon e postular uma saída para a África. Este é, de resto, o trabalho que tem sido desenvolvido por Achille Mbembe, Thierry Michalon, Axelle Kabou, Phambu Ngoma-Binda, Tshiyembe Mwayila e outros cujas conclusões apontam para a necessidade de uma alternativa ao Estado-poscolonial que faliu. Constitui um dado assente para estes autores que o Estado-poscolonial na sua forma, organização, dinamismo e estrutura já provou a sua inconsistência e clama por uma substituição por um tipo de Estado mais eficaz, mais dinâmico, mais equilibrado e mais inclusivo. Este deverá ser um “Estado-pós-pócolonial” nos dizeres de Achille Mbembe ou um “Estado-espaço” nos dizeres de Tshiyembe Mwayila.

## BIBLIOGRAFIA

### *i). Obras e artigos de Frantz Fanon*

#### *a). Obras*

FANON, Frantz (1951). *Altérations mentales, modifications caractérielles, troubles psychiques et déficit intellectuel dans l'héredo-dégénération spino-cérébelleuse. A propos d'un cas de maladie de Friedreich avec délire de possession*. Thèse présentée à la Faculté mixte de médecine et de pharmacie de Lyon pour obtenir le grade de docteur en Médecine, Lyon;

----- (1952). *Peau noir, masques blancs*. Paris, Éditions du Seuil, Collection Points;

----- (1961). *Les Damnés de la terre*. Paris, Éditions la Découverte;

----- (1964). *Aux Antilles, naissance d'une nation? Pour la révolution africaine*. Paris, Maspero;

-----1967 (1952). *Black skin and white masks*. New York, Grove Weidnfeld, Translation: Charles Lam Markmann;

----- (1968). *Os Condenados da Terra*. Rio de Janeiro, Civilização Brasileira, Trad. José Laurênio de Melo;

----- (1965). *Peau noir, masques blancs*. Paris, Seuil, 2<sup>o</sup> Édition;

----- (1968). *Os Condenados da Terra*. Rio de Janeiro, Civilização Brasileira, Trad. José Laurênio de Melo;

----- (1970). *Les Damnés de la terre*. Paris, François Maspero, (Avec une Préface de Jean-Paul Sartre);

----- (1971). *Peau noir, masques blancs*. Paris, Le Seuil;

----- 2001 (1964). *Pour la révolution africaine (Antillais et Africains)*. Paris, Éditions La Découverte;

----- (1991). *Les Damnés de la terre*. Paris, Gallimard;

----- (2001a). *Racisme et Culture. Pour la révolution africaine*. Écrits politiques, Paris, La Découverte & Syros;

----- (2001b). *Le Syndrome nord africain. Pour la révolution africaine*. Écrits politiques. Paris, La Découverte & Syros;

----- (2001c). *À propos d'un plaidoyer. Pour la révolution africaine*. Écrits politiques. Paris, La Découverte & Syros;

- (2001d). *Les Intellectuels et les démocrates français devant la Révolution algérienne. Pour la révolution africaine*. Écrits politiques. Paris, La Découverte & Syros;
- (2001e). *Antillais et africains. Pour la révolution africaine*. Écrits politiques. Paris, La Découverte & Syros;
- (2001f). *L'An V de la révolution algérienne*. Paris, La Découverte & Syros;
- 2002 (1961). *Les Damnés de la terre*. Québec, Bibliothèque Paul-Émile-Boulet de l'Université du Québec;
- 2002. *Les Damnés de la terre*. Paris, La Découverte;
- 2003 (1968). *Les Damnés de la terre*. Paris, La Découverte;
- (2008). *Pele negra máscara branca*. Bahia- Brasil, EDUFA Salvador, Trad. Renato da Silveira;
- 2011 (1959). "L'An V de la révolution algérienne: Racisme et culture". In: *Frantz FANON: Oeuvres*. Paris, Éditions la Découverte, pp. 713-726;
- (2011a). "Peau noire, masques blancs". In: *Frantz FANON: Oeuvres: "Peau noire, masques blancs; L'An V de la révolution algérienne; Les Damnés de la terre; Pour la révolution africaine*, Paris, Éditions La Découverte, pp. 45-258;
- (2011b). "L'An V de révolution algérienne". In: *Frantz FANON: Oeuvres: "Peau noire, masques blancs; L'An V de la révolution algérienne; Les Damnés de la terre; Pour la révolution africaine*, Paris, Éditions La Découverte, pp. 259-418;
- (2011c). "Les Damnés de la terre". In: *Frantz FANON: Oeuvres: "Peau noire, masques blancs; L'An V de la révolution algérienne; Les Damnés de la terre; Pour la révolution africaine*, Paris, Éditions la Découverte, pp. 412-682;
- (2011d). "Pour la révolution africaine". In: *Frantz FANON: Oeuvres: "Peau noire, masques blancs; L'An V de la révolution algérienne; Les Damnés de la terre; Pour la révolution africaine*, Paris, Éditions la Découverte, pp. 683-879;
- (2015). *Écrits Sur L'aliénation et la Liberté: Ouvres II*. Textes réunis, introduits et présentés par Jean Khalfa et Robert Young, Paris, Éditions La Découverte;

#### b). Artigos

- FANON, Frantz (1959-1960). "Recontre de la société et de la psychiatrie". In: *CRIDSSH*, réalisé avec le concours de l'ONRS et de l'APW d'Oran, (Notes de cours au Tunis 1959-1969), pp. 1-15;
- (1951). "La plainte du noir". In: *Esprit*, n°. 179 (Mai); pp. 657-678;
- (1953). "Sur quelques cas traités par la méthode de Bini". In: *Congrès de psychiatrie et de neurologie de langue française*, LI, Pau, pp. 539-544;

----- (1955). “Conduites d’aveu en Afrique du Nord”. In: *Congrès de Psychiatrie et Neurologie de langue française*, Nice, LIII session Septembre, pp. 657-660;

----- (1955a). “Lettre à sa mère, à la mort de sa soeur”. Apud. Fanon Joby (1982). Pour Frantz, Pour notre mère. In: *Sans Frontière*, numéro special Fanon, (Février), pp. 11-23;

FANON, Frantz (1955). “Conduites d’aveu en Afrique du Nord: Communication au 53<sup>o</sup> Congrès de Psychiatrie et Neurologie de langue française”. In: *L’Information Psychiatrique*, Nice, Vol. 51, n<sup>o</sup>. 10 (Décembre 1975); pp. 6-15.

----- (1975). “L’hospitalisation de jour en psychiatrie. Valeur et limites”. In: *L’Information psychiatrique*, Tunisie, Vol. 51, n<sup>o</sup>. 10, Décembre, pp. 112-123;

## ii). *Obras e artigos sobre Frantz Fanon*

### c) **Obras**

CHERKI, Alice (2000). *Frantz Fanon: Portrait*. Paris, Édition du Seuil;

DA SILVEIRA, Renato (2008). *Pele negra máscara branca (Nota do tradutor)*. Bahia-Brasil, EDUFA Salvador;

FAUSTINO, M. Deivison (2015). *Porquê Fanon, porquê agora? Fantz Fanon e os fanonismos no Brasil*. São Carlos, UFSCAR – Brasil;

GEISMAR, Peter (1971). *Fanon: a biography*. New York, Dial Press;

----- (1972). *Fanon*. Buenos Aires, Granica Editor;

GIBSON, C. Nigel & Roberto Beneduce (2017). *Frantz Fanon, Psychiatry and Politics*. London & New York, Rowman & Littlefield;

JEANSON, Francis (1952). *Peau noir, masques blancs: “Posface”*. Paris, Éditions du Seuil, Collection Points;

KHALFA, Jean & Robert J. C. Young (2015). *Frantz Fanon. Écrits Sur L’aliénation et la Liberté*. Ouvres II, Paris, La Découverte;

MÉMORIAL INTERNATIONAL FRANTZ FANON 1982 (1984). *Interventions et communications prononcées à l’occasion du Mémorial International Frantz Fanon (31 Mars-3 Avril)*. Dakar, Présence africaine, 31 Mars-3 Avril;

RENAULT, Mathieu (2011). *Frantz Fanon: De l’Anticolonialisme à la critique postcolonial*. Paris, Éditions Amsterdam;

SARTRE, Jean-Paul (1961). *Les Damnés de la terre: “Préface”*. Paris, Éditions La Découvertes;

----- (1968). *Os Condenados da Terra: "Prefácio"*. Rio de Janeiro, Civilização Brasileira, Trad. José Laurênio de Melo;

----- (1966). *Les Damnés de la terre: "Préface"*. Paris, Maspero;

----- (1970). *Les Damnés de la terre. Préface*. Paris, François Maspero;

SURÉNA, Guillaume (2011). "Psychanalyse et anticolonialisme: L'influence de Frantz Fanon". In: *MADININ'ART. Critiques culturelles de Martinique*, (Juin), Martinique;

