

RECORDAR FANON

**O EU, A PSIQUE E A
CONDIÇÃO COLONIAL**

HOMI K. BHABHA

PREFÁCIO À EDIÇÃO INGLESA DE 1986

Ó meu corpo, faz sempre de mim um homem que questiona!

FRANTZ FANON, *Pele negra, máscaras brancas*

As lembranças que se têm de Fanon tendem ao mítico.¹ Ou ele é reverenciado como um espírito profético da Liberação do Terceiro Mundo,

1 Os dois primeiros parágrafos deste prefácio à edição inglesa tratavam da recepção do livro no país até aquele momento, em que se relembavam os 25 anos da morte de Frantz Fanon [N.E.]: “No imaginário popular do socialismo inglês, a menção ao nome de Frantz Fanon faz ressoar um eco indistinto, enganoso. *Pele negra, máscaras brancas*, *Os condenados da terra*, *Em defesa da revolução africana* – esses títulos memoráveis reverberam na retórica presunçosa da ‘resistência’ sempre que a esquerda inglesa se reúne em suas organizações sectaristas ou nas várias vertentes do trotskismo para lamentar a pauperização do mundo colonizado. Usados repetidas vezes como idioma do ultraje moral puro e simples, os títulos de Fanon ecoam vazios como manifestação de um espírito político que está muito longe das intenções do próprio autor; eles repercutem a consciência perturbada de uma visão socialista que deriva em geral de um minúsculo britanismo etnocêntrico que aspira a um enorme internacionalismo sindical. Quando essa linha laborista de pensamento é contestada pelas lutas ‘autônomas’ das políticas de raça e de gênero ou ameaçada pelos problemas da psicologia humana ou da representação cultural, tudo o que lhe resta é oferecer um gesto vazio de solidariedade. Toda vez que questões de raça e de sexualidade apresentam formas de organização próprias, assim como demandas teóricas próprias, sobre o primado da ‘classe’, do ‘Estado’ e do ‘partido’, imediatamente a linguagem do socialismo tradicional descreve essas ‘outras’ e urgentes questões como sintomas de uma divergência pequeno-burguesa, como sinais de má-fé dos intelectuais socialistas. O respeito ritual concedido ao nome de Fanon e a recorrência de seus títulos na linguagem comum da liberação são parte da cerimônia de uma educada recusa britânica.

“Ainda não houve trabalhos de peso sobre Fanon em toda a história da *New Left Review*; apenas um texto sobre ele na *New Statesman*; um ensaio na *Marxism Today*; um artigo na *Socialist Register*; um livro de poucas páginas escrito por um autor inglês. Ultimamente, a memória de Fanon tem sido mantida viva na tradição ativista da instigante denúncia que A. Sivanandan faz do racismo de Estado em *Race and Class*. Edward Said, ele mesmo um acadêmico bastante engajado, evoca a obra de Fanon com riqueza de detalhes em sua importante palestra dada em memória de T. S. Eliot, intitulada *Culture and Imperialism*. E, finalmente, o ótimo e completo ensaio ‘A política

ou é demonizado como um anjo vingador, inspirador da violência do movimento dos Panteras Negras. Apesar de sua participação histórica na Guerra de Independência da Argélia e da influência de suas ideias sobre as políticas de raça dos anos 1960 e 1970, sua obra não pode ser compreendida por um único momento ou movimento político, nem facilmente encaixada numa narrativa homogênea da história da liberação. Fanon não admite ser totalmente reivindicado por eventos ou eventualidades. O irônico em sua obra é que a firmeza de seu compromisso com a tarefa política do momento nunca limitou o movimento incansável e questionador de seu pensamento.

Não é em razão da finitude do pensamento filosófico, nem da finalidade de uma direção política, que nos voltamos a Fanon. Herdeiro do talento e do refinamento de Toussaint Louverture e Léopold Sédar Senghor, assim como da iconoclastia de Nietzsche, Freud e Sartre, ele é o provedor da verdade da transgressão e da transição. Pode até aspirar à transformação total do Ser Humano e da Sociedade, mas sua fala mais contundente emana dos interstícios incertos da mudança histórica: da área da ambivalência entre raça e sexualidade; com base em uma contradição não resolvida entre cultura e classe; das profundezas da luta da representação psíquica e da realidade social.

Ler Fanon é experimentar um senso de cisão que prefigura – e fende – a emergência de um pensamento verdadeiramente radical que nunca desponta sem fazer cair uma escuridão incerta. Sua voz pode ser ouvida com mais clareza na modificação subversiva do sentido de um termo a que estamos familiarizados, no silêncio de uma ruptura repentina: “O negro não existe. Não mais que o branco”. Essa divisão estranha, e que quebra sua linha de pensamento, traz à vida um sentido dramático e enigmático do processo de mudança. O alinhamento usual de sujeitos coloniais – negro/branco, eu/outro – é perturbado com uma pausa breve, e, onde quer que possa ser encontrado subjacente aos mitos narcísicos da Negritude ou da supremacia cultural branca, o terreno tradicional da identidade racial

da cultura de Fanon’ (em *Economy and Society*), de Stephan Feuchtwang, examina o conceito de cultura em Fanon e as reflexões inovadoras que ele traz para uma organização política não determinista da psique. Para além dessas exceções, na prática, as ideias de Fanon estão ‘fora de circulação’ na Grã-Bretanha de hoje”.

acaba disperso. É essa pressão palpável da divisão e do deslocamento que leva a escrita de Fanon ao extremo das coisas; o extremo cortante que não revela brilho definitivo algum, mas, em suas palavras, expõe “uma encosta perfeitamente nua, de onde pode brotar uma aparição autêntica”.