ROCHA, Dos S. Gabriel (2015). *Antirracismo, negritude e universalismo em Pele negra, máscaras brancas de Frantz Fanon*. São Paulo, Universidade de São Paulo;

#### d). Artigos

DACY, Elo (1984). "L'actualité de Frantz Fanon". In: *L'actualité de Frantz Fanon. Actes du Colloque International de Brazzaville*, 12-16 (Décembre), Paris, Éditions KARTHALA, pp. 12-16;

DIDILLON, Henriette & Dominique BOUSANA (1986). "Modiefier la couleur de sa peau: mode ou complexe". In: *L'actualité de Frantz Fanon. Actes du Colloque International de Brazzaville*, 12-16 (Décembre), Paris, Éditions KARTHALA, pp. 255-283;

DOMENACH, Jean-Marie (1962). "Les Damnés de la terre. I. Sur une préface de Sartre". In: *Esprit*, n° 304, pp. 454-463;

FALLOPE, Josette (1986). "Analyse fanonienne du monde antillais". In: *L'actualité de Frantz Fanon. Actes du Colloque International de Brazzaville*, 12-16 (Décembre), Paris, Éditions KARTHALA, pp. 285-311;

FREDJ, Jacques (1986). "Approches de la place du langage dans "Peau noire, masques blancs". In: *L'actualité de Frantz Fanon. Actes du Colloque International de Brazzaville*, 12-16 (Décembre), Paris, Éditions KARTHALA, pp. 40-58;

FUSS, Diana (2003). "Interior colonies: Frantz Fanon and the Politics of identification". In: Nigel C. GIBSON, *Rethinking Fanon: The postcolonial imagination*. Cabridge, Polity Press, pp. 296ss;

GAMBOU, R. Gerard (1986). "Aliénation et désaliénation chez Fanon". In: *L'actualité de Frantz Fanon. Actes du Colloque International de Brazzaville*, 12-16 (Décembre), Paris, Éditions KARTHALA, pp. 107-112;

GIRAUD, Michel (1984). "Portée et limites des theses de Frantz Fanon sur laviolence". In: *Mémorial International Frantz Fanon*, Paris, Présence Africaine, (31 Mars – 3 Avril), pp. 13-21;

- JOUANNY, Robert (1986). "Une rhétorique du combat". In: *L'actualité de Frantz Fanon. Actes du Colloque International de Brazzaville*, 12-16 (Décembre), Paris, Éditions KARTHALA, pp. 203-218, pp. 155-168;
- JOUVE, Edmond (1986). "Les Damnés de la terre. Livre-phare pour le Tiers monde". In: *L'actualité de Frantz Fanon. Actes du Colloque International de Brazzaville*, 12-16 (Décembre), Paris, Éditions KARTHALA, pp. 25-40;
- KIROS, Teodros (2004). "Frantz Fanon, 1925-1961". In: Kwassi WIREDU. *A Companion to African Philosophy*. United Kingdom, Blackwell Publishing Ltd, pp. 216-224;
- KOUVOUAMA, Abel (1986). "Spontanéité et praxis révolutionnaire chez Frantz Fanon". In: *L'actualité de Frantz Fanon, Actes du Colloque International de Brazzaville*, 12-16 (Décembre), Paris, Éditions KARTHALA, pp. 181-191;
- LIPOU, Antoine (1986). "De quelques aspects sociolinguistiques de la (dés)aliénation chez Fanon". In: *L'actualité de Frantz Fanon. Actes du Colloque International de Brazzaville*, 12-16 (Décembre), Paris, Éditions KARTHALA, pp. 101-106;
- MANVILLE, Marcel (1986). "Témoignagem d'un ami et d'un compagnon de lute". In: *L'actualité de Frantz Fanon, Actes du Colloque International de Brazzaville*, 12-16 (Décembre), Paris, Éditions KARTHALA, pp. 13-24;
- MBOM, Clément (1986a). "L'idéologie de Fanon face au dilemme du jamais plus et du pas encore". In: *L'actualité de Frantz Fanon. Actes du Colloque International de Brazzaville*, 12-16 (Décembre), Paris, Éditions KARTHALA, pp. 203-218;
- (1986). "L'écriture de Fanon". In: *L'actualité de Frantz Fanon. Actes du Colloque International de Brazzaville*, 12-16 (Décembre), Paris, Éditions KARTHALA, pp. 113-135;
- NDAMBA, Josué (1986). "Aliénation, auto-aliénation et auto-colonization: Actualité de la problématique de Fanon". In: *L'actualité de Frantz Fanon. Actes du Colloque International de Brazzaville*, 12-16 (Décembre), Paris, Éditions KARTHALA, pp. 93-100;
- MELLINO, Mariano (2011). "Notes from the underground, Fanon, Africa and the poetics of the real". In: Nigel C. GIBSON (1999). *Living Fanon: Interdisciplinary perspectives*. New York, Palgrave Macmillan, pp. 72ss;
- MEMMI, Albert (1971). "La vie impossible de Frantz Fanon". In: *Comprendre le monde qui vient, Esprit* (Setembre), pp. 248-273;
- MILANDU, Bikindu (1986). "Glottophagie et action collective de liberation". In: *L'actualité de Frantz Fanon, Actes du Colloque International de Brazzaville*, 12-16 (Décembre), Paris, Éditions KARTHALA, pp. 193-202;
- NGAL, M. à M. (1986). "Langue et identité chez Frantz Fanon". In: *L'actualité de Frantz Fanon. Actes du Colloque International de Brazzaville*, 12-16 (Décembre), Paris, Éditions KARTHALA, pp. 59-82;

NGHE, N'Guyen (1963). "Frantz Fanon et les problèmes de l'indépendance". In: *La Pensée*, n°. 107, (Février), pp. 23-36;

NOGUERA, Renato (2018). "Dos Condenados da Terra à Necropolítica: Diálogos filosóficos entre Frantz Fanon e Achille Mbembe". In: *Revista Latinoamericano do Colégio Internacional de Filosofia*, n°. 3, Edição de Maio, pp. 59-73;

QUEFFELEC, J.M. Ambroise (1986). "Le Problème du langage et sa solution dans l'oeuvre de Frantz Fanon". In: *L'actualité de Frantz Fanon. Actes du Colloque International de Brazzaville*, 12-16 (Décembre), Paris, Éditions KARTHALA, pp. 83-91;

SOUNGOUA, Jean-Marie (1986). "Comment écouter le cri des "Damnés de la terre". In: *L'actualité de Frantz Fanon. Actes du Colloque International de Brazzaville*, 12-16 (Décembre), Paris, Éditions KARTHALA, pp. 227-236;

TOSQUELLES, Franscesco (1975). "Frantz Fanon à Saint-Alban". In: *Information Psychiatrique*, vol. n°. 10 (Decembre), pp. 6-18;

### iii). *Obras e artigos diversos*

#### e). **Obras**

ADORNO, W. Theodor & Max HORKHEIMER (1983). *La Dialectique de la raison. Fragments Philosophiques*. Paris, Gallimard;

ADLER, Alfred (1927). *Connaissance de L'homme: Étude de caractérologie individuelle*. Paris, Ed. Payot;

AIT-AHMED, Hocine (1980). *L'Afro-fascisme. Les droits de l'homme de la charte et pratique de L'OUA*. Paris, L'Harmattan;

ALBERTINI, Jean-Marie (1981). *Mécanismes du sous-développement et développement*. Paris, Éditions Ouvrières;

ALLIER, Raoul (1927). *Le non-civilisé et nous. Différence irréductible ou identité foncière?* Paris, Payot;

APPADURAI, Arjun (2007). *Géographie de la colère: La violence à l'âge de la globalisation*. Paris, Éditions Payot & Rivages;

ARENDETT, Hannah (1994). *Sur la violence: Du mensonge à la violence*. Paris, Pocket;

----- (2002). *Du mensonge à la violence*. Paris, Pocket;

----- (2006). *L'Imperialisme*. Paris, Le Seuil;

ARISTÓTELES (1995). *La politique*, Paris, Vrim;

ARNAUT Robert (1976). *L'Afrique du jour et de la nuit*. Paris, Presses de la Cité;



ASHCROFT, Bill et alii (2007). *Post-colonial studies: The key concepts*. London & New York, Routledge, 2<sup>nd</sup> Edition (Taylor and Francis group);

BAIROCH, Paul (1974). *Révolution industrielle et sous-développement*. Paris, Éditions Mouton;

BALIBAR, Étienne (2010). "Gewalt". *Violence et pouvoir dans l'histoire de la théorie marxiste: Violence et civilité. Weltek Library Lectures et autres essais de philosophie politique*. Paris, Galilée;

BANCEL, Nicolas et alii (2003). *La République coloniale: Essai sur une utopie*. Paris, Éditions ALBIN MICHEL, S.A.;

----- (2010). *Ruptures Postcoloniales: Les nouveaux visages de la société française*. Paris, Éditions LA DÉCOUVERTE;

BARNAVE, A. P. J. Marie (1791). *Rapport sur les colonies et Décret rendu sur cette affaire par l'Assemblée Constituante de 28 Septembre 1791, Sanctionnée par le Roi le 29 du même mois*. Paris, De l'Imprimerie de la Feuille du Jour;

BAYART, Jean-François (1989). *L'État en Afrique: La politique du ventre*. Paris, Fayard;

----- (2010). *Les études postcoloniales: Un carnaval académique*. Paris, Karthala

BASTID, Paul (1967). *L'Idée de Légitimité*. Paris, Presses Universitaires de France;

BENVENISTE, Emile (1966). *Problèmes de linguistique générale, T2*. Paris, Éditions Gallimard;

BERGER, Karima (1998). *L'Enfant des deux mondes*. Paris, Éditions de l'Aube;

BERGERET, Jean (1994). *La violence et la vie. La face cachée de l'oedipe*. Paris, Payot & Rivages;

BERQUE, A. Jacques (1965). *Dépossession du monde*. Paris, Éditions du Seuil;

BHABHA, K. Homi (1990). *Nation and Narration*. London/New York, Routledge;

----- (1994). *The location of culture*. London/New York, Routledge;

----- (2008). *Les lieux de la culture. Une théorie postcoloniale*. Paris, Payot & Rivages;

BOULAGA, F. Eboussi (1977). *La crise du muntu*. Paris, Présence Africaine;

BOURDIEU, Pierre (1958). *Sociologie de l'Algérie*. Paris, Presses Universitaires de France (PUF);

----- (1994). *Raisons pratiques: Sur la théorie de l'action (Esprit d'État)*. Paris, Seuil, p. 101;

- BOUTELDJA, Houria (2016). *Les Blancs, les Juifs et nous*. Paris, La Fabrique Éditions;
- BUCHMANN, Jean (1962). *L'Afrique noire indépendante*. Paris, LGDJ;
- BURAWOY, Michael (2010). *O marxismo encontra Bourdieu*. Campinas, Editora de Unicamp;
- BURDEAU, Georges (1970). *L'État*. Paris, Éditions du Seuil;
- CABRAL, Amílcar (1969). *Révolution en Afrique*. Le Seuil. Paris
- (1975). *Unité et lutte: I. L'arme de la théorie*. Paris, Maspero (Cahiers libres);
- CABRAL, De T. V. Iva Maria (2015). *A Primeira Elite Colonial Atlântica: Dos homens honrados brancos de Santiago à nobreza da terra – Finais do séc. XV – início do séc. XVII*. Cabo-Verde, Pedro Cardoso Livraria;
- CALVET, Jean-Louis (1974). *Linguistique et colonialisme. Petit traité de glottophagie*. Paris, Petit bibliothèque, Payot;
- CAMUS, Albert (1944). *Le Premier Homme*. Paris, Gallimard;
- CÉSAIRE, Aimé (1955). *Discours sur le colonialisme*. Paris, Présence Africaine;
- (1956). *Lettre à Maurice Thorez*. Paris, Présence Africaine;
- (1970). *Les armes miraculeuses*. Paris, Gallimard;
- (1976). "Culture et colonisation. Communication au Congrès des écrivains noirs". In: Aimé CÉSAIRE. *Oeuvres complètes, vol. 3, Oeuvre historique et politique: Discours et communications*, Paris, Désormeaux;
- (1978). *Discurso sobre o colonialismo*. Lisboa, Livraria Sá da Costa Editora (Prefácio de Mário de Andrade);
- (2004). "Discours sur la Négritude". In: Aimé CÉSAIRE. *Discours sur le colonialism*. Paris, Présence africaine;
- (1955). *Discours sur le colonialism: Suivi de Discours sur la negritude*. Paris, Présence africaine;
- (2005). *Nègre je suis, nègre je resterai. Entretiens avec Françoise Verges*. Paris, Albin Michel;
- CHABAL, Patrick & Jean-Pascal DALOZ (1999). *L'Afrique est partie! Du désordre comme instrument politique*. Paris, Ed. Economica;
- CHANTEBOUT, Bernard (1975). *De l'État. Une tentative de démythification de l'univers politique*. Paris, Consortium de la librairie et de l'Édition;

- CHARNAY, Jean-Paul (1973). *Essai général de stratégie*. Paris, Édition Champ Libre;
- CONSTANTINI, Dino (2008). *Mission civilisatrice, le rôle de l'histoire colonial dans la construction de l'identité française*. Paris, Éditions la Découverte;
- CORTELLA, S. Mário & Renato J. Ribeiro (2010). *Política para não ser idiota*. São Paulo, Papirus 7 Mares;
- COOPER, Frederick (1996). *Decolonization and African Society*. Cambridge, Cambridge University Press;
- DABEZIES, Pierre (1978). *L'armée, force politique. Annuaire du Tiers Monde*. Paris, Berger-Levrault;
- DE LAUWE, Chombart (1975). *La Culture et le pouvoir*. Paris, Stock;
- DE MALBERG, R. Carré (1998). *Teoría General del Estado*. Mexico D.F. España, Fondo da Cultura Econômica;
- DERRIDA, Jacques (1996). *Le Monolinguisme de l'autre*. Paris, Galilée;
- 2014 (1967). *De la grammatologie*. Paris, Les Éditions de Minuit;
- DE VIGNY, Alfred (1864). *Les Destinées: Poèmes antiques et modernes*. Paris, nrf Poésie/ Gallimard;
- DIAKATE, Tidiane (1986). *L'Afrique malade d'elle-même*. Paris, Karthala;
- DIAW, Aminata (1994). *Democratization et logiques identitaires en acte, l'invention de la politique en Afrique*. Dakar, Série Monographie 2/94 du Codesria;
- DICIONÁRIO DA LÍNGUA PORTUGUESA CONTEMPORÂNEA (2001). *Civilizar*. Lisboa, Editor Verbo;
- DI MAIO, Luigi (2019). *La France ralentit le développement économique de plusieurs pays d'Afrique*. Interview à BFMTV (21 Janvier);
- VAN PARYS, Jean-Marie (1993). *Une approche simple de la philosophie africaine*. Kishasa-Gombe, Éditions Loyola (Publication Canisius);
- DIOP, Samba (2003). *Discours nationaliste et identité ethnique à travers le roman sénégalais*. Paris, Éditions L'Harmattan;
- DU BOIS, E.B. William (2004). *Les âmes du peuples noir*. Paris, Éditions Rue d'Ulm-Presses de L'École normal superieur;
- DUMONT, René (1962). *L'Afrique noire est mal partie*. Paris, Éditions du Seuil;
- (1973). *L'Utopie ou la mort?* Paris, Le Seuil;
- (1991). *Democracia para África: A longa marcha da África negra rumo à democracia*. Paris, Éditions du Seuil, Trad. Ruth Lara (Ler & Escrever);

DUSSEL, Enrique (1998). *Ética de la Liberación en la Edad de la Globalización y de la Exclusión*. Madrid, Editorial Trotta;

----- (2001). *Hacia una Filosofía Política Crítica*. Bilbao, Desclée de Brouve;

----- (2002). *Ética da libertação na idade da globalização e da exclusão*. 2ª Edição, Rio de Janeiro, Editora Vozes (Petropolis), Trad. Ephraim Ferreira Alves, Jaime AClasen, Lúcia M.E. Orth;

EHNRENBURG, Alain (1983). *Le corps militaires. Politique et Pédagogie en Démocratie*. Paris, Aubier-Montaigne;

ELUNGU, P. Elungu (1987). *Tradition africaine et rationalité moderne*. Paris, Éditions L'Harmattan;

ENCICLOPÉDIA VERBO LUSO-BRASILEIRO DA CULTURA (1998). *A colonização*. Portugal, Edição Século XXI, Vol. 5;

ENCYCLOPÉDIE JURIDIQUE DE L'AFRIQUE (1982). *Charte Culturelle de l'Afrique*. Tome 2, Abidjan, Nouvelles Éditions Africaines;

ETEMAD, Bouda (2008). *Crimes et réparations: L'Occident face à son passé colonial*. Paris, André Versaille Éditeur;

FABIEN, Johannes (1983). *Time and the other: How anthropology makes its object*. New York, Columbia University Press;

FERRAJOLI, Luigi (1995). *La sovranità nel mondo moderno. Nascita e crisi dello Stato nazionale*. Milan, Anabasi;

FINKIELKRAUT, Alain (1987). *La défaite de la pensée*. Paris, Éditions Gallimard, Folio Essais;

FLEINER-GERSTER, Thomas (1986). *Théorie générale de l'État*. Paris, Presses Universitaires de France (PUF);