O hospital psiquiátrico de Blida-Joinville é um lugar desse tipo, no qual, no mundo dividido da Argélia francesa, Fanon descobriu a impossibilidade de sua missão como psiquiatra colonial:

Se a psiquiatria é a técnica médica que visa permitir ao homem não mais ser estrangeiro em seu meio, devo afirmar que o árabe, alienado permanentemente no próprio país, vive num estado de despersonalização absoluta. [...] A estrutura social que existe na Argélia se opõe a qualquer tentativa de recolocar o indivíduo em seu lugar.²

Essa alienação colonial extrema – esse fim da “ideia” de indivíduo – produz, em Fanon, uma urgência incansável por uma forma conceitual apropriada para o antagonismo social da relação colonial. Sua obra se divide entre uma dialética hegeliano-marxista, uma afirmação fenomenológica do Eu e do Outro e a ambivalência psicanalítica do inconsciente – sua passagem do amor para o ódio, do senhor para o escravo. Em sua malfadada e desesperada busca por uma dialética da salvação, Fanon explora os extremos desses modos de pensamento: o hegelianismo restaura a esperança na história; a evocação existencialista do “Eu” recupera a presença do marginalizado; e a estruturação psicanalítica joga luz na “loucura” do racismo, no prazer da dor, na fantasia agonística do poder político.

Conforme Fanon ensaia essas transformações tão audaciosas – e muitas vezes impossíveis – da verdade e do valor, o testemunho espinhoso do deslocamento colonial, sua desorganização do tempo e da pessoa, sua violação da cultura e do território recusam a ambição a qualquer teoria “geral” da opressão colonial. O antilhano *évolué*³ [evoluído] magoado pelo olhar furtivo de uma criança branca confusa e assustada; o estereótipo

2 Frantz Fanon, “Carta ao ministro residente”, trad. Raquel Camargo, em *Alienação e liberdade: Escritos psiquiátricos*. São Paulo: Ubu Editora, 2020, p. 293.

3 Termo francês utilizado durante a era colonial para designar os nativos de colônias que, europeizados, haviam “evoluído” para uma condição superior. [N.T.]

do nativo instalado nas fronteiras oscilantes entre barbárie e civilização; o medo do negro e o desejo insaciável por ele: “Nossas mulheres sob o [cerco] dos negros [...] sabe Deus como eles fazem amor!”; o medo cultural profundo do negro representado no tremor psíquico da sexualidade ocidental – são esses os sinais e os sintomas da condição colonial que levaram Fanon de um esquema conceitual a outro, ao mesmo tempo que a relação colonial toma corpo nas brechas deixadas entre esses sistemas, articulada nos intrépidos combates do seu estilo. Conforme o texto se desenrola, o fato “científico” é agredido pela experiência das ruas; as observações sociológicas são entrecortadas de artefatos literários; e a poesia da liberação é detida pela prosa pesada e insensibilizada do mundo colonizado...

O que é essa *força* característica da visão de Fanon que se forma à medida que escrevo sobre a divisão, o deslocamento, o extremo cortante de seu pensamento? Acredito que sua origem esteja na tradição dos oprimidos, como sugere Walter Benjamin; ela é a linguagem de uma consciência revolucionária de que “o ‘estado de exceção’ em que vivemos é a regra. Temos de chegar a um conceito de história que corresponda a essa ideia”.⁴ E o estado de exceção é também um estado de *emergência*. A luta contra a opressão colonial não só muda a direção da história ocidental, como desafia a “ideia” historicista de tempo como um todo progressivo e organizado. A análise da despersonalização colonial, além de alienar a ideia iluminista do “ser humano”, contesta a transparência da realidade social como imagem preconcebida do conhecimento humano. E, se a ordem do historicismo ocidental é perturbada pelo estado colonial de exceção, ainda mais profundamente perturbadas ficam as representações sociais e psíquicas do sujeito humano. Pois é a própria natureza da humanidade que passa por um estranhamento na condição colonial, e é dessa “encosta nua” que ela emerge, não como afirmação de vontade ou evocação de liberdade, e sim como questionamento enigmático. Com uma questão que ecoa o “O que quer uma mulher?” de Freud, Fanon se volta para o confronto do mundo colonizado. “O que quer o homem?”

4 Walter Benjamin, “Sobre o conceito da História”, em *O anjo da história*, trad. João Barrento. São Paulo: Autêntica, 2012, p. 13.

ele pergunta na introdução de *Pele negra, máscaras brancas*. “O que quer o homem negro?”

A essa pergunta carregada de sentido, na qual a alienação social avança sobre a ambivalência da identificação psíquica, Fanon responde com um desfile doloroso de autoimagens:

Então nos coube enfrentar o olhar branco. Um peso fora do comum passou a nos oprimir. O mundo real disputava o nosso espaço. No mundo branco, o homem de cor encontra dificuldades na elaboração do seu esquema corporal. [...] me arrebetaram o tímpano com a antropofagia, o atraso mental, o fetichismo, as taras raciais [...] fui para longe da minha própria presença [...]. O que mais seria isso para mim, senão um descolamento, uma extração, uma hemorragia que fazia sangue negro coagular por todo o meu corpo?

É a partir da metáfora da visão cúmplice de uma metafísica ocidental do Ser Humano que se produz o deslocamento da relação colonial. A presença negra põe a perder a narrativa da representação da personalidade ocidental: seu passado preso a estereótipos traiçoeiros de primitivismo e degeneração não produzirá uma história do progresso civil, um espaço para o *socius*; seu presente, desmembrado e deslocado, não contém a imagem da identidade que, questionada na dialética da mente e do corpo, é resolvida na epistemologia da “aparência e realidade”. Os olhos do branco despedaçam o corpo do negro, e nesse ato de violência epistêmica suas próprias referências são transgredidas e seu campo de visão, perturbado.

“O que quer o homem negro?”, insiste Fanon e, ao privilegiar a dimensão psíquica, ele não só altera o que entendemos por demanda *política*, como transforma os meios pelos quais reconhecemos e identificamos a *agência política*. O cerne de seu questionamento não é a opressão política como violação da “essência” humana – ainda que lamentos do tipo figurem em seus momentos mais existenciais. Ele não levanta a questão do ser humano colonial nos termos universalizantes do humanismo liberal (“Como o colonialismo recusa os Direitos Humanos?”) nem formula uma questão ontológica sobre a existência humana (“*Quem* é a pessoa colonial alienada?”). A pergunta de Fanon não é dirigida a essa noção unificada da história nem a esse conceito unificado do Humano. Uma das qua-

lidades originais e perturbadoras de *Pele negra, máscaras brancas* é que raramente historiciza a experiência colonial. Não há narrativa mestra ou perspectiva realista que forneçam um pano de fundo de fatos sociais e históricos contra o qual são apresentados os problemas da psique individual ou coletiva. Esse alinhamento sociológico tradicional do Eu e da Sociedade ou da História e da Psique é questionado na identificação que Fanon faz do sujeito colonial, historicizado conforme passa a ser inscrito de modo heterogêneo nos textos da história, da literatura, da ciência, dos mitos. Ele escreve que o sujeito colonial está sempre “sobredeterminado a partir do exterior”. É por meio da imagem e da fantasia – essas ordens que figuram transgressivamente nos limites da história e do inconsciente – que Fanon evoca a condição colonial com mais profundidade.

Ao articular o problema da alienação cultural colonial na linguagem psicanalítica da demanda e do desejo, Fanon questiona radicalmente a formação da autoridade, tanto individual como social, tal como desenvolvida no discurso da soberania popular. Nele, as virtudes sociais da racionalidade histórica, da coesão cultural e da autonomia da consciência individual adquirem uma identidade utópica imediata com os sujeitos aos quais atribuem a condição civil. O Estado civil é a expressão definitiva de um desdobramento ético e racional, inato à mente humana; o instinto social é o destino progressivo da natureza humana, a transição necessária da Natureza para a Cultura. A transição direta dos interesses individuais para a autoridade social é objetificada na estrutura representativa da vontade geral – Lei ou Cultura –, em que Psique e Sociedade espelham uma à outra e transladam suas diferenças de forma transparente e sem perdas em direção a uma totalidade histórica. Formas de alienação social e psíquica e de agressão – loucura, ódio de si, traição, violência – nunca podem ser reconhecidas como condições determinadas e constitutivas da autoridade civil ou como efeitos ambivalentes dos instintos sociais em si mesmos. Elas são sempre postas de lado como manifestações estrangeiras, obstruções do progresso histórico, o não reconhecimento definitivo do Ser Humano.

Para Fanon, mitos como o Ser Humano e a Sociedade perdem fundamentalmente suas bases de sustentação na colônia, onde a vida cotidiana revela uma “constelação delirante” que faz a mediação entre as relações sociais normais de seus sujeitos: “o negro escravo de sua inferioridade, o

branco escravo de sua superioridade, ambos se comportam em função de uma linha mestra neurótica”. A demanda de Fanon por uma explicação psicanalítica surge dos reflexos perversos da “virtude civil” nos atos alienantes de governança colonial: a visibilidade da “mumificação” cultural na ambição confessada do colonizador de civilizar e modernizar o nativo, que resulta em “instituições arcaicas inertes [que funcionam] sob a supervisão do opressor como uma caricatura de instituições outrora fecundas”;⁵ ou na validação da violência que está na própria definição do espaço social colonial; ou na viabilização das imagens febris e fantasmáticas do ódio racial que vêm a ser absorvidas e representadas na sabedoria do Ocidente. Essas interposições – na verdade colaborações da violência política e psíquica *no âmago* da virtude civil, alienação no âmago da identidade – levam Fanon a caracterizar a cisão do espaço colonial da consciência e da sociedade com a marca de um “maniqueísmo delirante”.