FOLLIET, Joseph (1933). *Le droit de colonisation: étude de morale sociale et internationale*. Paris, Bloud & Gay;

----- (1934). *Le Travail force aux colonies*. Paris, Le Cerf;

----- (1935). *Morale Internationale*. Paris, Bloud et Gay;

FOUCAULT, Michel (2004). *Sécurité, territoire, population. Cours au Collège de France 1977-1978*. Paris, Gallimard-Seuil, Édition Établie sous la direction de F. Ewald et Fontana, par M. Senellart;

----- (1997). *Il faut défendre la société. Cours au Collège de France 1975-1976*. Paris, Gallimard-Seuil, Édition Établie sous la direction de F. Ewald et Fontana, par Bertani et A. Fontana;

----- (2013). *La Société Punitiv. Cours au Collège de France 1972-1973*. Paris, Gallimard-Seuil, Édition Établie sous la direction de F. Ewald et Fontana, par B.E. Harcourt;

FREUD, Sigmund (1934). *Malaise dans la civilisation*. Paris, Presses Universitaires de France (PUF);

----- (1995). *Le malaise dans la culture*. Paris, Quadrige/Presses Universitaires de France (PUF);

GIBSON, C. Nigel (2003). *Unchaining the dialectic: Fanon. The postcolonial imagination*. Cambridge, Polity Press;

GIRARD, René (2010). *La violence et le sacré*. Paris, Librairie Arthème Fayard/Pluriel;

GIRARDET, Raoul (1972). *L'Idée colonial en France de 1871 à 1982*. Paris, La Table Ronde;

GIRAULT, Arthur (1943). *Principes de colonisation et de législation colonial: Les colonies françaises avant et depuis 1815. Notions historiques, administrative, juridiques, économiques et financières*. Paris, Sirey;

GLISSANT, Édouard (1981). *Le Discours antillais*. Paris, Éditions du Seuil;

GODECHOT, Jacques (1995a). "Constitution du 3 Septembre 1791". In: Jacques GODECHOT, *Les Constitutions de la France depuis 1789*, Paris, Garnier Flammarion;

----- (1995). "Déclaration des droits de l'homme et du citoyen du 26 Août 1789". In: Jacques GODECHOT, *Les Constitutions de la France depuis 1789*, Paris, Garnier Flammarion;

GREGOIRE, Henri. 2002 (1926). *De la noblesse de la peau ou du préjugé des blancs contre la couleur des Africains et celle de leurs descendants noirs et sang-mêlés*. Paris, Grenoble (Jérôme Millon);

GROUSSET, René (1935). *Les croisades: Ce fut la première expansion coloniale de l'Occident*. Paris, Quadrige/Presses Universitaires de France;

GUEX, Germaine (1950). *La névrose d'abandon*. Paris, Presses Universitaires de France (PUF);

GUPTA, Akhil (2007). "Une théorie sans limite". In: Marie-Claude SMOUTS. *La situation postcoloniale: les postcolonial studies dans le débat français*, Paris, Presses de Sciences Po;

HASBI, Aziz (1978). *Sigification et critique de la situation juridique des mouvements de libération en droit international*. Nancy II, Charles Chaumant: Université de Nancy II;

- HAUT-COMMISSARIAT AUX DROITS DE L'HOMME (2013). *La Déclaration des Nations Unies sur les droits des peuples autochtones: Un manuel à l'intention des institutions nationales des droits de l'homme*. Genève, Section des Peuples Autochtones et des Minorités;
- HABERMAS, Jürgen (1997). *Doit et démocratie: Entre faits et normes*. Paris, Éditions Gallimard Nrf essais;
- HARMAND, Jules (1910). *Domination et colonization*. Paris, Ernest Flammarion, Éditeur;
- HARDT, Michael & António Negri (2009). *Commonwealth*. Cambridge, Belknap Press of Harvard University Press;
- HARDY, Georges (1937). *La Politique coloniale et le partage de la terre aux XIX et XX siècles*. Paris, Albin Michel;
- HAZOUmé, T. Alain & Edgar G. HAZOUmé (1988). *Afrique, un avenir en sursis*. Paris, L'Harmattan;
- HEGEL, W. G. Fredrich (1941). *Phénoménologie de l'Esprit*. Tome 1, Paris, Aubier;
- (1991). *Phénoménologie de l'esprit*. Paris, Aubier, Trad. Jean-Pierre Lefebvre;
- HEIDEGGER, Martin (1971). *Qu'est-ce qu'une chose?* Paris, Gallimard, Trad. Jean Reboul et Jacques Taminiaux;
- (1986). *Chemins qui mènent nulle part*. Paris, Tel Galimard, Tad. Wolfgang Brokmeier;
- (2005). *Être et Temps*. Paris, Éditions Numérique Hors Commerce, Trad. Emmanuel Martineau;
- HIMES, B. Chester (1998). *S'il Braille, lâche-le*. Paris, Gallimard;
- HYPPOLITE, Jean (1965). *Vie et existence chez Hegel. Études sur Marx et Hegel*. Paris, M. Rivière;
- (1967). *Génèse et structure de la phenomenologie de l'esprit de Hegel*. Paris, Aubier;
- JAMES, Lawrence (2018). *Impérios ao sol: a luta pelo domínio de África*. Porto, Edições Desassossego, Trad. Susana Sousa e Silva;
- JOUBERT, Claire (2014). *Le postcolonial compare: anglophonie, francophonie*. Paris, Presses Universitaires de Vincennes (PUV);
- KELSEN, Hans (1962). *La Théorie pure du droit*. Paris, Dalloz;
- KODJO, Edem (1985). "Et demain l'Afrique". In: *Politique Étrangère*, n° 2, 50<sup>a</sup> Année, Paris, Stock, pp. 153-171;
- KOUVOUAMA, Abel (2000). *Philosophie et Politique en Afrique. Introduction au theme: Penser la Politique en Afrique*. Dakar, Le Dossier;

- KUENGIENDA, Martin (2008). *Crise de l'État en Afrique et modernité politique en question*. Paris, L'Harmattan;
- LACROIX, Jean (1948). *Force et faiblesse de la famille*. Paris, Le Seuil;
- LALANDE, André (1968). *Vocabulaire technique et critique de la philosophie*. Paris, Presse Universitaire de France (PUF);
- LANG Jack & Jean-Pierre Colin (1984). *La culture entre les peuples et les États: vers un nouveau droit international*. Paris, Éditions Pedone, Melanges Chaumont;
- LAURANT, Alain (1985). *L'individualisme*. Paris, Presses Universitaires de France (PUF), Coll. Libre Échange;
- LE FOUR, Louis (1931). *Précis de droit international public*. Paris, Dalloz;
- LERICHE, H.M. René (1951). *La Philosophie de la chirurgie*. Paris, Flammarion;
- LÉVI-STRAUSS, Claude (1958). *Anthropologie structurale*. Paris, Plon;
- LEVY-BRUHL, Lucien (1951). *Les fonctions mentales dans les sociétés inférieures*. 9<sup>e</sup> Édition, Paris, Presses Universitaires de France;
- LEWIS, A. William (1966). *La chose publique en Afrique occidentale*. Paris, Sedeis Futurable;
- LIRUS, Julie (1979). *Identité antillaise*. Paris, Éditions Caribéennes;
- MAGUBANE, Zine (2004). *Bringing the Empire Home: Race, Class and Gender in Britain and Colonial South Africa*. Chicago, University of Chicago Press;
- MANCERON, Gilles (2003). *Marianne et les colonies. Une introduction à l'histoire coloniale de la France*. Paris, La Découverte;
- MANNONI, Dominique-Octave (1950). *Psychologie de la colonisation*. Paris, Éditions du Seuil;
- (1984). *Prospero et Caliban. Psychologie de la colonisation*. Paris, Éditions Universitaires;
- MARCIER, René (1933). *Le Travail obligatoire dans les colonies africaines*. Paris, Larose;
- MARX, Karl (2007). *Le 18 brumaire de Louis Bonaparte*. Paris, Flammarion;
- MASSIS, Henri (1927). *Défense de L'Occident*. Paris, Librairie Plon;
- MAZRUI, A. Ali (1993). "Seek ye first the political kingdom". In: Ali A. MAZRUI, *General History of Africa. VIII. Africa since 1995. Section II. The Struggle for political sovereignty: from 1945 to independence*, California, Heinemann. California. Unesco;
- MBEMBE, Achille (2000). *De la postcolonie. Essai sur l'imagination politique dans l'Afrique contemporaine*. Paris, Éditions Karthala;
- (2010). *Sortir de la grande nuit: Essai sur l'Afrique décolonisée*. Paris, La Découverte/Poche;
- (2016). *Politiques de l'inimitié*. Paris, La Découverte;