A figura representativa dessa perversão, eu diria, é a imagem do homem do pós-Iluminismo preso a – e não *confrontado com* – seu reflexo sombrio, a sombra do humano colonizado que fende sua presença, distorce de seus contornos, invade suas fronteiras, repete suas ações à distância, perturba e divide o próprio tempo de seu ser. Essa identificação ambivalente do mundo racista – que se move em dois planos sem que se constranja ao fazê-lo, como afirma Sartre sobre a consciência antissemita – conta com a ideia do Ser Humano *como* sua própria imagem alienada, não Eu e Outro, e sim alteridade do eu inscrita no palimpsesto perverso da identidade colonial. É essa figura bizarra do desejo, que se cinde ao longo do eixo sobre o qual ela se volta, que obriga Fanon a situar a questão psicanalítica do desejo do sujeito em face das condições históricas do homem colonial.

“[...] aquilo que é chamado de alma negra é uma construção do branco”, escreve Fanon. Defendo, no entanto, que essa transferência nos diz o contrário. Ela revela a incerteza psíquica profunda da relação colonial em si; suas representações cindidas representam essa divisão do “corpo” e da “alma” que outorga o artifício da “identidade”; uma divisão que corta através da pele frágil – preta e branca – da autoridade individual e social. O que surge dessa linguagem figurativa que usei para pro-

5 Frantz Fanon, *Pour la Révolution Africaine*. Paris: François Maspero, 1964.

por meu argumento são três condições subjacentes a um entendimento do *processo de identificação* na analítica do desejo.

Primeiro: existir é ser chamado a ser em relação a uma alteridade, à sua aparência ou à sua posição. É uma demanda que se projeta para fora, para um objeto externo, e, como diz Jacqueline Rose, “é a relação dessa demanda com o lugar do objeto pelo qual ela clama que se torna a base para a identificação”. Esse processo é visível na troca de olhares entre nativos e colonos que estrutura suas relações psíquicas na fantasia paranoide de dominação irrestrita e em sua linguagem familiar da inversão: “surpreendendo-lhe o olhar, [o colono] constata amargamente mas sempre alerta: ‘Eles querem tomar o nosso lugar’. É verdade, não há um colonizado que não sonhe pelo menos uma vez por dia em se instalar no lugar do colono”.⁶ É sempre em relação a esse lugar do Outro que o desejo colonial se articula: esse é, em parte, o espaço fantasmático da “posse” que sujeito algum pode ocupar sozinho, e que dá vazão ao sonho da inversão de papéis.

Segundo: o próprio lugar de identificação, capturado na tensão da demanda e do desejo, é um espaço de cisão. A fantasia do nativo é exatamente ocupar o lugar do senhor ao mesmo tempo que mantém seu lugar na raiva *vingativa* do escravo. “Peles negras, máscaras brancas” não são, por exemplo, uma divisão clara: trata-se de uma imagem dupla e dissimulada do ser em pelo menos dois lugares de uma só vez, o que torna impossível para o subestimado e insaciável *évolué* (um neurótico abandonico, afirma Fanon) aceitar o convite do colonizador para a identificação: “Você é um médico, um escritor, um estudante, você é *diferente*, você é um de *nós*”. É exatamente nesse uso ambivalente da “diferença” – ser diferente daqueles que são diferentes faz com que você seja igual – que o inconsciente fala da forma da alteridade, a sombra cativa daquilo que foi adiado e deslocado. Não é o Eu Colonizador ou o Outro Colonizado, mas a distância perturbadora entre ambos que constitui a figura da alteridade colonial – o artifício do branco inscrito no corpo do negro. É em relação a esse objeto impossível que emerge o problema do limiar na identidade colonial e das vicissitudes que o acompanham.

6 Id., *Os condenados da terra*, trad. José Laurênio de Melo. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1968, p. 29.

Finalmente, e como revelam as figuras retóricas de minha leitura do desejo e da alteridade, a questão da identificação nunca é a afirmação de uma identidade preconcebida, nunca uma profecia autorrealizável – é sempre produto de uma “imagem” de identidade e de transformação do sujeito que assume essa imagem. A demanda de identificação – ou seja, ser *para* um Outro – traz consigo a representação do sujeito na ordem diferenciadora da alteridade. A identificação, como se infere dos exemplos acima, é sempre um retorno de uma imagem de identidade que traz a marca da cisão naquele “Outro” lugar de onde ela vem. Para Fanon, como para Lacan, os momentos principais de tal repetição do eu estão no desejo do olhar e nos limites da linguagem. A “atmosfera de clara incerteza” que envolve o corpo certifica sua existência e ameaça seu desmembramento.