----- (2018). *Necropolítica: Biopoder, soberania, estado de exceção, política da morte*. São Paulo, N-1 Edições;

MEMMI, Albert (1973). *Portrait du colonisé, Précédé du portrait du colonisateur*. Paris, Payot;

----- (1974). *Juifs et Arabes (Israël, les Arabes et le Tiers Monde)*. Paris, Éditions Idées Gallimard;

----- (1985). *Portrait du colonisé précédé de portrait du colonisateur*. Paris, Gallimard;

----- (1994). *Le Racisme*. Paris, Gallimard;

----- 2003 (1962). *Portrait d'un juif*. Paris, Gallimard;

----- (2005). *Portrait du décolonisé*. Paris, Gallimard;

MERLEAU-PONTY, Maurice (1969). *La Prose du monde*. Paris, Gallimard;

----- (1976). *Phénoménologie de la perception*. Paris, Gallimard;

----- (1980). *Humanisme et terreur. Essai sur le problème communiste*. Paris, Gallimard;

----- (1979). *Le visible et l'invisible*. Paris, Gallimard;

----- (1990). *La structure du comportement*. Paris, PUF;

MEHTA, L. Jarava (1976). *Martin Heidegger: The way and the vision*. Honolulu, The University Press of Hawaii;

MICHALON, Thierry (1984). *Quel État pour l'Afrique?* Paris, Éditions L'Harmattan;

MICHEL, Marc (2009). *Essai sur la Colonisation Positive: Affrontements et accommodements em Afrique Noire 1830-1930*. Paris, Perrin;

MICHEL, Serge (1982). *Nour le voilé*. Paris, Éditions du Seuil;

MONAKOW, V. Constantin & Raoul MOURGUE (1928). *Introduction biologique à l'étude de la neurologie et de la psychopathologie. Intégration et désintégration de la fonction*. Paris, F. Alcan;

MOSCOVICI, Serge (1961). *La psychanalyse, son image et son public*. Paris, Press Universitaires de France – PUF;

MWAYILA, Tshiyembe (2000). *L'État postcolonial facteur d'insecurité en Afrique*. Paris, Présence Africaine, Préface de Jacques Soppelsa;

NANCY, Jean-Luc (1988). *L'expérience de la liberté*. Paris, Éditions Galilée;

NANDY, Ashis (1983). *The intimate energy*. Delhi, Oxford University Press;

----- (1988). "Préface" at *The intimate enemy. Loss and recovery of self under colonialism*. Oxford – New York, Oxford University Press;



NGÜGĨ, Wa Thiong'o (1986). *Decolonizing the Mind: the Politics of Language in African Literature*. Nairobi, Heinemann Kenya;

NORA, Pierre (1997). *Les lieux de mémoire*. Paris, Gallimard, Collestion Quarto;

NUSSBAUM, C. Martha (2010). *Not for profit: Why democracy needs the humanities*. Princeton & Oxford, Princeton University Press;

OLIVEIRA, C. Eduardo (2001). *Filosofia Política e Teoria Social*. Brasil, Núcleo Interdisciplinar de Estudos e Pesquisas em Filosofia;

OLIVIER, Marcel (1933). *Intruduction à Exposition colonial international de Paris 1931. Ministère des colonies. TomeVI. Première Partie: La Section métropolitaine*. Paris, Imprimerie Nationale;

OUOLOGUEM, Yambo (2003). *Le Devoir de Violence*. Paris, Le Serpent à plume;

PAPA PAULO VI (1967). *Carta Encíclica Populorum Progressio*. Roma, Santa Sé;

PARRY, Benita (2004). *Postcolonial Studies: A materialist critique*. London-New York, Routledge;

PISANI, Edgar (1982). *Memorandum: Europe's relations with the third world at a time of recession*. Brussels, Europe Information Development;

POPPER, S. Karl (1979). *La Société Ouverte et ses Ennemis: L'Ascendant de Platon*. Paris, Éditions du Seuil, T. 1;

ROBERTSON, Roland (1992). *Globalization: social theory and global culture*. London, Sage Publications;

----- (2014). *European glocalization in global context*. London, Macmillan;

SAID, W. Edward (1978). *L'Orientalisme. L'Orient créé par l'Occident*. Paris, Éditions de Seuil, 1980, Trad. Malamoud;

----- (1983). *The World, the text, the critic*. Cambridge, Harvard University Press;

----- (1997). *L'Orientalisme. L'Orient créé par l'Occident*. Paris, Seuil;

----- (2000). *Culture et imperialism*. Paris, Fayard;

----- (2005). *L'Orientalisme. L'Orient créé par l'Occident*. Paris, Le Seuil;

SANTOS, Boaventura de Sousa (2008). *Vozes do Mundo*. Porto, Afrontamento;

----- (2014). *Epistemologies of the South. Justice against epistemicide*. Boulder, CO – Paradigm;

-----/José Manuel MENDES (2017). *Demodiversidade: Imaginar novas possibilidades democráticas*. Lisboa/Portugal, Edições 70;

-----/Maria Paula MENESES. 2018 (2010). *Epistemologias do Sul*. 2ª Edição, Coimbra, Edições Almedina, S.A.;

-----/Bruno Sena MARTINS (2019). *O Pluriverso dos Direitos Humanos: A diversidade das lutas pela dignidade*. Lisboa/Portugal, Edições 70;

----- (2020). *O Fim do Império Cognitivo: a afirmação das epistemologias do Sul*. 2ª Edição, Coimbra, Edições Almedina, S.A.;

SARRAUT, Albert (1931). *Grandeur et servitude coloniales*. Paris, Éditions du Sagittaire;

SARKOZY, Nicolas (2007). *Discours à L'Université Cheikh Anta Diop*. Dakar – Sénégal, Le 26 Juillet;

SARTRE, Jean-Paul (1948a). *Qu'est-ce que la littérature*. Paris, Gallimard, p. 143;

----- (1948b). *Orphée noir. Introduction à l'anthologie de la nouvelle poésie nègre et malgache de langue française, Léopold Sédar Senghor*. (Extrait choisis par Charles Bann), Paris, PUF;

----- (1949). *Orphée noir. Situations III*. Paris. Gallimard;

----- (1963). “Préface” à Lumumba P. *La Pensée politique de Patrice Lumumba*. Paris, Présence Africaine (Textes recueillis et présentés par Jean Van Lierde);

----- (1967). *Ensemble de manuscrits sur le génocide et le tribunal Russel*. Paris, Gallimard;

----- (2004). *Réflexions sur la question juive*. Paris, Gallimard;

SÉMELIN, Jacques (2005). *Purifier et détruire: Usages politiques des massacres et génocides*. Paris, Éditions du Seuil;

SEN, K. Amartya (2010). *Desenvolvimento como liberdade*. Trad. Laura Teixeira Motta, São Paulo, Companhia das Letras;

SIEYÈS, Emmanuel-Joseph (1789). *Essai sur les privilèges*. Paris, Le Philosophe Édition Manuclas;

SOREL, Georges (1921). *Réflexions sur la violence*. Paris, Marcel Rivière;

STGLITZ, E. Joseph (2002). *Globalization and Its Discontents*. New York, Columbia University Press;

YOUNG, Robert (2001). *Postcolonialism: An historical introduction*. Oxford, Blackwell Publishers;

#### f). Artigos

AGONDJO-AKAWÉ (1985). "L'État africain: Un État hybride, néolonial". In: Pierre-François GONIDEC. *L'État modern, horizon 2000*, Paris, Librairie générale de droit et de jurisprudence, pp. 22-37;

APPIAH, A. Kwame (1991). "Is the Post- in Postmodernism the Post-in Postcolonial?" In: *Critical Inquiry*, Vol. 17, n° 2, pp. 336-357;

BALIBAR, Étienne (2005). "La Construction du racism". In: *Actuel Marx*, vol. 2, n° 38, pp. 20-28;

BANCEL, Nicolas & Pascal Blanchard (2017). "Un postcolonialisme à la française". In: *Cités, Philosophie, Politique, Histoire*, Paris, PUF, n° 720, pp. 53-68;

BERTRAND, Romain (2010). "Norbert Elias et la question des violences imperiales: Jalons pour une histoire de la «mauvaise conscience» occidentale". In: *Vingtième Siècle, Revue d'histoire*, n°106, pp. 127-140;

BUTLER, Judith (2010). "Le Corps de Hegel est-il en forme: quelle forme?" In: Butler, J., Malabou, C. *Sois mom corps. Une lecture contemporaine de la domination et de la servitude chez Hegel*, Montrouge, Bayard, pp. 80-91;

CALLAGHY, M. Thomas (1981). "State-Subject Communication in Zaïre". In: *The Journal of Modern African Studies*, 18 (Março), pp. 469-492;

CONAC, Gérard (1984). "Préface". In: Thierry MICHALON. "*Quel État pour l'Afrique?*" Paris, Éditions L'Harmattan, pp. 7-14;