“Mamãe, olhe o negro, estou com medo!” [...] Eu não aguentava mais, pois já sabia que existiam lendas, histórias, a história e, acima de tudo, a *historicidade* [...]. O esquema corporal, atacado em vários pontos, desabou, dando lugar a um esquema epidérmico racial. A partir daí, não se tratava mais de um conhecimento do meu corpo na terceira pessoa, mas em tripla pessoa. [...] Eu era a um só tempo responsável pelo meu corpo, pela minha raça e pelos meus ancestrais. [...]

Ao ler *Pele negra, máscaras brancas*, é crucial respeitar as diferenças entre “identidade pessoal” como uma sugestão da realidade, ou uma intuição do ser, e o problema psicanalítico da identificação que, de certa forma, sempre implora pela questão do sujeito – “O que quer o homem?”. O surgimento do sujeito humano como produto de autenticação social e psíquica depende da *negação* de uma narrativa originária de satisfação ou de uma coincidência imaginária entre interesse individual ou instinto e a Vontade Geral. Identidades binárias e bipartidas como essas funcionam em um tipo de espelhamento narcísico do Um no Outro que é confrontado na linguagem do desejo pelo processo psicanalítico da identificação. Para a identificação, a identidade nunca é *a priori*, tampouco um produto terminado; é sempre o processo problemático de acesso a uma “imagem” da totalidade. As condições discursivas dessa imagem psíquica de identificação podem ser esclarecidas se pensarmos a respeito da perspectiva periclitante do próprio conceito de

imagem. Pois esta – como ponto de identificação – marca o lugar da ambivalência. Sua representação é sempre espacialmente cindida – ela faz *presente* algo que está *ausente* – e temporariamente adiada – ela é a representação de um tempo que está sempre em outro lugar, uma repetição. A imagem não é nada mais do que um *acessório* da autoridade e da identidade; ela jamais deve ser lida de forma mimética como a “aparência” de uma “realidade”. O acesso à imagem de identidade só é possível na *negação* de qualquer sentido de originalidade ou de plenitude por meio do princípio do deslocamento e da diferenciação (ausência/presença; representação/repetição) que sempre a transforma em uma realidade no limiar. A imagem é, a um só tempo, substituição metafórica, ilusão de presença e, por esse mesmo motivo, metonímia, um signo de sua ausência e de sua perda. É exatamente com base nessa aresta de sentido e de ser, nessas fronteiras móveis entre alteridade no interior da identidade, que Fanon pergunta: “O que quer o homem *negro*?”.

Ao encontrar a oposição do outro, a consciência de si experimenta o *Desejo* [...]. Peço que me considerem a partir do meu Desejo. Eu não estou apenas aqui-agora, encerrado na coisidade. Eu sou para outros lugares e para outra coisa. Reivindico que levem em conta minha atividade negadora na medida em que busco outra coisa que não a vida [...].

Eu [...] ocupava um lugar, ia na direção do outro... e o outro – evanescente, hostil, porém não opaco, e sim transparente, ausente – desaparecia. Era nauseante...

A partir desse vazio avassalador da náusea, Fanon dá sua resposta: o negro quer a confrontação objetificante com a alteridade; há na psique colonial um repúdio ao momento de negação e de cisão do desejo. O lugar do Outro não deve ser representado como Fanon às vezes sugere: como um ponto fenomenológico fixo, oposto ao Eu e que represente uma consciência culturalmente estrangeira. O Outro deve ser visto como a negação necessária de uma identidade primordial – cultural e psíquica – que introduz o sistema de diferenciação que permite que o “cultural” seja significado como realidade linguística, simbólica e histórica. Se, como sugeri, o sujeito do desejo nunca é apenas um Eu-mesmo, então o Outro nunca é apenas um *Ele-mesmo*, uma fonte de identidade, de verdade ou de falha de reconhecimento.

Como princípio de identificação, o Outro oferece um grau de objetividade, mas sua representação – seja no processo social da Lei, seja no processo psíquico do Édipo – sempre é ambivalente, reveladora de uma falta. A distinção comum e convencional entre “a letra e o espírito” da Lei, por exemplo, demonstra uma alteridade na Lei em si mesma; a ambígua zona cinzenta entre a “justiça” e o procedimento judicial é, de modo bastante literal, um problema de julgamento. Na linguagem da psicanálise, a Lei do Pai ou a metáfora parental, mais uma vez, não pode ser aceita cegamente. Ela é um processo de substituição e de troca que inscreve um lugar normativo e normalizador no sujeito; mas esse acesso metafórico à identidade é precisamente o lugar da proibição e da repressão, exatamente um conflito de autoridade. A identificação, na forma como se exprime no *desejo do Outro*, é sempre uma questão de interpretação, já que se trata do encontro enganoso do eu-mesmo com o ele-mesmo, a elisão da pessoa e do lugar.

Se a força diferenciadora do Outro é o processo de significação do sujeito na linguagem e a objetificação da sociedade na Lei, então como pode o Outro desaparecer? Poderá o desejo, o espírito impulsionador do sujeito, em algum momento se dissipar?

Em seu modo mais analítico, Fanon por vezes retarda a análise dessas questões ambivalentes e incertas do desejo colonial. O estado de exceção a partir do qual ele escreve exige respostas mais rebeldes, identificações mais imediatas. Às vezes Fanon tenta uma correspondência muito próxima entre a *mise en scène* da fantasia inconsciente e os fantasmas do medo e do ódio racistas que espreitam a cena colonial; ele tem pressa demais em se afastar das ambivalências da identificação com as identidades antagonistas da alienação política e da discriminação cultural; ele é rápido demais ao nomear o Outro, em personificar sua presença na linguagem do racismo colonial – para os brancos, o Outro verdadeiro é e continuará a ser o negro. E vice-versa. Essas tentativas de restituir o sonho a seu próprio tempo político e a seu próprio espaço cultural, nas palavras de Fanon, podem amenizar a agudeza das representações brilhantes que ele faz da complexidade das projeções psíquicas na relação colonial patológica. Jean Veneuse, o antilhano *evoluído*, deseja não só estar no lugar do branco como busca compulsivamente poder olhar para si mesmo lá

da frente, por cima do ombro e de cima para baixo a partir dessa nova posição. Os brancos não apenas negam o que temem ou o que desejam ao projetá-lo “neles”; Fanon às vezes esquece que a paranoia nunca mantém sua posição de poder, já que a identificação compulsiva com um “Eles” persecutório é sempre uma evacuação e um esvaziamento do “Eu”.

O sociodiagnóstico psiquiátrico de Fanon tende a se esquivar das viradas e dos recuos ambivalentes do sujeito do desejo colonial, de sua imitação do que é ocidental e da “longa” perspectiva histórica que é associada ao Ocidente. É como se Fanon tivesse medo de suas descobertas mais radicais: que o espaço do corpo e de suas identificações é uma realidade representacional; que a política da raça nunca estará totalmente contida nos mitos humanistas do humano, da necessidade econômica ou do progresso histórico, já que seus afetos psíquicos questionam essas formas de determinismo; que a soberania popular e a subjetividade humana só são realizáveis na ordem da alteridade. É como se a questão do desejo que emerge da tradição traumática dos oprimidos tivesse que ser negada, ao final de *Pele negra, máscaras brancas*, para abrir caminho para um humanismo existencialista que é tão banal quanto beatífico: “Por que não tentar simplesmente tocar o outro, sentir o outro, revelar-me o outro? [...] Ao concluir esta obra, gostaríamos que pudessem sentir como nós a dimensão aberta de toda consciência”.

Essa sofreguidão pelo humanismo, apesar das ideias de Fanon sobre o lado negro do Humano, deve ser uma supercompensação para a consciência fechada ou para o “narcisismo dual” em relação ao qual ele atribui a despersonalização do ser humano colonial: “E prossegue-se num corpo a corpo com a própria negrura ou com a própria brancura, em pleno drama narcisista, cada um enclausurado em sua particularidade, embora haja, de tempos em tempos, alguns lampejos [...]”. São esses lampejos de “reconhecimento” – em seu sentido hegeliano, com seu espírito transcendental, suprassumível – que falham em botar o motor para funcionar na relação colonial em que há apenas indiferença narcísica: “No entanto, o negro *sabe* que há uma diferença. Ele *deseja*. [...] O ex-escravo exige ter sua humanidade contestada [...]”. Na ausência desse desafio, afirma Fanon, só resta ao colonizado imitar, nunca identificar – uma distinção tão bem elaborada pela psicanalista Annie Reich: “É uma imitação [...] quando uma criança segura o jornal *do mesmo jeito*

que o pai dela. É uma identificação quando a criança aprende a ler”.⁷ Ao repudiar a condição culturalmente diferenciada do mundo colonial – no momento em que exige que o negro “embranqueça ou desapareça” –, o colonizador, alternando entre mania de grandeza e de perseguição, está ele mesmo capturado na ambivalência da identificação paranoica.

Contudo, o sonho hegeliano de Fanon de uma realidade humana em si mesma e para si mesma é ironizado, até mesmo ridicularizado, por sua própria visão da estrutura maniqueísta da consciência colonial e de sua divisão não dialética. O que Fanon fala sobre a demografia da cidade colonial em *Os condenados da terra* reflete seu ponto de vista sobre a estrutura psíquica da relação colonial. As zonas dos nativos e as dos colonos, como a justaposição de corpos negros e brancos, são contrapostas, mas não a serviço de uma “unidade maior”. Nenhuma conciliação é possível, ele conclui, porque, desses dois termos, um é supérfluo.