DE ANDRADE, P. Mário (1978). "Prefácio". In: *Discurso sobre o colonialismo*. Lisboa, Livraria Sá da Costa Editora, pp. 5-11;

DE BEAUVOIR, Simone (1963). "La force des choses". Paris, Gallimard, In: *Read*, Coll. Folio, 1977, t. II, pp. 420-427;

DE GAULLE, Charles (1943). "Discours prononcé à Alger", 14 Juillet 1943 (Place du Forum). In: Raymond-Marin LEMESLE. *Contexte et repères. Cinquantenaire des prémices de la Décolonisation*, pp. 310-316;

----- (1944). "Discours à l'ouverture de la Conférence africaine française le 30 Janvier 1944". In: Raymond-Marin LEMESLE. *Contexte et repères. Cinquantenaire des prémices de la Décolonisation*. La Conférence de Brazzaville de 1944, pp. 121-124;

----- (1946). "Discours de libération de Paris". In: *Discours et Messages, 1940-1946*. Paris, Berger-Levrault, pp. 474-476;

DIAGNE, B. Souleymane (2017). "Pour une histoire postcoloniale de la philosophie". In: *Cités, Philosophie, Politique, Histoire. Les postcolonialisme: Une stratégie intellectuelle et politique*, Paris, Presses Universitaires de France (PUF), pp. 81-93.

DIOP, Samba (2017). "Témoignage. Concept postcolonial et idée de nation en Afrique francophone". In: *Cités, Philosophie, Politique, Histoire. Les postcolonialisme: Une*

*stratégie intellectuelle et politique*, Paris, Presses Universitaires de France (PUF), pp. 139-157;

ENES, José (1971). “Estrutura coabitacional da vivência religiosa”. In: *Didaskalia*, Lisboa, Vol. I (Estudos e Ensaio), pp.11-42;

GODIN, Christian (2017). “Le postcolonialism: Une stratégie intellectuelle et politique”. In: *Cités, Philosophie, Politique, Histoire*, Paris, PUF, n°. 720, pp. 9-24.

GORDON, R. Lewis (2007). “Through the hellish zone of nonbeing. Thinking through Fanon, Disaster, and the Damned of the Earth”. In: *Human Architecture – Journal of the Sociology of Self-Knowledge*, n°5, pp. 6-15.

----- (2008). “Prefácio”. In: *Fanon, Pele negra máscara branca*. Tradução de Renato da Silveira, Salvador, EDUFBA, pp. 1-22;

GOUIN, Félix (1944). “Discours prononcé”. In: Raymond-Marin LEMESLE. *Contexte et repères. Cinquantenaire des prémices de la Décolonisation*. La Conférence de Brazzaville (30 Juin), pp. 119-121.

LAVROFF, Dimitri-Georges (1972). “Régimes militaires et développement politique en Afrique Noire”. In: *Revue française de Science Politique*, n°5, Octobre, pp. 973-991;

L’HEUILLET, Hélène (2017). “Les études postcoloniales, une nouvelle théorie de la domination”. In: *Cités, Philosophie, Politique, Histoire*, Paris, PUF, n°. 720, pp. 41-52;

MARTUCCELLI, Danilo (2017). “Pour et contre le postcolonialisme”. In: *Cités, Philosophie, Politique, Histoire*, Paris, PUF, n°. 720, pp. 25-40;

MAUNIER, René (1943). “Introduction générale”. In: Arthur GIRAULT (1943). *Principes de colonisation et législation coloniale: Les colonies françaises avant et depuis 1815. Notions historiques, administrative, juridiques, économiques et financières*. Paris, Sirey, pp. 9-12;

MBEMBE, Achille (1992). “Provisional Notes on the Postcolony”. In: *Africa – Journal of the International African Institute*, Cambridge University Press, 62, (1), pp. 3-37;

----- (2006). “Qu’est-ce que la pensée postcoloniale?” In: *Esprit*, n° 330, Décembre, pp. 117-133;

----- (2006). “Necropolitique”. In: *Raisons politiques*, Volume 21, pp. 29-60;

MEMMI, Albert (1989). “La Décolonisation”. In: *Encyclopaedia Universalis*, vol. 5, pp. 17-36;

NACHT, Sacha (1998). “Introduction à la médecine psycho-somatique”. In: *Évolution Psychiatrique*, Paris, Bibliothèque Sigmund Freud (n° 1, 1948), pp. 57-92;

NICOLAS, Guy (1987). “Les nations à polarisation variable et leur État: Cas du Nigéria”. In: Emmanuel TERRAY (dir). *L’État contemporain en Afrique*. Paris, L’Harmattan, pp. 42-60;

N’KRUMAH, Kwame (1963). “Discours d’ouverture lors de la tenue du premier sommet de l’Organisation pour l’Unité Africaine”. Adis-Abeba – Ethiopie, 24 (mai), In:

*Perspective Monde: Outils pédagogiques des grandes tendances mondiales depuis 1945*, Québec – Canada, École de politique appliquée, Faculté des lettres et sciences humaines, Université de Sherbrooke, pp. 98-99;

QUIJANO, Aníbal (1992). “Colonialidad y modernidad/racionalidad”. In: *Perú Indígena*, Vol. 13, (29), pp. 11-20;

----- (2000). “Colonialidad del Poder y Clasificación Social”. In: *Journal of World-Systems Research*, Vol. 6 (2), pp. 342-386;

RABEMANANJARA, Jacques (1959). “Les fondements de notre unité tirés de l’époque colonial”. In: *Deuxième Congrès des écrivains et artistes noirs*. Rome, (26 Mars-1er Avril), “Présence Africaine”, n° 24-25, (Fevrier-Mai), pp. 73-88;

REVEL, Jean-François (1982). “Préface”. In: Carlos RANGEL. *L’Occident et le tiers monde. De la fausse culpabilité aux vraies responsabilités*. Paris, R. Laffont, pp. 7-13.

ROBERTSON, Roland (2015). Beyond the discourse of globalization. In: *Glocalism: Journal of culture, politics and innovation*, Published online by “Globus et Locus” at www. Glocalismjournal.net, pp. 1-14;

----- (1992). “Globality, global culture and images of world order”. In: H. HAFERKAMP and N. SMELSER. *Social change and modernity*. Berkeley, University of California Press, pp. 395-417;

SAPIR, Edward (1924). “The grammarian and his language”. In: *Selected writings of Edward Sapir in Language, Culture, and Personality (1949)*. Los Angeles & Berkeley, University of California Press, pp. 149-157;

SARTRE, Jean-Paul 1972 (1948). “Orphée noir”. In: Léopold Sédar SENGHOR, *Antologie de la nouvelle poésie negre et malgache de langue française*. Paris, Presses Universitaires de France – PUF, pp. ix-xiv;

SCHMIDT, Elizabeth (1991). “Patriarchy, Capitalism, and the Colonial State in Zimbabwe”. In: *Signs – Journal of women in culture and society*, 16 (4), pp. 732-756;

## APÊNDICE

### ALGUNS CASOS CLÍNICO DE PERTURBAÇÕES MENTAIS E SUAS CAUSAS

Tentamos seleccionarem alguns casos tratados por Fanon e qualificados por ele próprio como casos emblemáticos de perturbações mentais de tipo reacional depois da reconstituição da história dos respectivos pacientes. Caso 1. *Psicose ansiosa grave do tipo de despersonalização*: Um motorista, de 26 anos de idade, ao serviço de comandos (militares) nacionalistas da FLN foi surpreendido pelo grupo de militares francês quando apoiava as manobras militares dos nacionalistas. Tendo abandonado todos os documentos na viatura, foi durante uma semana procurado em sua casa pela polícia francesa, que, na ausência deste, deteve a esposa que, depois de vários interrogatórios sobre o esposo, foi espancada e violada por dois oficiais franceses. Uma vez liberta, a mulher violada conta o sucedido à sua mãe de quem recebe a orientação de informar o seu esposo sobre a desonra de que tinha sido vítima, admitindo que já não tinha mais qualquer dignidade para continuar a ser esposa. “Esqueça-se de mim, refaça a sua vida, estou desonrada”, escreve a mulher violada ao seu esposo. Poucos dias depois de ter sido informado, o ex-motorista de comandos da FLN passou a sofrer de enxaquecas e insónias persistentes e de impotência sexual. Mas tudo camuflado por sorrisos ligeiramente exagerados e uma euforia muito superficial e uma excitação ansiosa básica exteriorizada, no encontro com o médico, nestes termos: “está tudo bem...Sinto-me bem...Dê-me alguns fortificantes, umas vitaminas e deixe-me ir embora”. Todavia, no segundo dia de acompanhamento médico, o optimismo de fachada desaba e o paciente releva-se deprimido, pensativo e anorético<sup>2292</sup>, guarda leito, avesso às discussões políticas e completamente desinteressado com quaisquer questões relativas à luta de libertação nacional, para além de evitar as notícias relacionadas com a guerra de libertação (cfr. Fanon, 1968, pp. 218-219).