Não, não pode haver reconciliação, não haverá nenhum “reconhecimento” hegeliano, nenhuma promessa fácil e sentimental de um mundo humanista, do Você. Poderia haver vida sem transcendência? Política sem o sonho de aperfeiçoamento? Ao contrário de Fanon, penso que o momento *não dialético* do maniqueísmo sugere uma resposta. Ao seguirmos a trajetória do desejo colonial – na companhia daquela figura colonial bizarra, a sombra cativa –, podemos atravessar, e até mesmo alterar, as fronteiras maniqueístas. A esperança dificilmente floresce onde não há *natureza* humana; mas emerge certa e sub-repticiamente no retorno estratégico dessa diferença que informa e deforma a imagem da identidade, na margem da alteridade que ostenta a identificação. Talvez não haja negação hegeliana, mas Fanon algumas vezes precisa ser lembrado de que o repúdio pelo Outro sempre exacerba o “extremo” da identificação, revela aquele lugar perigoso em que identidade e agressividade estão geminadas. Afinal, a recusa é sempre um processo retroativo; um *meio* reconhecimento daquela alteridade que deixou sua marca traumática. Nessa incerteza se esconde o negro de máscara branca; e acredito que a partir dessa identificação ambivalente – pele negra, máscaras brancas – podemos resgatar o *páthos* da confusão

7 Annie Reich, “Narcissistic Object Choice in Women”. *Journal of the American Psychoanalytic Association*, v. 1, n. 1, 1953, pp. 22–44.

cultural na forma de uma estratégia de subversão política. Não podemos concordar com Fanon quando ele diz que, “como o drama racial tem lugar a céu aberto, o negro não tem tempo de o ‘inconscientizar’”, ainda que esse seja um pensamento estimulante. Ao ocupar dois lugares ao mesmo tempo – ou três, no caso de Fanon –, o sujeito colonial despersonalizado e deslocado pode tornar-se um objeto incalculável e, de modo bastante literal, difícil de situar. As demandas da autoridade não podem unificar sua mensagem nem simplesmente identificar seus sujeitos. A estratégia do desejo colonial é encenar o drama da identidade até o ponto em que as máscaras negras *escorreguem* e revelem a pele branca. Nesse limite, no espaço entre o corpo negro e o corpo branco, há uma tensão de sentido e de ser – ou, como diriam alguns, uma demanda e um desejo – que é a contraparte psíquica daquela “tensão muscular” que habita o corpo nativo: “Os símbolos sociais – gendarmes, cornetas soando nos quartéis, desfiles militares e a bandeira arvorada – são ao mesmo tempo inibitivos e excitantes. Não significam: ‘Não se mexa’, mas: ‘Prepare bem o seu golpe’”.⁸

É dessa tensão – psíquica e política – que surge uma estratégia de subversão. Ela é um modo de negação que não procura expor a inteireza do Ser Humano, e sim manipular sua representação. É uma forma de poder que é exercida nos limites da identidade e da autoridade, com o espírito zombeteiro da máscara e da imagem; é a lição ensinada na revolução em curso pela mulher argelina que, de véu, atravessa as linhas maniqueístas a fim de reclamar a própria liberdade. No ensaio de Fanon “L’Algérie se dévoile” [Argélia desvelada],⁹ a tentativa do colonizador de proibir o uso do véu não transforma o acessório apenas em símbolo de resistência; ele se converte em técnica de camuflagem, em meio de luta – o véu esconde bombas. Se antes demarcava os limites da casa – os limites do feminino –, agora mascara a mulher em sua atividade revolucionária, ligando a cidade árabe e o bairro francês, transgredindo as fronteiras familiares e coloniais. Conforme o “véu” é liberado na esfera pública e circula entre e para além das normas e dos espaços culturais e sociais, ele se torna um objeto da vigilância e do interrogatório paranoicos. Cada mulher de véu, escreve Fanon,

8 F. Fanon, *Os condenados da terra*, op. cit., p. 40.

9 Id., “L’Algérie se dévoile”, em *L’An v de la révolution algérienne*. Paris: François Maspero, 1959.

se torna suspeita. E quando o véu é levantado para que se possa penetrar mais fundo no bairro europeu, a polícia colonial vê tudo e não vê nada. No fim das contas, uma mulher argelina é apenas uma mulher. Mas a *fidai* argelina é um arsenal, e na bolsa ela carrega suas granadas de mão.

Relembrar Fanon é um processo de descoberta e de desorientação intensas. Relembrar nunca é um ato silencioso de introspecção ou retrospecção. É um re-lembrar, uma reorganização de um passado esquecido a fim de entender um trauma do presente. E é a memória da história da raça e do racismo, do colonialismo e da questão da identidade cultural que Fanon revela com mais profundidade e poesia do que qualquer outro escritor. O que ele alcança, acredito, é algo muito maior: pois, ao enxergar a imagem fóbica do negro, do nativo, do colonizado, profundamente entretecida no padrão psíquico do Ocidente, ele oferece ao senhor e ao escravo uma reflexão profunda sobre suas interposições, assim como a esperança de uma liberdade difícil, até perigosa: “É por meio de um esforço de resgate de si mesmo e de depuração, é por meio de uma tensão permanente da sua liberdade que os seres humanos podem criar as condições ideais para a existência de um mundo humano”. Ninguém escreve com mais honestidade e clareza de ideias sobre essa tensão duradoura de liberdade em que o Eu – o Eu peremptório do presente – repudia uma imagem de si mesmo como um passado originário ou um futuro ideal e confronta o paradoxo de sua própria elaboração.