Caso 2. *Complexo de culpabilidade inconsciente*: Um jovem, órfão de pai, de 19 anos, meses depois de ter aderido ao movimento de forças de libertação nacional, recebeu a notícia do falecimento de sua mãe que tinha sido morta à queima-roupa pelo exército

---

<sup>2292</sup> A anorexia nervosa é um distúrbio de imagem que leva o paciente a recusar o seu corpo tal como é, provocando no anorético uma ansiedade que se consubstancia na preocupação excessiva de modificar o seu corpo e num medo excessivo de ganhar peso, buscando maneiras bruscas de perder o peso (cfr. <https://www.minhavidacom.br/saude/temas/anorexia>, In: *Gogle*, 30/10/2018).

francês e duas irmãs levadas pelos militares. E para se vingar matou à facada a esposa do administrador francês. Mas dias depois passou a ter a percepção de que o seu quarto ficava cheio de mulheres no meio da noite, todas iguais e com barrigas abertas. Todas atormentavam-no para que lhes restituíssem o sangue delas derramado. Nesta altura o paciente sentia um rumor de água corrente que enchia o seu quarto e via o soalho embeber-se de sangue enquanto as mulheres se tornavam cada vez mais rosadas. Ele banhado de suor e tremendamente angustiado despertava do sono e permanecia agitado até ao amanhecer. Estes fenómenos aniróides (pesadelos) da mulher desventrada duplicavam de intensidade sempre que pensasse na sua mãe. Clinicamente o rapaz com este quadro, revelava o seu estado de vítima de uma psicose ansiosa grave do tipo de despersonalização, uma espécie de complexo de culpabilidade inconsciente, a exemplo do exposto no “luto e melancolia de Freud”, após a morte da mãe. Para além de insónias pertinazes, o rapaz manifestava atitudes de escuta alucinatória e por vezes fixava o olhar durante alguns instantes num determinado ponto do espaço enquanto o rosto se animava, dando ao observador a impressão de que estava a assistir a um espetáculo. O paciente era também portador de fenómenos conhecidos como “barragem” em psiquiatria, ou seja, interrompia de forma brusca, sem qualquer motivo aparente, os gestos ou frases esboçadas (cfr. Fanon, 1968, pp. 222-224).

Caso 3. *Perturbações pós-comocionais de tipo letárgico*: Um inspector Europeu de 30 anos responsável pela tortura aos nacionalistas acusados de algum crime ou de estar a tramar alguma coisa contra o governo colonial, revelou ao médico (Fanon) que já não tinha apetite e que o sono era frequentemente agitado. Sempre que fosse contrariado sentia uma forte vontade de bater quem o contrariava. Em casa a mulher era vítima de muita surra sempre que contrariasse as suas ordens. Sentia-se irritado com todo o tipo de ruído, coisa que o levava a bater, vezes sem conta os próprios filhos em casa, incluindo o pequeno de apenas 20 meses. Este inspector sabia perfeitamente, diz Fanon, que todas as suas perturbações “pós-comocionais de tipo letárgico”, que ele mesmo reputou de “crises de loucura”, eram causadas pelo tipo de actividade que desenvolvia nas salas de interrogatório e queria ter do médico um tratamento para torturar com serenidade, sem remorsos de consciência, nem desordem de comportamento (cfr. Fanon, 1968, pp. 228-229). Caso 4. *Conduta homicida precoce*: Duas crianças africanas, de 13 e 14 anos respectivamente, matam uma outra criança europeia como resultado de *perturbações reacionais*. As duas crianças homicidas admitiram que a criança morta era colega da

escola e amiga e que teria sido morta porque os europeus também matavam os africanos impunemente, e como não tinham como matar estes adultos que matavam os seus parentes resolveram matar o amigo europeu que esteve ao alcance delas (cfr. Fanon, 1968, pp. 231-232).

*Caso 5. Delírio de acusação e conduta-suicida disfarçada em actos terroristas:* Um jovem argelino de 22 anos em estado de absoluta confusão cuja história reconstruída revelou que tinha sido um dos principais responsáveis do movimento escotista muçulmano. Aos 19 anos abandona o escotismo e dedica-se única e exclusivamente à sua formação profissional em Mecanografia e, por conta disso, não adere ao movimento de luta nacional. Num dos convívios familiares fica com impressão de que os seus pais, que perderam alguns filhos engajados na luta contra o colonialismo, o consideravam de traidor. Quando se dá conta do olhar desconfiado dos pais, decide esquivar-se do convívio da família, fechando-se horas a fio em seu quarto. Um dia, enquanto se dirigia para o seu local de trabalho, ouviu distintamente uma voz que lhe dizia: covarde e durante a noite a referida voz intensificou-se: “traidor, covarde e teus irmãos que morreram...” A partir deste momento uma ansiedade indescritível apoderou-se do rapaz e já não podia mais engolir nada. Isolou-se numa obscuridade absoluta, recusando abrir a porta aos seus pais. No quarto dia, o rapaz impulsivamente feito louco dirige-se à cidade europeia e o seu físico semelhante ao dos rapazes europeus permitiu-lhe passar a barreira que separava a cidade europeia do bairro indígena, onde muitos outros rapazes argelinos eram detidos. Esta gentileza espontânea das patrulhas inimigas para com ele confirmava-o em seu delírio. Junto do edifício do Estado-maior francês atira-se sobre um dos militares e, tentando arrancar-lhe a metralhadora, grita: “Sou argelino”, facilmente dominado e levado para o comissário onde, depois de muita tortura, aperceberam-se de que estavam perante um doente mental. Lá no distrito policial, declara o rapaz: “esperava que depois das torturas eles me matassem. Estava satisfeito com as bordoadas porque isso me provava que eles me consideravam, a mim também, de inimigo. Eu não podia mais ouvir aquelas acusações sem reagir: Não sou um covarde. Não sou uma mulher. Não sou um traidor” (cfr. Fanon, 1968, pp. 233-234).

*Caso 6. Atitudes neuróticas resultantes de uma ansiedade embaraçadora:* Uma jovem francesa de 21 anos dirigiu-se à Psiquiatria para uma consulta médica (com Fanon), em virtude de pequenos fenómenos de tipo ansioso que embaraçavam os seus estudos e as suas relações sociais. A jovem tinha as palmas das mãos constantemente húmidas,



opressões torácicas acompanhadas de enxaquecas noturnas. Roía as unhas e tinha a sensação de estar muito angustiada. Restituída a história chegou à seguinte revelação: o pai da jovem era um alto funcionário francês que tinha sob sua responsabilidade uma imensa região rural e que se tinha lançado furiosamente à caça aos argelinos para reprimir a rebelião. “Assisti, sem nada poder fazer, à lenta metamorfose de meu pai. Por fim resolvi ficar na cidade e não ir visitá-lo mais. Realmente cada vez que me achava em casa, passava as noites acordada, porque os gritos que chegavam aos meus ouvidos não cessavam de me atormentar: no porão e nos cômodos utilizados agora com outra finalidade, torturavam-se os argelinos a fim de obter informações [...] As vezes e pergunto-me como um ser humano pode suportar – não digo torturar – mas simplesmente ouvir com prazer alguém a gritar de dor [...] Nas raras ocasiões em que meu pai vinha me ver na cidade, não podia olhá-lo de frente sem me sentir terrivelmente constrangida e aterrorizada. Para mim tornava-se cada vez mais difícil beijá-lo”.

A jovem para além de sentir remorsos pela acção desumana do seu pai, também tinha pavor de ir à aldeia porque estava convencida de que encontraria o ódio por toda a parte, mas, tal como diz: “no fundo de mim mesma dava razão aos argelinos. Se fosse argelina, participaria da resistência armada”. Mas a pior perturbação da jovem aconteceu no inteiro do pai, quando os oficiais franceses começaram a enaltecer as “altas qualidades morais do “torturador”, sublinhando que haviam conquistado a população indígena. Davam-me náuseas. Todo mundo sabia que era falso. Ninguém ignorava que meu pai era o principal responsável pelos centros de interrogatório de toda a região. Todos sabiam que o número de mortes sob a tortura eleva-se a dez por dia, e estavam ali recitando mentiras sobre o devotamento, a abnegação, o amor à pátria, etc...Devo dizer que agora as palavras para mim não têm mais valor ou, pelo menos, têm muito pouco valor” (cfr. Fanon, 1968, pp. 235-236).