Para Fanon, em *Pele negra, máscaras brancas*, há uma ironia intrincada em fazer o existencialismo europeu e as tradições psicanalíticas encararem uma história do negro que eles jamais tinham contemplado, a encarar a realidade do próprio Fanon. Isso acarreta uma reflexão sobre a experiência da despossessão e do deslocamento – psíquico e social – que fala à condição do marginalizado, do alienado, daqueles que têm que viver sob a vigilância de um signo de identidade e de fantasia que nega suas diferenças. Ao mudar o foco do racismo cultural da política do nacionalismo para a política do narcisismo, Fanon inaugura uma margem de questionamentos que provoca um deslizamento subversivo da identidade e da autoridade. Em nenhum lugar esse deslizamento é mais visível do que em seu trabalho, em que vários textos e tradições – do repertório clássico à cultura cotidiana e conversacional do racismo – competem por bradar aquela última palavra que permanecerá não dita. Em nenhum lugar esse deslizamento

é experimentado de forma mais significativa do que na impossibilidade de inferir dos textos de Fanon uma imagem pacífica da “sociedade” ou do “Estado” como unidade filosófica ou representacional homogênea. O “social” sempre é um apanhado mal resolvido de interlocuções antagonísticas entre posições de poder e de pobreza, conhecimento e opressão, história e fantasia, vigilância e subversão. É por essa razão – acima de todas as outras – que, no aniversário de 25 anos de sua morte, devemos recorrer a ele.

Hoje, na Grã-Bretanha, conforme uma série de grupos racial e culturalmente marginalizados assumem sem demora a máscara do negro não para negar sua diversidade, mas para anunciar com audácia o importante artifício da identidade cultural e de sua diferença, a necessidade de Fanon passa à condição de urgência. Na medida em que grupos políticos de diferentes direções se reúnem sob o pavilhão do negro, não para homogeneizar suas opressões, mas para fazer delas uma causa comum, uma imagem pública da identidade da alteridade, a necessidade de Fanon passa à condição de urgência. Urgente para nos lembrar daquele encontro crucial entre máscara e identidade, imagem e identificação, a partir do qual emanam a tensão duradoura de nossa liberdade e a impressão duradoura de nós mesmos como outros. “Esse fato é observável [...] no jogo da luta, em forma de intimidação, o ser dá de si mesmo, ou recebe do outro, algo que é máscara, duplo, invólucro, pele separada, separada para cobrir a armação de um escudo. É por essa forma separada dele mesmo que o ser entra em jogo em seus efeitos de vida e morte [...]”¹⁰

Chegou a hora de retomar Fanon; como sempre, acredito, com uma pergunta: como poderá o mundo humano viver sua diferença? Como poderá o ser humano viver de modo des-semelhante?

Este texto foi publicado originalmente como posfácio à edição britânica: “Remembering Fanon” (Foreword), em *Black Skin, White Masks*, trans. Charles Lam Markmann. London: Pluto Press, 1986.

10 Jacques Lacan, *O seminário. Livro 11: Os quatro conceitos fundamentais da psicanálise*, trad. M. D. Magno. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1996, pp. 104–05.

HOMI K. BHABHA nasceu em 1949, em Mumbai, Índia. Com doutorado em literatura inglesa pela Universidade Oxford, em Londres, é um filósofo, crítico cultural e um dos principais pensadores do pós-colonialismo. Desde 2011 ocupa a cadeira “Anne F. Rothenberg” de literatura e língua inglesa da Universidade Harvard, onde também é diretor do centro Mahindra de humanidades e conselheiro sênior do reitor. Lecionou na Universidade de Sussex, em Brighton, na Inglaterra, por mais de dez anos. Tornou-se *fellow* sênior da Universidade de Princeton, em Nova Jersey. Foi professor visitante na Universidade da Pensilvânia, na Filadélfia, na Universidade de Chicago e na University College, em Londres. Recebeu diplomas honorários da universidade Sorbonne Paris VIII, da Freie-Universität, de Berlim, e da University College. Bhabha é parte do comitê responsável pelo Relatório Mundial em Diversidade Cultural da Unesco. Em 2012, recebeu o prêmio Padma Bhushan. Entre suas principais obras estão *Nation and Narration* (1990), *O local da cultura* (1994), *Our Neighbours, Ourselves* (2011) e *O bazar global e o clube dos cavalheiros ingleses* (2012).

© UBU EDITORA, 2020

© HOMI K. BHABHA, 1986

TRADUÇÃO HUMBERTO DO AMARAL

COORDENAÇÃO EDITORIAL FLORENCIA FERRARI E ISABELA SANCHES

EDIÇÃO MARIA EMÍLIA BENDER

ASSISTENTE EDITORIAL JÚLIA KNAIPP

PREPARAÇÃO CACILDA GUERRA

REVISÃO CLÁUDIA CANTARIN E ANDRÉA BRUNO