Entre outras perturbações generalizadas encontradas nos quadros psiquiátricos dos vários casos acompanhados estão: a *fobia inibidora* de toda a discussão colectiva ou seja, toda e qualquer conversa que envolva mais de duas pessoas desencadeia um sentimento de inibição em cada um dos presentes, evidenciando a sensação de desconfiança e de reticência que se impõe com particular densidade entre os colonizados; a *melancolia*<sup>2293</sup> *héterodestrutiva*: uma patologia de fórum moral que afecta a consciência

<sup>2293</sup> Janderson na sua dissertação de mestrado, para além de reconhecer que o suicídio e o sofrimento melancólico são temáticos caras à filosofia (cfr. Jean Paul Sartre, Albert Camus, Emil Cioran, Sören

do paciente despertando nele o sentimento de auto-acusação e tendências de auto-destruição que, entre os africanos oprimidos assume formas héterodestrutivas<sup>2294</sup>, ou seja, o africano melancólico não se suicida, mata.

Depreende-se dos estudos de Fanon a hipótese segundo a qual o instinto de violência no africano é, geralmente, uma manifestação da psicose reacional que resulta de uma frustração não resolvida e não uma manifestação de instâncias diencefálicas de um ser privado de córtex, como pretendeu demonstrar o Professor Porot, e muito menos da fragilidade comportamental de seres (africanos) que exploram muito pouco os seus lóbulos frontais, como procurou demonstrar o Professor Carothers<sup>2295</sup>; a *incapacidade de explicar e defender uma dada posição na devida altura*, esta é a seqüela mais dolorosa da opressão colonial, segundo Fanon, que se consubstancia numa personalidade obsessional do colonizado afectado por uma acção psicológica que o leva a negar com a mesma força, e no mesmo instante, tudo aquilo que acabou de afirmar ou vice-versa (cfr. Fanon, 1968, p. 237).

---

Kierkegaard), também afirmou que a experiência da melancolia se consubstancia na crescente sensação de inutilidade existencial, de ausência de sentido da vida, do desejo de se esvair para fora da existência. Um desejo contrariado pela consciência de que nem a própria morte é uma alternativa válida em face da angústia experimentada, pelo facto de ela também ser, tal como se lê em Sarte (na A náusea), outro tipo de existência. Cfr. DOS SANTOS, F.S. Janderson (2017). Da Melancolia ao Suicídio: Uma aproximação à obra poética de Florbela Espanca, pp.14-15.

<sup>2294</sup> FANON, Frantz (1968). Os Condenados da Terra. Rio de Janeiro, Civilização Brasileira, Trad. José Laurênio de Melo, p. 258.

<sup>2295</sup> Cfr. FANON, Frantz (1968). Os Condenados da Terra. Rio de Janeiro, Civilização Brasileira, Trad. José Laurênio de Melo, p. 259.

## ANEXO

### LA CHARTE DE L'IMPÉRIALISME 1885

(MUSÉE ROYAL DE L'AFRIQUE CENTRALE - TERVUREN – BELGIQUE)

La présente «Charte » a été élaborée à Washington pendant la « traite négrière », ensuite discrètement négociée à la « conférence de Berlin en 1885 » pendant que les puissances Occidentales se partageaient l'Afrique ; renégocié secrètement à Yalta au moment du partage du monde en deux blocs après la deuxième guerre mondiale et pendant la création de la « Société des Nations », l'ancêtre de l'« ONU ». Source:«Musée de Tervuren []»et envoyé par: Jean-Jacques Ngangweshe

#### I. DISPOSITION GÉNÉRALE

##### **Article1**

De la Devise : – Devise de l'impérialisme : Gouverner le monde et contrôler les richesses de la planète ; Notre politique est de diviser pour mieux régner, dominer, exploiter et piller pour remplir nos banques et faire d'elles les plus puissantes du monde.

##### **Article2**

Aucun pays du tiers-monde ne constitue un Etat souverain et indépendant.

##### **Article3**

Tout pouvoir dans les pays du tiers-monde émane de nous, qui l'exerçons par la pression sur les dirigeants qui ne sont que nos marionnettes. Aucun organe du tiers-monde ne peut s'en attribuer l'exercice.

##### **Article4**

Tous les pays du tiers-monde sont divisibles et leurs frontières déplaçable selon notre volonté. Le respect de l'intégrité territoriale n'existe pas pour le tiers-monde.

##### **Article5**

Tous les dictateurs doivent mettre leurs fortunes dans nos banques pour la sécurité de nos intérêts. Cette fortune servira des dons et crédits accordés par nous comme assistance et aide au développement aux pays du tiers-monde.

#### II. DU RÉGIME POLITIQUE

##### **Article6**

Tout pouvoir et gouvernement établi par nous est légal, légitime et démocratique. Mais tout autre pouvoir ou gouvernement qui n'émane pas de nous est illégal, illégitime et dictatorial, quelle que soit sa forme et sa légitimité.

**Article7**

Tout pouvoir qui oppose la moindre résistance à nos injonctions perd par le fait même sa légalité, sa légitimité et sa crédibilité. Il doit disparaître.

**III. DES TRAITES ET DES ACCORDS****Article8**

On ne négocie pas les accords et les contrats avec les pays du tiers-monde, on leur impose ce qu'on veut et ils subissent notre volonté.

**Article9**

Tout accord conclu avec un autre pays ou une négociation sans notre aval est nulle et de nul effet.

**IV. DES DROITS FONDAMENTAUX****Article10**

Là où il ya nos intérêt, les pays du tiers-monde n'ont pas de droit, dans les pays du sud, nos intérêts passent avant la loi et le droit international.

**Article11**

La liberté d'expression, la liberté d'associations et les droit de l'homme n'ont de sens que dans le pays où les dirigeants s'opposent à notre volonté.

**Article12**

Les peuples du tiers-monde n'ont pas d'opinion ni de droit, ils subissent notre loi et notre droit.

**Article13**

Les pays du tiers-monde n'ont ni culture ni civilisation sans se référer à la civilisation Occidentale.

**Article14**

On ne parle pas de génocide, de massacre ni des crimes de guerre ou des crimes contre l'humanité dans les pays où nos intérêt sont garantis. Même si le nombre des victimes est très important.

**V. DES FINANCES PUBLIQUES****Article15**

Dans les pays du tiers-monde, nul n'a le droit de mettre dans leurs banques un plafond d'argent fixé par nous. Lorsque la fortune dépasse le plafond, on la dépose dans l'une de nos banques pour que les bénéfices retournent sous forme de prêts ou d'aide économique au développement en espèce ou en nature.

**Article16**

N'auront droit à l'aide précitée, les pays dont les dirigeants font preuve d'une soumission totale à nous, nos marionnettes et nos valets.

**Article17:**

Notre aide doit-être accompagnée des recommandations fortes de nature à empêcher et briser toute action de développement des pays du tiers-monde.

**VI. DES TRAITES MILITAIRES****Article18**

Nos armées doivent être toujours plus fortes et plus puissantes que les armées des pays du tiers-monde. La limitation et l'interdiction d'arme des destructions massive ne nous concerne pas, mais les autres.

**Article19**

Nos armées doivent s'entraider et s'unir dans la guerre contre l'armée d'un pays faible pour afficher notre suprématie et se faire craindre par les pays du tiers-monde.

**Article 20**

Toute intervention militaire a pour objectif de protéger nos intérêts et ceux de nos valets.

**Article21**

Toute opération d'évacuation des ressortissants des pays Occidentaux cache notre mission réelle, celle de protéger nos intérêts et ceux de nos valets.

**VII. ACCORDS INTERNATIONAUX****Article22**

L'ONU est notre instrument, nous devons l'utiliser contre nos ennemis et les pays du tiers-monde pour protéger nos intérêts.

**Article23**

Notre objectif est de déstabiliser et détruire les régimes qui nous sont hostiles et installer nos marionnettes sous la protection de nos militaires sous la couverture des mandats des forces de l'ONU.

**Article24**

Les résolutions de l' ONU sont des textes qui nous donnent le droit et les moyens de frapper, de tuer et de détruire les pays dont les dirigeants et les peuples qui refusent de se soumettre à nos injonctions sous la couverture des résolutions du Conseil de Sécurité de l'ONU.

**Article25**

Notre devoir est de maintenir l'Afrique et d'autres pays du monde dans le sous-développement, la misère, la division, les guerres, le chaos pour bien les dominer, les exploiter et les piller a travers les Missions de Nations-Unies.

**Article26**

Notre règle d'or est la liquidation physique des leaders et dirigeants nationalistes du tiers-monde.

**Article27**

Les lois, les résolutions, les cours et tribunaux des Nations-Unies sont nos instruments de

pression contre les dirigeants et les leaders des pays qui défendent les intérêts de leurs peuples.

**Article 28**

Les dirigeants des puissances Occidentales ne peuvent être poursuivis, arrêtés ni incarcérés par les cours et tribunaux de l'ONU, même s'ils commettent des crimes de guerre, de génocide ou des crimes contre l'humanité.